BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

TOME XLVI

Fasc. 1





PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
HANOI

1952



Henri MASPERO (1883-1945).

ÉTUDES
D'ÉPIGRAPHIE INDONÉSIENNE

par

Louis-Charles DAMAIS

Secrétaire Général de l'École Française d'Extrême-Orient

III. LISTE DES PRINCIPALES INSCRIPTIONS DATÉES DE L'INDONÉSIE [1]

INTRODUCTION

1. La présente liste est le résultat de recherches que nous avons entreprises en 1946-1947 sur la date des documents épigraphiques de l'Indonésie.

Une première version provisoire de cette liste fut remise par nous à la direction du Service archéologique de l'Indonésie en novembre 1946 [2]. Une seconde version, dans notre esprit définitive, suivit le 1er septembre 1947 [3].

---

[1] Les circonstances ne nous ont pas permis de publier ces études d'épigraphie dans l'ordre que nous leur avions assigné primitivement. La logique aurait en effet exigé, maintenant que notre méthode de réduction a été exposée dans *EEI*, I, que la discussion détaillée des dates indonésiennes fournissant la preuve des résultats que nous donnons plus loin précède la publication desdits résultats, ainsi que nous l'avons fait pour les deux inscriptions en ère de Sañjaya. Le manque de temps nous a empêché de mettre la dernière main à cette discussion des dates et c'est donc la liste des résultats, prête depuis plusieurs années, que nous publions en premier lieu.

[2] Cette liste provisoire, en néerlandais, qui ne contenait que deux cents dates de Java et de Bali, ne donnait que le nom de l'inscription, le millésime Śaka, la date julienne et le nom abrégé du souverain.

[3] Voir *OV*, 1941-1947, 58. Cette nouvelle liste, toujours en néerlandais, comprenait au total 278 dates et fournissait tous les détails que nous avons consignés dans celle qui fait l'objet de la présente publication.

Nous saisissons cette occasion pour signaler que la note 1 de la page 19 de nos *Epigrafische Aantekeningen* (*TBG*, 83, 1949) n'est pas de nous et que, en réalité, la liste qui s'y trouve mentionnée n'était pas alors «en préparation», mais déjà prête. Il s'agit en effet de la liste citée dans *OV*, 1941-1947, 58 (ligne 5 en comptant du bas) que nous considérions alors comme définitive.

Ajoutons que ces *Ep. Aant.* n'étaient en fait dans notre esprit que des notes de la liste proprement dite, trop longues pour être placées au bas des pages. Nous les considérions comme intimemen liées à cette liste dont elles n'étaient pour ainsi dire qu'un prolongement.

2. Nous publions maintenant une version française de cette liste définitive avec un certain nombre d'additions et de corrections que la poursuite de nos recherches depuis septembre 1947 nous a permis de faire [1].

---

[1] Les différences sont les suivantes : considérant, au moment où nous avons, en 1949-1950, rédigé à nouveau le texte de cette liste en français, que la littérature épigraphique néerlandaise est souvent d'accès difficile en dehors de l'Indonésie ou des Pays-Bas, il nous a paru nécessaire de multiplier les notes et nous y avons en même temps fondu les remarques auxquelles nous avions consacré la dernière colonne de la liste dans la rédaction précédente. Cette colonne se trouve donc supprimée ici. Dans ces notes, maintenant beaucoup plus nombreuses, nous nous sommes cependant astreint à réserver la première place à des remarques d'ordre paléographique ou calendérique, ne mentionnant qu'incidemment les questions proprement historiques qui demandent plus de développement et seront mieux à leur place dans une autre publication.

Nous avons de plus systématisé la désignation des inscriptions par un toponyme pris dans le document lui-même, selon les principes indiqués plus loin et enfin ajouté une colonne donnant une description succincte de l'inscription et une autre indiquant la région de Java d'où provient le document.

En ce qui concerne les modifications apportées à Saigon aux résultats consignés dans la liste, elles se réduisent à ceci :

a. Suppression d'une inscription (la stèle D 63) où la restitution du millésime ne nous semble en fin de compte pas suffisamment prouvée;

b. Quatre corrections, l'une (Gulung-Gulung de 851 Śaka) se justifiant par une étude plus serrée des détails encore lisibles d'une date en partie ruinée, une autre (la Cāmuṇḍā de 1214 Śaka) où notre première interprétation reposait sur une erreur de notre part dans les calculs de réduction et les dernières (Ambĕtra de 1295 Śaka) et la charte balinaise de Air Hampul de 882 Śaka où un examen plus attentif des chiffres nous a conduit à une nouvelle interprétation du millésime;

c. Quelques additions :

1° L'inscription de «Plumpungan» (Hampragrāma) qui semble avoir passé inaperçu jusqu'à la dernière guerre car rien n'en indiquait la date dans la liste des estampages lorsque nous avons procédé à leur reclassement chronologique (cf. *OV*, 1941-1947, 58). Après un premier essai de déchiffrement nous avons alors rangé cet estampage à la place qui lui revenait dans le nouveau classement. Nous ne l'avions tout d'abord pas mentionnée dans notre liste car la façon dont les données calendériques sont indiquées en font un cas unique dans l'épigraphie indonésienne et les données cycliques font défaut. Son importance paléographique et historique nous a ensuite décidé à l'insérer dans la liste, l'interprétation du millésime ne faisant aucun doute si celle du mois et du quantième est encore sujette à discussion;

2° L'inscription de Pu Hawang Gĕlis (Gāṇḍāsuli I) dont nous croyons avoir pu déterminer la date précise depuis que nous avons eu à notre disposition une photographie du moulage conservé à Leiden (aucune reproduction de cette inscription ne se trouve à Djakarta et la stèle semble perdue);

3° Quatre inscriptions pour lesquelles nous n'avions pas eu le temps à Djakarta de terminer nos calculs : Mangulihi A de 786, «Java Central» de 799, Wuatan Tija de 802 et Sumbĕringin Kidul de 1183 Śaka;

4° La date B de la charte de Watukura (1270 Śaka) dont nous n'avons pu avoir les éléments qu'à Amsterdam, l'ouvrage qui les a publiés ayant paru pendant la guerre;

5° Trois millésimes dont l'intérêt est surtout paléographique : Luwĕ de 924, «Karang Rĕja» de 1056, et Palĕmaran de 1371 Śaka;

6° Deux inscriptions de Bali dont nous avons pu déterminer la date exacte à Saigon grâce aux photographies publiées («Sanur» de 835 et «Pejeng» de 875 Śaka), et deux autres (Turuñan III de 971 et Yeh Gangga de 1261 Śaka) que nous n'avions tout d'abord pas incorporées dans la liste;

7° L'inscription de «Bawang» (Soumatra) pour laquelle nous n'avons pu faire les calculs nécessaires qu'après notre départ de Java;

8° Deux inscriptions (Maribong de 1186 et Bungur B de 1289 Śaka) dont nous avons dû corriger le millésime (pour celle de Maribong nous n'avons pu consulter que la transcription publiée). Nous avions hésité à Java à proposer les corrections en question. Elles nous semblent, vérification faite, suffisamment probables pour prendre place dans la liste.

d. Nous avons d'autre part supprimé de notre liste la date de deux manuscrits (*Śuddhamala* et *Pararaton* B), espérant terminer bientôt une étude spéciale consacrée aux matériaux calendériques fournis par les manuscrits javanais et balinais.

[Depuis la rédaction de ce qui précède, le Dr De Casparis a publié un ouvrage intitulé *Inscripties uit de Çailendra-tijd* (*Prasasti Indonesia*, I) Bandung, 1950 (nous abrégerons en *PI*, I) qui nous est parvenu il y a quelques mois. On y trouvera la transcription et la traduction néerlandaise de plu-

3. Le titre de cette étude, que nous avons dû garder assez vague, appelle des explications. Pour plus de clarté, nous allons comparer le but que nous nous sommes proposé d'atteindre ici avec celui des listes d'inscriptions déjà publiées.

4. La première en date, maintenant vieillie, est celle que Verbeek fit paraître dans son ouvrage sur les Antiquités de Java [1].

Cette liste, qui ne donne qu'une courte désignation de l'inscription, le millésime Śaka (déterminé avec l'aide de Brandes) et la «Résidence» du lieu de la trouvaille [2] comprend tous les documents datés, qu'il s'agisse de textes plus ou moins longs ou d'un simple millésime. Divisée en trois sections (Java occidental, Java central et Java oriental), elle occupe les pages 7 à 13 de l'ouvrage. Verbeek y ajouta un tableau récapitulatif indiquant le nombre de documents par Résidence et par siècle Śaka pour chacune de ces trois divisions géographiques de l'île [3].

5. Cette liste a été rendue inutile par celles qui ont été publiées depuis et qui se complètent :

a. Krom,	*Gedateerde Inscripties van Java* [4].	
b. —	*Gedateerde Inscripties van Nederlandsch Indië*	(1er supplément) [5].
c. —	— — — —	(2e supplément) [6].
d. Bosch,	— — — —	(3e supplément) [7].
e. Muusses,	— — — —	(4e supplément) [8].

sieurs inscriptions que nous avons signalées dans notre liste comme inédites, entre autres l'inscription de «Plumpungan» où son interprétation du millésime diffère d'ailleurs de la nôtre. Le manque de temps nous empêche d'accorder ici à cet ouvrage toute l'attention qu'il mérite. Ne pouvant songer actuellement à refondre notre texte pour en tenir compte comme il conviendrait, nous nous contenterons de signaler en note quelques remarques que sa lecture nous a suggérées en remettant une discussion plus détaillée à plus tard. Les notes se rapportant à *Prasasti Indonesia* ainsi que toutes celles qui ont été écrites depuis la rédaction de notre texte à Saigon sont placées *entre crochets*.

(1) R. D. M. Verbeek, *Oudheden van Java*, in *VBG*, 46, 1891. Cet ouvrage est accompagné de la seule carte archéologique détaillée de Java qui ait jamais paru. Elle est maintenant malheureusement bien insuffisante.

(2) La «Résidence» était une circonscription administrative appelée également en néerlandais «Afdeling» qui avait à sa tête un Résident. Au point de vue importance, les Résidences sont nettement supérieures à un département français.

(3) Dans l'inventaire que Knebel fit des antiquités de Java (*ROC*, 1902 à 1911), il indique bien tous les documents épigraphiques dont il a eu connaissance et il accompagne souvent sa description d'un fac-similé des chiffres. Ces fac-similés sont malheureusement souvent bien infidèles et parfois mal interprétés. Leur valeur paléographique est faible et l'on ne saurait les utiliser sans précaution.

Un nouvel Inventaire, tenant compte des travaux de Knebel et des découvertes ultérieures, a été publié sur le modèle de celui de Verbeek en trois volumes (*ROD*, 1914, 1915 et 1923). Les inscriptions y sont citées parmi les autres objets archéologiques sans qu'une liste séparée groupe tous les épigraphes comme c'était le cas dans l'ouvrage de Verbeek. Ce manque de discrimination entre les documents épigraphiques et les autres ne laisse pas d'être extrêmement gênant pour l'épigraphiste car il n'est souvent pas possible, à quelques exceptions près, de distinguer dans la bibliographie jointe à chaque numéro les articles qui traitent des inscriptions de ceux qui sont consacrés aux autres objets.

(4) En dépit de son titre, cette première liste de Krom (*TBG*, 53, 1911, 229-268) mentionne également les autres épigraphes — beaucoup moins nombreux d'ailleurs — provenant des diverses îles de l'Archipel.

(5) *TBG*, 56, 1914, 188-193.

(6) *OV*, 1915, 85-88.

(7) *OV*, 1916, 148-149.

(8) *OV*, 1923, 103-113.

Ces listes, de même que celle de Verbeek, visent à être complètes et comprennent tous les documents datés sur pierre, sur cuivre ou sur bronze qui étaient connus à l'époque de leur rédaction. Elles indiquent :

— le millésime Śaka;
— le lieu d'origine;
— la Résidence dont fait partie ce lieu d'origine;
— une brève description;
— l'endroit où se trouvait le document à l'époque où la liste a été établie;
— une bibliographie sommaire.

Elles ne mentionnent par contre ni la date européenne de l'inscription (même dans les quelques cas où celle-ci avait déjà été publiée)[1] ni le nom du souverain ou autre personnage responsable de l'inscription lorsqu'il est indiqué dans le document[2].

La première liste de Krom est précédée d'un tableau récapitulatif analogue à celui de Verbeek et indiquant le nombre d'inscriptions, réparties par résidences et par périodes de l'histoire de Java[3].

6. Pour Bali, Van Stein Callenfels a publié trois listes d'inscriptions dont la plus récente reproduit les données des deux listes précédentes avec des additions et des corrections[4]. Le nom du souverain est ici mentionné, mais il s'est malheureusement glissé plusieurs erreurs dans l'indication du *tithi* et du *pakṣa* et une disposition typographique défectueuse peut dans un certain cas (inscription de 905 Śaka) prêter à confusion ainsi que nous le ferons observer plus loin. Il existe enfin une liste spéciale, plus récente, pour les inscriptions en vieux balinais et qui est due au Docteur Goris[5].

7. Alors que les listes citées ci-dessus visaient à fournir un inventaire aussi complet que possible des documents datés, notre but a été différent et a consisté à donner en premier lieu un répertoire de toutes les inscriptions où la présence simultanée de données astronomiques et de données cycliques nous a permis de déterminer l'équivalent julien exact de la date originale. Ceci afin de fournir un cadre chronologique solide à l'histoire ancienne de l'Archipel. On trouvera donc dans cette liste non seulement les inscriptions où la réduction se fait sans difficulté

---

(1) [On en trouvera maintenant la liste dans *Études d'Épigraphie Indonésienne*, I, parue dans *BEFEO*, XLV, 3, n. 4, et 4, n. 1.]

(2) Dans les deux éditions du *Pararaton* (*VBG*, 49, fasc. 1, 213-218 et *VBG*, 62, 241-248), on trouve d'autre part une liste chronologique des événements connus pour la période 1144-1408 Śaka (soit 1222-1486 E.C.), où toutes les inscriptions de l'époque en question sont mentionnées conjointement avec des données d'origine diverse. Cette liste, extrêmement utile, aurait maintenant besoin d'être revisée.

(3) Il est intéressant de comparer les chiffres de ces Tableaux. Alors que Verbeek (en tenant compte des erreurs mentionnées à la page XVII de son ouvrage) signale un total de 234 épigraphes pour Java, Krom arrive vingt ans plus tard (liste de 1911) à 393 (compte tenu de l'*addendum* de la page 268 de son article). Les divers suppléments parus jusqu'en 1923 portèrent pour Java ce total à 463. Ce dernier chiffre devrait maintenant être fortement augmenté mais nous n'avons pas de données sous la main pour le préciser. Les totaux ci-dessus ne comprennent d'ailleurs pas les inscriptions non datées. Pour Bali la progression est encore plus frappante. Krom mentionnait en 1911 neuf inscriptions provenant de cette île. On en connaît maintenant une centaine, sans compter les documents non datés.

(4) Voir *OV*, 1924, 28-29. On trouvera les deux listes précédentes dans *OV*, 1920, 41 et 130-131.

(5) Voir *Djåwå*, 16, 1936, 88-89.

et où le résultat ne peut prêter à aucune contestation, mais encore celles où nous avons dû rétablir une donnée ruinée, illisible ou manquante, ou encore corriger une erreur du texte [1].

8. Nous avons par contre en principe éliminé :

a. Un nombre relativement grand de pierres provenant de monuments divers (pierres de caṇḍi, de statues et autres objets lithiques) qui ne fournissent qu'un millésime en chiffres ou en chronogramme sans aucun texte proprement dit. De tels documents sont importants pour l'histoire de l'Art puisqu'ils donnent la date d'érection du monument ou de fabrication de l'objet dont ils proviennent, mais ce n'était pas là l'objet de cette liste,

b. Les inscriptions plus ou moins longues si la date est constituée uniquement par un millésime et si aucun nom royal ne permet de rendre plus précis l'armature chronologique de l'histoire de l'Archipel [2].

c. Les inscriptions dont la date est trop ruinée pour permettre une réduction précise méritant confiance. Il est en général possible d'arriver à une datation approximative par la paléographie et le contexte, mais nous réservons l'étude de tels documents pour une autre occasion [3].

9. Les exceptions que l'on pourra constater aux directives énumérées ci-dessus se justifient à nos yeux par l'importance qu'un document peut présenter d'un point de vue historique ou paléographique et c'est ainsi qu'aux inscriptions où la présence des données du cycle des *wuku* nous a permis de déterminer la date julienne exacte, nous en avons ajouté d'autres où l'absence de ces données fait que la date ne présente pas toujours le même degré d'exactitude : les inscriptions en vieux balinais qui ne mentionnent en plus du quantième lunaire, que le *triwara* [4] ; certaines inscriptions de Java, de Bali ou de Soumatra qui ne mentionnent que le *saptawara* ou même uniquement l'âge de la lune [5], et enfin quelques documents qui ne donnent comme date qu'un millésime et pour lesquels nous avons une nouvelle interprétation à proposer ou qui sont encore inédits [6].

C'est donc en raison de leur importance historique que l'on trouvera dans la liste la stèle de Sañjaya et celle de Kalasan pour ne citer que ces deux exemples.

10. On pourrait nous objecter que si tous les documents ne présentent pas un intérêt historique au sens strict, toute inscription est importante au point de vue paléographique et qu'il aurait fallu en conséquence dresser une liste de tous les

---

[1] [Pour les détails, consulter maintenant *Études d'Épigraphie Indonésienne*, I (*EEI*) dans *BEFEO*, XLV, 1-41.]

[2] Par exemple les inscriptions du Çaṇḍi Sukuh qui ont d'ailleurs été étudiés par Mlle Martha Muuses dans *TBG*, 62, 1923, 496-514 et d'autres du même genre.

[3] Citons entre autres l'inscription de Śrī Manggala I (*OJO*, II). On ne trouvera pas non plus dans cette liste les inscriptions où le nom royal et quelquefois la liste des dignitaires permet une datation à quelques années près.

[4] Le *triwara* est le jour de la semaine de trois jours. C'est une semaine de marchés. [Voir maintenant *EEI*, I, 18-19.]

[5] Par exemple l'inscription de Wukiran de 784 Śaka, etc.

[6] Citons par exemple la stèle de Huwung (744 Śaka), le Ganésa de Kětanen (826 Śaka), etc. [La stèle de Huwung a depuis été publiée par De Casparis dans *PI*, I, 129 et nous avons donné dans *EEI*, I, 31 les raisons de notre nouvelle lecture du millésime de la borne de Layuwatang de 767 Saka.]

épigraphes datés quelle que soit leur nature. C'est exact mais le temps nous a manqué pour un travail de cette envergure et les circonstances nous ont même empêché d'étudier toutes les inscriptions possédant une valeur historique indéniable.

11. Il y a en effet un certain nombre de documents mentionnés dans la littérature épigraphique mais dont il n'existe à Djakarta ni estampage ni photographie alors que les originaux sont (où étaient encore il y a quelques années) *in situ*. Nous citerons en exemple la stèle de Wilang-Wilang mentionnée par Krom dans *HJG*², 263 et qu'il date de 1033 E.C. (955 Śaka). Or il n'y a de cette inscription au Service archéologique de Djakarta — pour autant que nous ayons pu le constater — ni estampage ni reproduction d'aucune sorte.

Goris cite d'autre part dans *OV*, 1928, 64 et 70 une inscription sur cuivre de 975 Śaka conservée au Musée de Surâkartâ. Aucune reproduction de ce document par ailleurs inédit ne se trouve non plus à Djakarta et il nous a donc été impossible d'en étudier la date.

Il en est de même de plusieurs inscriptions en vieux balinais citées par Goris dans sa liste [1]. L'absence de toute photographie de ces documents dont seul le millésime a été publié nous a interdit d'en préciser la date.

On voit donc que même si nous avions cherché à être complet, il nous aurait été impossible d'atteindre ce but.

12. Il y a enfin un certain nombre d'inscriptions que nous n'avons pas mentionnées dans notre liste pour des raisons d'un autre ordre : il s'agit de celles dont il nous a été impossible de déterminer la date julienne en dépit de la présence de tous les éléments calendériques nécessaires à la réduction. Nous étudierons en détail dans une autre étude la date de tous ces documents, — en grande majorité des copies tardives, — pour lesquels nous n'avons pu trouver de solution satisfaisante [2].

13. Nous avons enfin incorporé à cette liste — en raison de leur importance historique et bien qu'il ne s'agisse pas d'inscriptions — trois manuscrits dont l'équivalent julien a pu être calculé à l'aide de la méthode utilisée pour les documents épigraphiques. Il s'agit des dates de rédaction du *Wirāṭaparwwa*, du *Bhāratayuddha* et du *Nāgarakṛtāgama*.

14. Des recherches systématiques sur les dates des textes vieux javanais permettraient vraisemblablement d'opérer une première sélection dans les manuscrits existants et aideraient à établir leur valeur relative. Le temps nous a manqué pour terminer une telle enquête sur les dates publiées et nous y consacrerons un article spécial qui montrera en même temps la continuité existant entre le vieux calendrier javano-balinais et le calendrier balinais actuel [3].

15. Il arrive qu'une inscription remplisse plus d'une stèle et surtout plus d'une plaque de cuivre. Inversement on trouve quelquefois plusieurs inscriptions sur

(1) *Djåwå*, 16, 1936, 88-89. Il s'agit des numéros 1, 12, 14, 20, 21 et 24.

(2) Parmi les inscriptions originales qui se trouvent dans ce cas nous citerons les stèles de Trailokyapuri (*OJO*, XCII et XCIII).

(3) Nous avons, dans *EEI*, I, 37-41, discuté la date de trois copies de manuscrits : *Pararaton* B, *Nāgarakṛtāgama* et *Pararaton* I. On trouvera de plus à la page 4, fin de la note 1, la date du *Śuddhamala*.

une seule stèle ou même sur une seule plaque de cuivre. Comme nous n'avons étudié pour cette liste que la date presque toujours placée à Java au début de chaque document et n'occupant en tout cas que quelques lignes au maximum, nous n'avions pas à mentionner le premier cas.

Lorsque par contre plusieurs inscriptions sont gravées à la suite les unes des autres sur une seule pierre ou un seul cuivre (éventuellement sur une série de plaques), nous distinguons chaque document par une lettre majuscule. L'ordre alphabétique des lettres exprime dans ce cas en même temps un ordre chronologique. L'inscription de Hariñjing C par exemple, est postérieure à celle de Hariñjing B, laquelle à son tour est plus jeune que l'inscription de Hariñjing A, toutes trois se trouvant gravées sur une seule stèle.

16. Lorsque des inscriptions ont été trouvées au même endroit, elles ont déjà été distinguées dans la littérature épigraphique par certains auteurs — bien que d'une façon peu systématique, — à l'aide de chiffres romains, et c'est ce mode de désignation que nous avons adopté pour les distinguer les unes des autres. Dans ce cas, l'ordre des chiffres n'a pas forcément de valeur chronologique puisqu'il dépend d'autres facteurs, par exemple de l'ordre des découvertes. C'est ainsi que l'inscription de Randusari II est plus ancienne que celle de Randusari I et que Trâwulan II est également antérieur à Trâwulan I. Nous n'avons d'ailleurs pas conservé ces noms pour les raisons exposées aux paragraphes 18 et suivants.

17. Pour Bali, Van Stein Callenfels a, dans ses *Epigraphia Balica,* suivi une autre méthode. Il emploie en effet les lettres majuscules pour distinguer les différentes inscriptions trouvées ou conservées dans le même sanctuaire et réserve les chiffres romains pour les différentes chartes gravées à la suite les unes des autres sur une même série de plaques de cuivre. Le Docteur Goris, dans ses articles déjà cités plus haut, a suivi la même méthode. Afin de ne pas employer l'un à côté de l'autre deux systèmes différents de désignations, nous avons suivi pour les inscriptions balinaises la méthode déjà employée pour les inscriptions de Trâwulan et de Biluluk et nous avons donc dû modifier en conséquence le système de Van Stein Callenfels-Goris. Nous appelons par exemple inscription de Pakuwwan II A celle qui chez Goris est dénommée inscription de Manikliu B I, etc.

18. Jusqu'ici, les inscriptions ont en principe été désignées par le nom du lieu de leur découverte : lieu-dit, hameau, village, chef-lieu de district, province, etc., quelquefois aussi par celui du collectionneur chez lequel elles avaient fini par échouer! Mais ces désignations, surtout pour les documents découverts au cours du siècle dernier, avant qu'un service archéologique n'ait été créé, sont parfois extrêmement vagues, car lorsqu'on nous dit qu'une inscription a été trouvée dans telle ou telle Résidence, ou encore dans le centre ou dans l'est de Java, ce n'est pas plus précis que si l'on disait qu'un document a été trouvé en Bretagne ou dans le Midi de la France et il n'est évidemment pas question de système dans un pareil cas. D'ailleurs, même lorsque le lieu d'origine est connu avec précision, l'inscription est quelquefois désignée tantôt par le nom du lieu-dit ou du hameau où elle a été trouvée, tantôt par celui du *désa* (village) qui est la plus petite unité administrative reconnue [1] et dont le hameau ou le lieu-dit en question fait partie. Il arrive ainsi

[1] On en trouvera la liste dans W. F. Schoel, *Alphabetisch Register van de Administratieve- (Bestuurs-) en Adatrechtelijke Indeeling van Nederlandsch-Indië,* I. *Java en Madoera,* Batavia, 1931. Nous abrégeons en *Alph. Reg.*

souvent que la même inscription soit désignée pour cette raison par des noms différents. L'Inventaire [1] n'utilise en principe que la division en villages auxquels il accorde un numéro si des antiquités y ont été trouvées. Pour les documents découverts avant 1923, on devrait donc avoir en théorie un point de repère facile.

19. Mais la question se complique du fait que des inscriptions ayant été transportées du lieu de leur découverte au centre administratif, «Régence» ou «Résidence», selon l'intérêt que portait aux antiquités tel ou tel fonctionnaire javanais ou néerlandais ou encore tel collectionneur, il arrive que le nom de ce centre administratif est employé concurremment avec celui du lieu de la découverte. Dans ce cas l'inscription apparaît dans l'Inventaire sous deux ou trois numéros. Bien que des renvois facilitent l'identification, il y a là un manque certain d'unité.

20. Il y a enfin eu des remaniements dans la division administrative de Java : suppression d'une résidence par exemple et, surtout après la première guerre mondiale, nouveau groupement des terrains appartenant à un village de sorte que certains ont été scindés en deux et d'autres au contraire fondus en un seul, le tout accompagné de la suppression d'anciens noms et de la création de noms nouveaux d'une façon purement arbitraire, le résultat étant que les noms actuels ne correspondent pas toujours à ceux que l'on trouve dans l'Inventaire [2].

21. Cette multiplicité des désignations pour une même inscription a quelquefois provoqué des confusions, surtout lorsque le déchiffrement d'un millésime peu net a été fait par des personnes différentes travaillant indépendamment les unes des autres.

C'est ainsi que l'on trouve dans le Résumé chronologique publié dans le *Pararaton* une inscription de 1212 Śaka sur roc, de Añjuk dans l'île de Madoura et une autre inscription également sur roc de Mandigoroh à Madoura de 1242 Śaka [3]. Il s'agit en fait de la même inscription, la première lecture étant celle de Brandes et la seconde celle de la liste d'estampages publiée dans *OV*, 1919, 104 où le nom est d'ailleurs écrit Mandirogoh.

On verra plus loin d'autres exemples de telles confusions.

Par ailleurs cette manière de faire rend plus difficile l'identification des fragments d'une inscription, trouvés à plusieurs années de distance. Sauf erreur, on n'a jamais signalé que l'inscription de 855 Śaka publiée par Bosch dans *OV*, 1925, 50 est le début de *KO*, VI. L'emploi du toponyme Sumbut pour cette dernière aurait attiré immédiatement l'attention sur la relation existant entre les deux plaques [4].

22. Rouffaer, dans une liste des inscriptions du Musée de Djakarta [5], avait déjà cherché à déterminer le véritable lieu d'origine des inscriptions d'après les toponymes qu'elles mentionnent. Par ailleurs Krom, dans son *HJG*, a la plupart du temps désigné les inscriptions par le nom du terrain ou de la fondation dont il est question dans le texte qui en précise les devoirs et les privilèges.

---

(1) *ROD*, 1914, 1915 et 1923.

(2) Voir à ce sujet les très justes remarques de Bosch dans *OV*, 1923, 90-91.

(3) *Parar.*, 242 et *Parar.*, 243. Il est curieux de constater que l'Inventaire ne mentionne pas l'inscription sous son véritable millésime (1242) alors qu'il avait été publié quatre ans auparavant. C'est certainement le nouveau nom sous lequel l'inscription apparaît dans cette liste d'estampages qui en est la cause.

(4) Le dernier mot de la première plaque (*OV*, 1925, 50) ligne 6 n'est pas *i banu* mais nettement *imanu* qui se continue dans *KO*, VI, par *grahan*.

(5) *NBG*, 47, 1909, LXXVII-LXXXV.

Ce système nous semble de beaucoup préférable car l'inscription se trouve ainsi désignée par un nom qui lui est propre et qui ne prête pour ainsi dire jamais à confusion. C'est donc ce mode de désignation que nous avons adopté ici chaque fois qu'il nous a été possible de le faire.

23. Des difficultés se sont en effet présentées. Il arrive qu'un document mentionne plusieurs toponymes. Par exemple une fondation précise, ayant elle-même un nom de consécration — sanskrit en général —, se voit attribuer désormais des terrains de destination diverse : une rizière humide (*sawah*), une rizière sèche (*gaga*), un champ (*tĕgal*), un terrain cultivé(*kĕbuan*), un terrain en friche (*alas*), ayant chacun leur nom propre, et qui appartenaient jusqu'alors à un ou plusieurs villages dont le nom est donné, lesquels villages relevaient d'un *watak* (que l'on peut traduire provisoirement par « district ») qui possède aussi son propre nom. On peut de ce fait avoir à choisir entre cinq ou six toponymes.

Nous avons en règle générale dans de tels cas choisi le premier toponyme se présentant dans le texte, ou du moins le premier toponyme lisible et, pour donner plus d'individualité à chaque inscription, nous utilisons le nom d'un terrain, d'un champ, etc., de préférence à celui de la fondation à laquelle la charte les rattache, le nom de cette dernière apparaissant quelquefois dans plusieurs documents qui devraient, si on le choisissait, désigner un nombre relativement grand d'inscriptions. Pour la même raison nous préférons, le cas échéant, employer le nom d'un village plutôt que celui d'un *watak*. Mais dans de nombreux cas, c'est la lisibilité qui a déterminé le choix du nom que nous employons pour désigner une inscription.

24. Le manque de tout toponyme dans certaines inscriptions (il arrive aussi qu'il soit ruiné) nous a empêché d'appliquer ce système avec toute la rigueur désirable. On trouve donc encore quelques inscriptions désignées par le nom du village ou de la circonscription administrative où elles ont été trouvées, comme dans l'ancien système. Nous avons, pour les distinguer, placé de tels noms entre guillemets.

Dans de rares cas, nous avons utilisé, à défaut de toponyme, un nom de personne. Si donc il nous a été impossible de donner à tous les documents de la liste une dénomination entièrement satisfaisante, nous croyons cependant que la majorité des inscriptions se trouve maintenant dotée d'un « état civil » plus net, ce qui évitera les confusions qui se sont produites dans le passé.

25. Chaque fois que nous avons donné une nouvelle dénomination à une inscription, nous avons indiqué entre parenthèses le ou les noms sous lesquels on la trouve couramment désignée dans la littérature épigraphique, afin de faciliter les recherches et les références.

26. Un certain nombre d'inscriptions ne datent pas, sous la forme dans laquelle elles nous sont parvenues, de l'époque indiquée par le millésime du texte. Ce sont des copies. Nous avons déjà effleuré ailleurs la question des copies[1]. Sans vouloir entrer dans tous les détails disons ici que l'on peut distinguer deux groupes de copies : les « copies conformes » qui sont contemporaines de l'original ou plus jeunes tout au plus de quelques dizaines d'années et des copies postérieures de trois ou quatre siècles que nous appellerons ici des « copies tardives ». En fait, la grande majorité de ces dernières semble bien dater du règne de Hayam Wuruk (fin du xiiie et début du xive siècles Śaka), qui fit vérifier et au besoin rédiger à nouveau les

[1] [Voir maintenant *EEI*, I, 31-32.]

chartes des sanctuaires et fondations pieuses qu'il visita au cours du voyage dont le *Nāgarakṛtāgama* nous a conservé une si intéressante description. Deux de ces copies tardives nous donnent, en effet, la date à laquelle elles ont été faites : l'une est du règne de Hayam Wuruk et la seconde est antérieure de deux ans au début de son règne[1]. Et la plupart des autres sont dans une variété d'écriture qui date certainement de la même époque.

27. Ce qu'il importe de noter à propos de ces copies, c'est qu'elles nous donnent à de rares exceptions près le texte d'une charte sous une forme « modernisée ». Non seulement l'écriture est évidemment celle de l'époque de la copie et l'orthographe présente — en dehors des erreurs inévitables dans une copie — des graphies plus modernes que les chartes originales du VIIIe ou du IXe siècles Śaka mais, ce qui est plus important et a quelquefois dérouté les épigraphistes, les détails de la date et les titres royaux sont d'un style et présentent un luxe de détails qui tranchent nettement avec la grande sobriété des inscriptions originales antérieures au Xe siècle Śaka qui nous ont été conservées. Ces dernières ne donnent, en effet, jamais des indications astrologico-calendériques telles que *parwweśa, maṇḍala, rāśi*, etc., et sont dépourvues des longues énumérations d'épithètes exaltant la gloire du souverain. Il arrive en outre souvent que les listes des dignitaires, des témoins, etc., qui tiennent une si grande place dans les inscriptions anciennes, soient dans une telle copie inexistantes, ou présentent de graves fautes. Tout ceci s'explique si le graveur du temps de Hayam Wuruk n'a eu à sa disposition qu'un texte en partie illisible car certaines erreurs sont de l'ordre de celles que peut faire un déchiffreur moderne lorsqu'il cherche à interpréter un passage peu net. Dans certains cas, il est probable que des passages entiers (sinon tout le texte) ont été refaits de toutes pièces.

28. On peut se demander s'il n'y a pas, parmi les documents qui nous sont parvenus, des faux. La littérature épigraphique emploie souvent différents termes qui peuvent donner cette impression[2]. Il faut distinguer : qu'il y ait, parmi les copies, des faux au sens juridique du terme, est possible bien que nous n'ayons aucun moyen d'en être sûr. Et, lorsque les éléments d'une date antérieure de quatre siècles sont réductibles, c'est selon nous une preuve que le copiste a eu devant les yeux un document ancien, car il n'aurait pu inventer les différents éléments de la date de façon à ce qu'ils concordent. Ou bien il faudrait supposer que le falsificateur avait à sa disposition des Tables de Concordance s'étendant sur plusieurs siècles de l'année luni-solaire et du calendrier des *wuku*, analogues à celles que nous avons dû établir pour calculer les dates européennes. Une telle supposition n'est peut-être pas entièrement dénuée de sens, mais nous devons avouer qu'elle nous semble bien peu vraisemblable.

---

[1] Il s'agit de l'inscription de Kañcana (Bungur A) qui a été copiée probablement en 1289 Śaka (le millésime 1295 doit être corrigé) et de celle de Watukura de 824 Śaka qui a été copiée en 1270 Śaka.

[2] Elle emploie en effet souvent les termes « copie » (copie), « afschrift » (ampliation), « iteratie » (itération), « falsificaat » (faux), « inauthentiek » (inauthentique), « onecht » (apocryphe), sans que le sens précis que les auteurs attachaient à ces expressions ait jamais été expliqué clairement. Une fois cependant, Brandes donna la définition suivante du terme « onecht » (*NBG*, 36, 1898, 122 réimprimé dans l'introduction à *OJO*, LV) : « ...apocryphe, terme par lequel je voulais dire en premier lieu qu'elles [les inscriptions] ne dateraient pas — tout au moins dans la forme sous laquelle elles nous sont parvenues — de l'époque que les millésimes de ces documents indiquent comme moment de la promulgation ». Ce qui est en soit exact. Malgré cela, l'emploi des différentes qualifications citées plus haut, en particulier par ses successeurs, n'est guère clair.

29. Que par ailleurs le copiste, ne disposant que d'une vieille charte peu lisible, en ait profité pour insérer dans son texte plus de privilèges qu'il n'y en avait dans l'original, est possible aussi, mais ici encore, nous n'avons guère de moyen de le savoir et, du point de vue historique, cela importe peu. La recherche de telles falsifications du texte d'une inscription n'aurait d'intérêt que pour le cadastre si les anciennes chartes avaient encore de nos jours une valeur juridique, ce qui n'est pas le cas.

30. Il est encore possible (et c'est certainement arrivé dans certains cas) que le copiste, sans intention aucune de falsifier l'original, ait interprété un passage illisible tant bien que mal et à la lumière des habitudes de son temps, ce qui lui aura fait commettre des erreurs et des anachronismes [1]. Lorsqu'il y a trop d'erreurs, dans la date par exemple, celle-ci sera irréductible et c'est pourquoi presque toutes les dates irréductibles se trouvent dans des copies tardives [2]. Mais il se peut aussi que la date ait été correctement copiée et que d'autres parties du texte aient été mal interprétées. C'est croyons-nous ce qui est arrivé dans l'inscription de Kuṭi (*KO*, II) où les éléments de la date étant corrects, il nous semble impossible, comme Brandes le voulait, que l'inscription ait été fabriquée de toutes pièces à une date tardive [3]. Mais comme dans ce cas, le nom du souverain ne concorde pas avec ce qui a pu être reconstitué du cadre historique de Java, il est vraisemblable que le copiste a mal déchiffré le nom royal qu'il avait sous les yeux et aura cru y voir celui d'un souverain ayant régné une vingtaine d'années plus tard et qui avait peut-être laissé de son temps un souvenir plus durable. A une distance de cinq siècles, une telle erreur est compréhensible, si bonne qu'ait pu être la mémoire des «spécialistes» de l'histoire de Java, d'autant plus que leur premier souci n'était probablement pas de retenir une série de noms et d'années de règne [4].

31. Restent de véritables faux, c'est-à-dire des textes sur pierre ou sur plaques de cuivre fabriqués de toutes pièces dans un but commercial depuis que les collectionneurs et les Musées s'intéressent aux inscriptions indonésiennes, donc depuis Raffles environ. Ceci semble *a priori* plus plausible. Mais si l'on réfléchit au fait que le vieux javanais était déjà complètement oublié à Java à cette époque (il y a un peu plus d'une centaine d'années), on comprendra qu'il était impossible à quiconque de fabriquer *ex nihilo* un texte vieux javanais, et ce dans un alphabet dont la connaissance s'était également perdue. Le seul exemple de ce genre est une pierre qui a longtemps été au Jardin Botanique de Bogor (Buitenzorg), mais elle ne ressemble

[1] Par exemple la titulature que l'on trouve dans l'inscription de Kuṭi (762 Śaka) et celle de Kañcana (782 Śaka).

[2] Citons par exemple *OJO*, XXI dont le millésime est 820 Śaka. Il s'agit ici par exception d'une énorme stèle du genre des inscriptions royales de la période de Kadiri et qui diffère nettement des inscriptions connues de Balitung. L'écriture date du XVe siècle Śaka. Brandes emploie pour ce document le terme «itération». L'inscription de Pupus (*OJO*, LXV) forme un cas à part. Elle a une date complète (c'est à tort que la transcription de Brandes ne donne que quelques mots des lignes 1 et 2 car elles sont presque entièrement lisibles). Le style rappelle nettement les inscriptions de la fin du VIIIe et du début du IXe siècles Śaka. Comme cependant le nom du wuku s'y trouve indiqué, on pense à une date postérieure. L'écriture, anguleuse, est difficilement datable. Le millésime ne saurait en tout cas être 1022 Śaka et Stutterheim a certainement eu tort de partir de cette date pour l'article qu'il a consacré à ce document (*BKI*, 90, 1933, 282-287). Nous n'avons pu jusqu'ici trouver de solution satisfaisante pour l'interprétation de la date et nous en reparlerons ailleurs.

[3] Nous étudierons ailleurs les irrégularités que Brandes avait cru découvrir dans la date de cette inscription (voir *Parar.*, 112-117).

[4] Voir *Ep. Aunt.*, I.

guère aux anciennes stèles et n'a d'ailleurs pas été faite dans un but de supercherie : il s'agit d'une fantaisie de l'archéologue Friederich bravement datée de 1869.

En ce qui concerne des copies de documents existants, il n'y a qu'un seul exemple certain de connu : le collectionneur Dieduksman fit copier vers la fin du siècle dernier sur pierre et sur cuivre des fragments de l'inscription sanskrite de Kalasan. Les épigraphistes n'ont pas été dupes de la supercherie [1].

32. D'ailleurs, si un ancien document a été copié avec soin, il n'est pas entièrement dénué de valeur historique, en dépit des erreurs qu'il peut présenter. Il nous semble probable, par exemple, que l'inscription de Balitung de 832 Śaka est une copie moderne reproduisant l'« original » (qui était peut-être déjà une copie) et qui est en tout cas perdu. La date, après correction d'une erreur qui saute aux yeux, est réductible, ce qui prouve bien que le texte n'a pas été fabriqué à l'époque moderne [2]. Nous connaissons une autre plaque de cuivre dont le texte semble avoir été gravé il y a un siècle environ, avec beaucoup plus de soin d'ailleurs que l'inscription de Balitung que nous venons de citer. Il s'agit de la plaque de cuivre conservée à la Bibliothèque Nationale de Paris et qui nous semble être une copie moderne de celle du musée de Leiden (n° 3338) contenant exactement le même texte. En dépit des efforts du graveur pour reproduire exactement tous les signes de son modèle, certains détails trahissent une connaissance bien imparfaite de l'alphabet paléo-javanais [3].

33. Chaque fois qu'une copie est postérieure de plusieurs siècles à l'original (généralement perdu), nous l'indiquons dans notre liste par le mot « copie » placé à côté du nom de l'inscription. Nous n'avons par contre pas signalé les « copies conformes » contemporaines ou à peu près du document original qui est d'ailleurs quelquefois conservé, à moins qu'il y ait quelque intérêt à attirer l'attention sur ce détail, ce que nous faisons alors en note.

34. Pour les inscriptions balinaises, la question se pose différemment. Alors qu'à Java, les copies tardives ont modernisé la plupart du temps le style de l'original, les inscriptions balinaises les plus anciennes, dont il n'existe que des copies sur cuivre, semblent reproduire scrupuleusement le texte original. Il s'agit là non seulement du

---

[1] On peut voir cette pierre dans la photographie publiée dans *OV*, 1926, pl. 10.

[2] [Cf. maintenant une discussion de cette date dans *EEI*, I, 36-37.]

[3] La plaque de cuivre de la Bibliothèque Nationale de Paris porte le n° 225 du Fonds malayo-polynésien du Catalogue de Cabaton. Van Stein Callenfels en a donné une transcription dans *OV*, 1924, 27 (elle contient d'ailleurs quelques erreurs) et il a publié en même temps une photographie des deux faces. Nous ne pouvons songer à donner ici toutes les raisons qui nous portent à croire après un examen détaillé des deux plaques en 1948 que celle de Paris est une copie récente de celle de Leiden (n° 3338). Nous signalerons seulement que les erreurs de la plaque de Paris correspondent souvent à des caractères peu nets de celle de Leiden. L'interdépendance des deux plaques est d'ailleurs prouvée par le fait que les deux faces commencent et finissent par le même aksara dans les deux documents, ce qui n'arrive jamais dans les fragments d'inscriptions dont on possède plus d'un exemplaire. Par ailleurs une des fautes de celle de Leiden a été reproduite par celle de Paris (*wine* au lieu de *wineḥ* à la fin de la ligne 3 de 10 *b*) mais celle de Paris offre des bévues dont l'équivalent est inconnu dans les documents anciens même lorsque ce sont des copies : par exemple l'impossible *sang ibungḥ* au lieu du *sang ibuḥ* de la plaque de Leiden (10 *a*, ligne 6) et *-mila mui* (avec les signes pour *-u* et pour *-i* accolés tous deux au même askara) au lieu du *milu mi* de Leiden.

Van Naerssen qui a publié une transcription de la plaque de Leiden (*BK*, 1, 97, 1938, 501) s'est bien aperçu que celle-ci contient moins de fautes que celle de Paris. Il considère qu'elle est « pour cette raison peut-être plus originale que celle de Paris ». Nous croyons qu'on peut être nettement plus affirmatif.

style, mais aussi de l'orthographe et de différents détails de rédaction, lesquels ont varié avec les époques, et enfin par-dessus tout de la langue. Car, dans une série d'inscriptions se rapportant à un même sanctuaire et copiées à la suite les unes des autres sur une seule série de plaques, les plus anciennes sont en vieux balinais, alors que les plus nouvelles sont en vieux javanais. La date, la mention du centre administratif, la liste des dignitaires, etc., sont nettement plus archaïques dans les inscriptions les plus anciennes que dans les documents postérieurs. Ces copies, extrêmement soignées, ont donc très vraisemblablement toute la valeur d'originaux [1]. Seul le type d'écriture est évidemment celui de la plus jeune inscription d'une série. Il y a à Bali peu d'inscriptions peu soignées [2].

35. Nous allons maintenant donner quelques détails sur la composition de la liste elle-même.

Bien qu'il eût été intéressant de grouper toutes les inscriptions de l'Archipel dans un ordre chronologique strict quelle que soit leur provenance (en particulier pour faire ressortir les alternances de fréquence entre Java et Bali qui doivent correspondre à des fluctuations dans les rapports politiques entre les deux îles), il nous a semblé préférable ici de conserver un classement géographique. La classification par régions a, en effet, l'avantage de faire ressortir plus clairement les différents documents portant le même nom royal.

Dans une étude historique de toutes les données de quelque origine qu'elles soient — où les sources chinoises tiendraient une grande place et les sources arabes une place très honorable —, il serait préférable de ranger toutes les données touchant à l'Archipel Indonésien dans un ordre strictement chronologique, en une seule liste. Il faudrait d'ailleurs dans un tel cas tenir également compte des inscriptions dont la date, pour quelque raison que ce soit, peut être déterminée à quelques années près. Notre but étant ici plus modeste, nous avons choisi l'autre classement.

36. On trouvera donc sous A les inscriptions de Java, ce qui signifie ici celles qui proviennent du centre et de l'est de l'île. Il n'eût pas été souhaitable de séparer ces deux régions car si le centre politique a varié au cours de la période épigraphique, il n'y a aucune raison de croire qu'il y a jamais eu en même temps — du moins dans des périodes normales — deux pouvoirs administratifs égaux correspondant plus ou moins à ce que l'on appelle maintenant Java Central et Oriental, bien que le centre politique ait varié au cours de la période épigraphique. En période de révolte ou de renversement politique, il a évidemment pu en être autrement (par exemple au début du règne de Airlangga) [3]. La provenance des inscriptions du centre ou de l'est de Java étant à quelques exceptions près connue, nous l'avons indiquée.

37. Nous avons mis à la rubrique B le seul document daté avec précision qui ait été retrouvé en pays soundanais (c'est-à-dire dans la partie occidentale de Java). Ainsi

---

[1] Voir les planches qui accompagnent les *Epigraphia Balica* de Van Stein Callenfels. L'inscription de Simpat Bunut (*EB*, XVIII et pl. XXI) est certainement un original. Goris a pu la dater de 833 à 836 Śaka à l'aide de la liste des dignitaires.

[2] Un exemple net nous est fourni par l'inscription de Turuñan III (*EB*, IX). Si l'on compare les planches IX à XII avec les autres photographies qui reproduisent des copies soignées ou des inscriptions originales, la différence saute aux yeux.

[3] Cette question est encore controversée et ce n'est pas ici le lieu de la discuter. Nous en avons parlé dans *Ep. Aant.*, VIII.

que nous l'avons fait remarquer ailleurs [1], tout dans ce document est javanais : la langue, l'écriture, la titulature, les données calendériques et cycliques, mais il s'agit d'une charte concernant un sanctuaire soundanais. Les quelques autres inscriptions de cette région, qui sont en sanskrit ou en vieux soundanais, sont ou bien non datées, ou bien le millésime — en chiffres ou en chronogrammes — présente des dificultés d'interprétation qui devront être étudiées à part.

38. Nous mentionnons à la rubrique C la seule inscription connue de Madoura dont la date donne les éléments cycliques. Il faut d'ailleurs remarquer qu'à l'inverse de ce qui s'est passé pour le pays soundanais, il est pratiquemment certain que cette île n'a jamais formé une entité politique séparée et qu'elle a toujours été administrativement parlant une partie de Java. Nous n'avons pas à rechercher ici à quel point la suzeraineté de Java a été effective ou seulement nominale. La même question se pose pour tous les régimes féodaux dans quelque partie du monde que ce soit.

39. On trouvera sous D les inscriptions de Bali dont nous avons pu fixer la date européenne, soit d'une façon précise, soit avec une approximation de quelques jours.

Nous n'avons mentionné qu'une des quelque trente inscriptions de Jayapangus datées du même jour mais dont la rédaction diffère. Elles ne sont d'ailleurs pas toutes photographiées et ce n'est que dans une étude spéciale qu'il y aurait intérêt à les examiner en détail, en particulier au point de vue de la toponymie et des dignitaires [2]. Du point de vue historique, la mention d'une seule d'entre elles suffit.

40. Sous E on trouvera une liste des quelques inscriptions de Soumatra datées avec une certaine précision.

41. La *première colonne* donne le numéro d'ordre des inscriptions dans la présente liste. Cette numérotation est évidemment purement arbitraire et a pour seul but de faciliter les références.

42. La *deuxième colonne* indique en capitales le nom que nous avons choisi pour désigner chaque inscription selon les principes exposés plus haut (voir paragraphes 18 et suivants). On trouvera entre parenthèses les noms usuels jusqu'ici employés dans la littérature épigraphique pour autant qu'ils diffèrent de celui que nous avons adopté.

Nous conservons en principe la forme javanaise du texte lui-même, mais en normalisant éventuellement l'orthographe surtout dans le cas du *pĕpĕt* souvent omis en vieux javanais et encore aujourd'hui en balinais. On trouvera par exemple Tri Tĕpusan et Wanua Tĕngah au lieu de l'orthographe originale Tri Tpussan et Wanua Tangngah. La véritable prononciation se trouve ainsi indiquée d'une façon plus claire pour ceux qui ne connaissent pas les habitudes graphiques indonésiennes.

Nous suivons la transcription usuelle du vieux javanais [3] et transcrivons les toponymes ou autres mots des langues modernes suivant les mêmes règles, de sorte

---

(1) Voir *Ep. Aant.*, V.

(2) Van Stein Callenfels a étudié à ces points de vue les onze inscriptions de Jayapangus dont il avait alors connaissance dans *OV*, 1924, 31-35.

(3) A l'exception du ç que nous remplaçons par *ś*.

que l'orthographe de ces derniers mots diffère de celle qu'utilise l'indonésien moderne [1].

43. La *troisième colonne* donne une description aussi concise que possible de l'objet sur lequel se trouve l'inscription : stèle, plaque de cuivre, statue de déité, etc.

44. La *quatrième colonne* indique pour les inscriptions de Java la région de l'île (Centre ou Est abrégés en C et E) où l'inscription en question a été trouvée. Cette différenciation, si sommaire qu'elle soit, a cependant l'avantage de mettre en évidence ce détail souvent important. Pour ceux qui ne sont pas familiarisés avec la toponymie javanaise, les noms de lieu ne disent en effet que bien peu et il nous a été impossible de joindre à cet article une carte indiquant la situation exacte des toponymes utilisés [2]. Nous remarquerons seulement ici qu'après la période ancienne (jusqu'au milieu du IXe siècle Śaka) où les documents provenant du centre de Java sont en écrasante majorité, ceux-ci disparaissent à peu près entièrement pendant le reste de la période épigraphique pour faire place aux inscriptions de l'est de l'île. Les quelques exceptions sont tardives (XIVe siècle Śaka) et il s'agit non pas de chartes royales mais de courtes inscriptions de sanctuaires de montagne : Mĕrbabu, Lawu (inscriptions du Caṇḍi Sukuh et du Caṇḍi Cĕṭa, etc.) [3].

Une étude serrée de la topographie des inscriptions à l'aide des nombreux toponymes qu'elles mentionnent et dont un certain nombre a survécu jusqu'à l'époque actuelle reste encore à faire. Ce n'est que pour quelques inscriptions qu'elle a été amorcée [4].

45. La *cinquième colonne* indique la langue (éventuellement les langues) dans laquelle l'inscription a été rédigée [5].

46. Dans la *sixième colonne* on trouvera le numéro du document principal que nous avons pu consulter. Si l'original de l'inscription est au Musée de Djakarta, c'est la cote sous laquelle il est classé dans ce musée que nous avons indiquée car nous avons toujours eu recours aux originaux chaque fois que la chose était possible. « D » indique dans ce cas une stèle ou d'une manière générale un document sur pierre et « E » un document sur cuivre. Si nous n'avons eu à notre disposition qu'un estampage ou une photographie, nous indiquons le numéro de ces reproductions dans les collections d'estampages ou de photographies du Service archéologique de l'Indonésie. Il y a plusieurs séries de photographies distinguées par les lettres BG, OD et A [6]. Dans le cas où aucune photographie n'a été prise et où l'original nous a été inaccessible (soit qu'il ne se trouvait pas à Djakarta soit qu'il ait été perdu), nous avons dû nous contenter d'un fac-similé. Lorsqu'il n'y avait

---

(1) [Voir ce que nous avons dit à ce sujet dans *EEI*, I, 5, note 3.]

(2) En dehors de la carte mentionnée plus haut et publiée avec le livre de Verbeek, on trouve dans les deux petites cartes jointes à *HJG*² de Krom les sites archéologiques les plus importants de l'Archipel. Cf. également les deux dernières cartes de l'ouvrage de M. G. Coedès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, 1948.

(3) Sauf l'inscription du Mĕrbabu (1371 Śaka), nous ne les avons pas mentionnées dans cette liste.

(4) Voir par exemple Van Stein Callenfels dans *Bijdragen tot de Topographie van Java in de Middeleeuwen*, in *FBG*, II, 370-392. [Dans *PI*, I, De Casparis a consacré tout un chapitre à cet aspect des inscriptions étudiées dans son ouvrage (p. 134-192)].

(5) Les abréviations sont : V. B. = vieux balinais, V. J. = vieux javanais, V. M. = vieux malais, Skrt = sanskrit et Tam. = Tamoul.

(6) Nous ne mentionnons le cas échéant dans cette colonne que le numéro de l'estampage ou de la photographie où se trouve la date, à l'exclusion des autres.

même pas de fac-similé à notre disposition, nous renvoyons à la publication où la date en question a été publiée et qui a servi de base à notre réduction.

Pour les inscriptions provenant de Bali, à côté de la série OD du Service archéologique, de nombreuses inscriptions sur cuivre ont été photographiées par les soins de M. Caron alors Résident de Bali et Lombok. Malheureusement les photographies furent prises sans tenir compte des plaques qui appartenaient à une seule et même inscription. C'est le Dr Goris qui prit sur lui la tâche ingrate de trier les quelque cent cinquante photographies ainsi faites[1]. Un certain nombre d'entre elles ont été classées dans la série A du Service archéologique. Nous attribuons dans notre liste à celles restées sans cote l'indice CA (représentant le nom de M. Caron) avec le numéro indiqué sur les épreuves et qui se rapporte alors à un seul côté de chaque plaque. Dans les photographies des séries OD et A au contraire, chaque épreuve reproduit trois ou quatre faces de plaques de cuivre qui sont ainsi désignées par le même numéro.

47. Dans la *septième colonne* nous donnons notre lecture du millésime.

Dans les cas où nous avons restitué un millésime devenu illisible en tout ou en partie, ou lorsque nous avons dû corriger celui de l'inscription, nous mettons entre crochets le ou les chiffres restitués ou corrigés afin de bien indiquer notre part d'interprétation personnelle. Un point d'interrogation devant le millésime attire l'attention sur une restitution que nous ne considérons pas comme entièrement certaine.

48. Dans la *huitième colonne* on trouvera les interprétations publiées jusqu'ici avec la référence précise des articles les contenant. Nous employons évidemment pour les inscriptions publiées par Cohen Stuart (*KO*) et les transcriptions de Brandes éditées par Krom (*OJO*) la numérotation en chiffres romains attribuée par l'éditeur à chaque document. A la suite de Goris, nous employons également une numérotation en chiffres romains des inscriptions de Bali publiées par Van Stein Callenfels (*EB*). Un seul chiffre romain peut englober dans ce dernier cas plusieurs inscriptions lorsque celles-ci sont gravées à la suite sur une seule série de plaques de cuivre[2]. Nous indiquons toujours de quelle inscription il s'agit.

On ne cherchera pas ici une bibliographie complète de chaque inscription. Nous nous sommes borné à indiquer les principaux articles où le millésime a été publié ou discuté.

Afin de gagner de la place, nous avons abrégé le plus possible les références en question, en particulier le nom des orientalistes ayant étudié les documents épigraphiques[3].

---

[1] Voir *TBG*, 81, 1941, 279-280.

[2] Ces chiffres ne se rapportent en effet qu'à chaque titre des *Epigraphia Balica* et n'ont par conséquent aucun rapport avec ceux qui sont employés pour distinguer les inscriptions désignées par le même toponyme.

[3] En voici la liste par ordre alphabétique :

Bo = Bosch; Br = Brandes; Cal = Van Stein Callenfels; Cas = De Casparis; Coe = Coedes; CS = Cohen Stuart; Go = Goris; Hoo = Hooykaas; Juy = Juynboll ; K = Kern; Kr = Krom; Mu = Musses; Na = Van Naerssen; Pl = Pleyte; Pur = Purbatjaraka; Ro = Van Ronkel; St = Stutterheim.

[Quant aux abréviations désignant les ouvrages et les périodiques, nous renvoyons maintenant à la liste publiée dans *EEI*, I, 1-2.]

49. Nous donnons dans la *neuvième colonne* la réduction de la date javanaise en ère chrétienne (E.C.). Il s'agit évidemment du style julien. Dans les rares cas où la date en question a déjà été publiée, nous l'indiquons en note.

La date européenne indiquée est d'une manière générale, celle du jour julien exact (et seul possible) correspondant à la date indonésienne de l'inscription [1]. Nous entendons par «jour» un jour en temps local javanais (JMT) commençant non pas à minuit comme le jour européen actuel, mais à l'aurore soit, en moyenne, à 6 heures du matin. L'heure locale est comptée au méridien correspondant à une avance de 7 h. 30 sur celui de Greenwich (GMT), ce qui était d'ailleurs l'heure officielle de Java avant la guerre du Pacifique et l'est redevenu maintenant. Nous avons préféré conserver la manière javano-balinaise de faire commencer les jours à l'aurore afin que le jour de la semaine de la date européenne soit le même que le *saptawara* de l'inscription. Pour citer un exemple particulièrement net, l'équivalent européen en temps local de Java (compté à la façon actuelle, c'est-à-dire avec des jours civils commençant à minuit) de l'inscription du parasol d'argent de 765 Śaka serait, strictement parlant, non pas le lundi 19 mars 843 EC, date que l'on trouvera dans notre liste, mais le 20 mars 843, l'éclipse ayant eu lieu en temps local entre minuit et 6 heures du matin. Mais le 20 mars est un mardi alors que cette inscription a justement pour but de commémorer le fait assez rare d'une éclipse de lune ayant lieu le jour de la lune (lundi, en sanskrit Soma, un des noms de la lune). C'est donc pour garder l'équivalence des jours de la semaine dans les deux computs que nous avons conservé le début du jour à l'aurore. Il est d'ailleurs assez rare que l'on ait besoin de tenir compte de tels détails, et nous donnons cet exemple afin de préciser les règles que nous avons suivies pour l'établissement de notre liste [2].

Cette détermination de l'équivalent exact de la date originale a pu être fait pour la grande majorité des inscriptions javanaises ainsi que pour les inscriptions de Bali ou des autres îles où la date est à la javanaise, c'est-à-dire lorsqu'elle donne, en plus de l'âge de la lune, les éléments du cycle de 210 jours.

En ce qui concerne les inscriptions en vieux balinais qui ne donnent en plus de la date luni-solaire que la désignation du *triwara* ainsi que celles de Soumatra et un certain nombre d'inscriptions javanaises et balinaises qui n'indiquent que le *saptawara* ou même se contentent du quantième lunaire — c'est le cas des inscriptions de Śrī Wijaya — il n'est pas toujours possible d'en déterminer la date européenne avec le même degré d'exactitude.

Il peut y avoir dans de tels cas une marge d'erreur de un ou deux jours et, lorsque la position exacte du mois intercalaire est inconnue, cette marge d'erreur peut atteindre un mois. Nous avons attiré l'attention sur un tel manque de précision par un astérisque placé après la date julienne. Tous les autres cas douteux dus à une correction apportée aux éléments calendériques sont indiqués par un point d'interrogation placé avant la date.

50. La *dixième colonne indique*, dans les cas où il est mentionné et lisible, le nom du souverain ou du haut dignitaire civil ou ecclésiastique qui est responsable de l'inscription S'il s'agit d'un souverain, nous écrivons en capitales le nom sous lequel il est normalement désigné dans la littérature épigraphique ou historique. Il n'y a en fait pas eu jusqu'à présent de règle fixe dans le choix du nom courant.

---

(1) [Voir *EEI*, I, où notre méthode de réduction est exposée en détail.]

(2) [On pourra se reporter maintenant pour ces détails à ce que nous avons dit dans *EEI* II, 49-50 à propos de la réduction des dates en ère de Sañjaya.]

Il s'agit tantôt du nom personnel (par exemple Pu Sindok), qui semble dans certains cas être distinct du nom de jeunesse (Dyaḥ Hayam Wuruk)[1], du nom d'apanage (Raka i Kayuwangi), ou du nom de sacre, *abhiṣeka,* qui peut être assez long. Il serait certainement souhaitable d'apporter quelque unité dans les désignations royales. Cependant, ces inconséquences s'expliquent par le fait que les différents noms en question ont été révélés aux chercheurs au fur et à mesure des découvertes des documents. Une reprise de la question n'aurait de sens que dans une étude historique détaillée des noms et de la titulature des souverains de Java et de Bali pour lesquels on a suffisamment de documents. Ce n'était pas notre tâche ici et il nous a paru plus simple de conserver les dénominations usuelles en attendant qu'une telle étude historique puisse se faire[2].

Lorsqu'il s'agit de personnages autres que les souverains, nous en avons donné le nom ou le titre *en italiques.* La détermination des souverains implique une prise de position dans une question qui n'est pas encore connue dans ses détails. Nous en avons touché deux mots ailleurs[3]. D'une manière générale, nous avons préféré ne considérer comme souverains que ceux dont on peut être absolument sûr qu'ils ont porté un titre royal : Sang Ratu ou Ratu dans la période la plus ancienne et Śri Mahārāja à partir de la fin du VIIIe siècle Śaka environ.

Dans la transcription des noms et titres cités dans cette colonne, nous avons transcrit scrupuleusement l'orthographe utilisée dans l'inscription sans aucune «normalisation»[4]. On ne s'étonnera donc pas des variantes sous lesquelles peut apparaître quelquefois un seul et même nom. Nous avons au besoin attiré en note l'attention sur certains détails de graphie.

---

(1) Il y a encore dès l'époque de Kaḍiri — sinon avant — un nom que nous serions tenté de désigner par «nom de chevalerie» caractérisé par l'épithète *pañji.* Tous ces détails n'ont pas encore fait l'objet d'une étude sérieuse.

(2) On ne sait pas toujours quels rois ou quels hauts dignitaires sont désignés par les noms posthumes que les inscriptions nous ont conservés. Le *Pararaton* a fourni un certain nombre d'équivalences pour la période de Majapahit. Pour la période ancienne il y a de nombreuses lacunes.

Ces noms posthumes désignent en fait le sanctuaire où les cendres du défunt étaient conservées. Ces cendres étaient l'objet d'un culte qui s'adressait en même temps à la principale statue du sanctuaire représentant un aspect de la Divinité sous les traits du souverain décédé, cette statue étant le symbole de l'état supra-humain auquel ce dernier avait accédé. Un tel culte assurait en même temps que la perpétuité de la Dynastie, la prospérité des vivants dont les souverains, ancêtres de la dynastie régnante, continuaient à assurer la protection comme de leur vivant. Il s'agit donc d'une forme particulière du Culte des Ancêtres dont un autre aspect — social et familial et non plus dynastique — est le Théâtre d'Ombres ou *Wayang* dont l'existence à date ancienne est certaine bien que les plus anciennes poupées existantes ne datent que d'un peu plus d'un siècle. A noter que l'habitude de faire un simulacre du mort est un usage pré-hindouiste qui s'est conservé par exemple chez les To-Raja du centre de Sélèbès.

(3) Voir *Ep. Aant.,* VI.

(4) Une seule exception : ayant suivi à Djakarta la transcription couramment employée alors, nous n'avons fait aucune distinction entre l'aksara représentant la nasale gutturale et l'*anuswāra* (ou *cĕcak*). Nous nous sommes aperçu depuis que l'emploi de *ng* dans les deux cas avait provoqué quelquefois des confusions. Kern, dans sa transcription de la face javanaise de la stèle de Pucangan, a rendu l'aksara par *ṅ* et le *cĕcak* par *ng*. Mais cette distinction n'a plus été observée plus tard. Il y a d'ailleurs d'autres détails de l'alphabet paléojavanais qui devraient être exprimés dans une transcription précise : l'emploi des formes initiales des voyelles par exemple et celui du *paten* (*wirāma*). Dans certains cas il est facile de déduire de la transcription l'orthographe originale. Dans d'autres c'est impossible. Nous espérons reprendre ailleurs cette question. N'ayant, en dehors des quelques photographies publiées, aucun document original à notre disposition, il ne nous a pas été possible de corriger nos notes sur ce point.

[Dans *PI,* I, De Casparis distingue à juste titre à la façon de Kern la gutturale nasale, transcrite *ṅ* du *cĕcak* (*anuswāra*) qu'il rend par *ng*.]

51. Rappelons pour terminer que cette liste est avant tout destinée à fournir un cadre historique solide que des données subséquentes devront compléter et préciser. Nous nous estimerons heureux si elle atteint ce but.

Djakarta, le 1er septembre 1947.

Nouvelle rédaction : Sài-gòn, octobre 1949-mars 1950.

Revision : Hà-nội, novembre-décembre 1951.

LISTE DES PRINCIPALES INSCRIPTIONS

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
						A. —
1	SAÑJAYA (Canggal)	Stèle commémorant l'érection d'un lingga.	C	Skrt	D 4	654
2	HAMPRAN [4] (Plumpungan)	Stèle	C	Skrt	est. 473	672

(1) [Pour la paléographie des chiffres; nous renvoyons ici une fois pour toutes au *Tableau comparatif des chiffres indonésiens*, donné en appendice après cette liste.]

(2) Cette inscription est le plus ancien document de Java qui soit daté avec une certaine précision (le *saptawara* est indiqué). Il est en écriture Pallawa-Grantha. Sa date julienne, calculée par M. Pt. Madhava Shastri Bhandari, a déjà été publiée par le Dr B. Ch. Chhabra dans *Expansion of Indo-Aryan Culture during the Pallava Rule* dans *JASB-Letters*, I, 1935, 35. Notre calcul, fait d'un point de vue javanais, donne le même résultat.

(3) Le nom du père de Sañjaya, Sĕna (sanskritisé en Sanna) prouve bien qu'il s'agit d'un Indonésien hindouisé et non d'un Hindou immigré. Sañjaya est le même que le Raka i Matarām Sang Ratu Sañjaya mentionné en tête de la liste royale de l'inscription de Mantyasih I de 829 Śaka. Voir plus loin à cette date. [A propos de l'ère qui porte le nom de Sañjaya, cf. maintenant *EEI*, II dans *BEFEO*, XLV, 42-63.]

(4) [De Casparis considère que Hampra- est la sanskritisation du toponyme javanais Hampran attesté dans d'autres inscriptions de la même région (*PO*, I, 8 et 11, n. 1). Il a certainement raison et c'est donc la forme originale que nous choisissons au lieu de «Plumpungan» ou de Hampragrāma.]

(5) Ce document est le plus ancien texte daté en écriture paléo-javanaise dite de Java Central et nettement distincte du type Pallawa-Grantha employé sur la stèle de Sañjaya.

On ne peut que déplorer le manque d'intérêt qui a été le lot de cette inscription. Elle contient dans sa partie centrale une strophe en sanskrit dans le mètre *sragdharā* dont chaque *pāda* remplit exactement une ligne. Nous ne croyons pas que l'on ait fait remarquer que l'inscription de Kañjuruhan (postérieure de dix ans), bien que provenant de l'Est de l'île, est écrite dans une variété d'écriture, par ailleurs typique du Centre de Java. Les formes de cette dernière, aux caractères petits, sont assez sobres. Il en est tout autrement de l'inscription de Plumpungan où les caractères, relativement grands, ont des boucles qui semblent avoir été exagérées dans un souci d'ornementation. En particulier dans le cas des *cakra* (*-r-* précédées d'une consonne) et des *tarung* (*-ā* longs) : par exemple *śā* et *grā* au troisième *pāda*. Ces derniers ont une forme archaïque, où le signe vocalique part du haut de l'aksara, descend à droite du caractère nettement au-dessous de la ligne et se termine par une petite boucle tournée vers la droite qui rappelle le signe pour la voyelle *-u* (*suku*), ce qui a, dans d'autres inscriptions, provoqué des erreurs de lecture. La différence cependant est très nette : le *suku* part du pied de l'aksara et non, comme ce signe, de sa partie supérieure. On trouve un *-ā* long analogue en écriture Pallawa Grantha dans l'inscription de Jambu (*POD*, pl. 30), par exemple au début du deuxième *pāda* dans le *nā-* de *-nāmnā* et, à la fin du même *pāda*, dans *warmmo*, mais la boucle finale est ici tournée vers la gauche. Dans celle de Kĕbon Kopi (*POD*, pl. 33) on trouve deux *tā-* et un *-bhā-* de ce type. Par ailleurs, la variété anguleuse, typique de l'écriture de Java oriental à partir du premier quart du IXe siècle Śaka est représentée à une date beaucoup plus ancienne par un caractère d'une inscription hélas trop courte publiée par Stutterheim dans ses *Oudheidkundige Aanteekeningen*, no XLVI (*BKI*, 95, 1937, 397-401 avec une photographie) dont les autres aksara sont du type de Java Central. Certains détails du seul mot dont se compose l'inscription *parwwateśwara* prouvent qu'elle est très ancienne. Stutterheim proposait de la placer entre 600 et 760, en tout cas avant cette dernière date. Soit, en ère Śaka, de 525 à 680 environ. Le manque de matériaux de comparaison ne permet pas de trop préciser. Le point important est que ces variétés d'écriture, malgré des analogies inévitables, sont nettement séparées du type

DATÉES DE L'INDONÉSIE (1)

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
JAVA		
654 K, *KVG*, 120 (trad. également réimprimée dans *ROC*, 1911, 248)	6–x–732 (2)	Narapati (et aussi Rājā) ŚRĪ SAÑJAYA (3)
– Inédite (5)	? 24–vii–750	?

Pallawa, ce qui nous porte à croire que si l'écriture paléo-javanaise (quelquefois appelée «kawi», terme dont l'emploi n'est pas à recommander), dérive de l'écriture Pallawa-Grantha (ce qui n'est pas prouvé), elle a dû s'en différencier à une époque ancienne et aura mené dès lors une existence indépendance de cette dernière. Il est en tout cas impossible de concevoir l'écriture de l'inscription rupestre *parwwateśwara*, celle de l'inscription de Plumpungan ou celle de la stèle de Kañjuruhan comme dérivant de l'alphabet usité pour la stèle de Sañjaya. De telles différences ne sauraient apparaître en si peu de temps : Sañjaya 654, Plumpungan 672 et Kañjuruhan 682 Śaka. C'est là le point important à établir.

Le calcul de la date précise de cette inscription, dont les éléments se présentent d'une façon tout à fait anormale comparé aux autres inscriptions de Java, exige une étude spéciale que nous réservons pour une autre occasion. C'est pourquoi nous ne donnons ici que sous toutes réserves le mois et le quantième, le millésime EC étant en tous cas certain.

Du point de vue paléographique, il faut noter que le 7 semble dépourvu de la courbe ou boucle suscrite que l'on rencontre toujours sur ce chiffre. Mais comme nous n'avons pu consulter qu'un estampagne, on ne saurait être trop prudent avant d'affirmer quoi que ce soit.

[Cette inscription vient d'être publiée par De Casparis dans *PI*, I, 9. Cet auteur lit le millésime 674 Śaka, ce que nous considérons comme impossible étant donné l'analogie indéniable qu'il y a entre le chiffre des unités de cette inscription et celui de l'inscription de Kañjuruhan (Dinâyâ). Cf. pour ce dernier millésime la photographie très nette dans *BEFEO*, XXX, 1930, pl. VII *d*. Par ailleurs, la question de la date de Hampran, qui diffère tant de celle des autres inscriptions de Java, ne saurait être résolue aussi facilement que De Casparis semble le croire dans *PI*, 1, 3. Le «5e» mois n'est pas automatiquement Śrāwaṇa, car, lorsqu'à Java des chiffres sont employés pour les mois, il ne s'agit pas du rang de la lunaison après le changement de millésime Śaka, mais d'une numérotation qui est peut-être antérieure à l'introduction du comput luni-solaire et qui, en tout cas, en est entièrement indépendante (cf. à ce sujet *EEI*, I, 11-12). Nous lisons d'autre part le chiffre en question, non pas 5 mais 4, valeur qui pour nous ne fait aucun doute. Enfin, le nombre «21» fait penser à un comput solaire, par ailleurs inconnu à Java (il semble avoir existé — au moins à une date beaucoup récente — à Sélèbès en pays bugi) et, étant donné la différence que le chiffre des dizaines de ce nombre présente avec le 2 du millésime, il nous semble certain en fin de compte — nous avons nous-même hésité longtemps à ce sujet — que l'on a affaire, non à une variante du chiffre 2, mais à une forme quelque peu aberrante ou archaïque du chiffre 3 dont nous citerons d'autres exemples en étudiant la date en détail. Une lecture 31 pour le quantième (il en est de même pour 21 d'ailleurs), n'est possible que dans un comput solaire. Lorsque nous avons transcrit la date à Djakarta en 1947, nous n'avons rien pu distinguer de certain sur l'estampage à la fin de la ligne 1 après les chiffres. De Casparis considère comme certain *-rawāra* qu'il complète d'après la place disponible en *anggarawāra*. Si ce *saptawara* était assuré, on aurait un point d'appui pour calculer la date d'une façon plus précise. Mais il ne faut pas oublier que la langue de l'inscription étant le sanskrit, le *saptawara* peut avoir été exprimé au moyen d'un des nombreux synonymes qui existent dans cette langue pour les jours de la semaine et une restitution en *anggarawāra* ne va plus du tout de soi, bien qu'elle soit évidemment possible. Nous reprendrons toutes ces questions en détail dans un autre article.]

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
3	KAÑJURUHAN [1] (Dinâyâ I)	Stèle de fondation d'un Temple d'Agastya.	E	Skrt	D 113	682
4	KALASAN	Stèle de fondation d'un Temple de Tārā.	C	Skrt	D 147	700

[1] C'est De Casparis qui a déchiffré le premier le toponyme Kañjuruhan (*TBG*, 81, 1941, 500). Cette lecture est certainement correcte et nous l'adoptons donc pour désigner l'inscription. L'identification qu'il propose de nom avec le hameau actuel Kĕjuron (p. 511) est très plausible. Mais nous ne pouvons accepter sa seconde hypothèse où il voit en même temps dans Kañjuruhan une autre forme de Kanuruhan (p. 512). Ce dernier toponyme est attesté déjà antérieurement à l'inscription qu'il mentionne de 865 Śaka (p. 513). Cette dernière étant d'ailleurs une copie de la période de Majapahit, très remaniée, son témoignage ne saurait avoir beaucoup de poids. On trouve Kanuruhan dès 827 Śaka (inscription de Kubukubu inédite qui est, sinon un original, du moins une copie conforme comme nous l'expliquerons plus loin) et aussi dans l'inscription de Sugih Manek de 837 Śaka. A notre avis, les deux hypothèses s'excluent et il serait bien invraisemblable qu'un Kanuruhan du IXe Śaka ait pu devenir en langue moderne Kĕjuron (il faudrait alors normalement Kĕnuron). L'équivalence *ñj* = *n* nous paraît inacceptable. Il nous semble certain que Kĕjuron vient en ligne droite de Kañjuruhan, la disparition de la nasale précédant la palatale pouvant s'expliquer par l'affaiblissement de la première syllabe qui a aussi fait passer *a* à *ĕ*. Il y aurait lieu de voir sur place si Kĕjuron n'a pas un doublet Kĕñjuron, la nasalisation interne étant un phénomène assez instable.

[2] Le texte original de la date présente une ambiguïté qui fait que l'on peut hésiter entre 1 *śukla* et 1 *kṛṣṇa*. De Casparis (*TBG*, 81, 1941, 501) a traduit ce passage en laissant subsister cette ambiguïté. Mais, dans son commentaire (p. 506), il interprète le *dhruwe* comme se rapportant à *pakṣasandhau* et désignant une jonction « forte » des pakṣa par opposition à une autre jonction qui serait « faible ». Il considère que la jonction forte doit être celle du passage d'un mois à l'autre, ce qui revient à interpréter 1 *śukla*.

Nous croyons pour notre part que l'expression *pakṣasandhau* ne peut se rapporter qu'au passage de la quinzaine claire à la quinzaine sombre qui seul peut être appelé *sandhi* « jonction », « liaison », le passage d'un mois à l'autre méritant moins bien cette dénomination puisqu'il y a plutôt scission par suite de la lune sombre (*tilĕm* en vieux javanais). C'est pourquoi nous choisissons 1 *kṛṣṇa*. Nous sommes parfaitement d'accord avec De Casparis pour ne pas voir dans le *dhruwe* du texte une référence à l'Étoile Polaire, mais non pour la raison qu'il donne. En effet, si cette interprétation est à rejeter, ce n'est pas parce que l'Étoile Polaire est toujours au ciel à la même place, mais parce qu'elle est à Java invisible. Dinâyâ est à près de 8° de latitude Sud!

Au lieu de considérer ce *dhruwe* comme un qualificatif de *pakṣasandhau*, nous préférons y voir la mention du *yoga* de ce nom, le mot *yoga* lui-même ayant dû être omis pour les besoins du mètre.

[3] Cf. à ce sujet *Ep. Aant.*, VIII dans *TBG*, 83, 1949. Dans cet article (p. 25) nous avons émis des doutes sur la justesse de la traduction de *puram* par « rijk » (royaume ou état). En fait, De Casparis avait lui-même attiré l'attention sur ce détail (*TBG*, 81, 1941, 503). Il semble bien que *pura* et *puri* soient employés dans le même sens. En vieux javanais pas plus qu'en javanais moderne, il n'y a de distinction entre les deux mots. A Bali par contre, on fait actuellement une distinction très nette entre *puri* qui désigne la demeure d'un noble, un « palais », et *pura* qui signifie un « temple ». Il faut dire qu'à l'origine les temples sont le lieu où reposent les rois décédés dont le culte assure la stabilité de la dynastie et, partant, la prospérité du royaume. Ils sont donc en un certain sens une demeure. Nous ne pouvons décider si *puri* a dans cette inscription un sens différent de *pura*, mais il est certain qu'il est plus prudent de lui attribuer le sens du vieux javanais *kadatuan*. Signalons que le javanais moderne connaît deux formes provenant de ce mot *kadatuan* : l'une proprement javanaise, *kraton* ou *kĕraton* qui désigne l'ensemble du palais du souverain, alors que la forme phonétiquement plus archaïque *kĕdaton* a un sens spécialisé et signifie la partie intérieure du palais réservée au souverain et où, en dehors de sa famille proche, seule les femmes le servant ont le droit d'entrer (cette distinction n'est pas donnée dans le dic-

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
682 Bo, *TBG*, 57, 1916, 415 Bo, *TBG*, 64, 1925, 229 Cas, *TBG*, 81, 1941, 501	28–XI–760 (2)	*Gajayāna* sans titre royal. Le père de ce dernier, Narapati DEWASINGHA, est mentionné dans l'inscription (3).
701 Br, *TBG*, 31, 1886, 248 700 Bhandarkar, *JBBr RAS*, XVII, 3 700 Bo, *TBG*, 68, 1928, 61	du 4–III–778 au 22–III–779	Mahārāja Dyāḥ Pañcapaṇa Kariyāna PAṆAṂKARAṆAḤ (4)

tionnaire de Pigeaud). Un terme synonyme à certains égards est *dal°m* qui signifie littéralement «intérieur». Cf. le titre «Sêkar Kədaton» que l'on pourrait traduire approximativement par «fleur du gynécée» et qui désigne la fille aînée du souverain.

Il faut d'ailleurs ne pas perdre de vue que dans le vieux mot *kaḍatuan*, l'idée de «royaume» se trouve également comprise. Il désigne, en effet, avant tout le palais où demeure le souverain ainsi que la majesté royale qui en émane et, de là, tout le territoire jusqu'où s'étend cette majesté souveraine qui consiste particulièrement en «protection» et est souvent comparée à un parasol *catra*.

Signalons en passant qu'à la ligne 10 du texte de l'inscription, il faut lire selon nous *walahājiriḍyaḥ* avec un *ḍ* et non comme De Casparis a transcrit ce mot, avec un *dh*. Le signe pour *ḍ* est très visible et diffère nettement du *dh* de *dhruwe* (ligne 15). D'autre part, à la ligne 16, il nous est impossible de lire *sapauraiḥ*. Nous avons vérifié en 1947 sur la pierre et nous lisons *sahoraiḥ*. Il suffit de comparer ce dernier mot avec le premier de la ligne 9 où il y a bien *pauraiḥ* pour se rendre compte de la différence. L'aksara en question est exactement le même (si l'on fait abstraction du *taling*) que le *hā* bien visible à la ligne 10, dans *walahājiriḍyaḥ*.

La présence de *hora* dans le sens d'astrologue qui ne semble pas exister en sanskrit «classique» (Böhtlingk ne le donne pas) est fort intéressante.

Enfin le *y* de *ārdrākṣye* doit être supprimé.

(4) Ce personnage est le Śri Mahārāja Raka i Panangkaran de la liste royale de 829 Śaka. *Dyaḥ* est le titre javanais simplement incorporé au texte sanskrit. *Kariyāna* est la sanskritisation du titre javanais qui apparaît dans les inscriptions sous les formes *rakarayān*, *rakryān*, *rakai* et *rake* (= *raka i*) et quelques autres moins courantes, ces différentes formes ayant d'ailleurs la même valeur, pour autant qu'il est possible d'en juger par leur emploi épigraphique. Il y a d'autre part un rapport étymologique entre ces termes et le *Ḍang Karayan* de l'inscription en vieux malais publiée dans *OJO*, CV (*Ḍa-ng* = *Ra*). On peut aussi se demander si le titre balinais *paradayan* n'est pas de la même souche étymologique (le balinais *dayan* = javanais *rayan*).

Paṇaṃkaraṇa est également la sanskritisation d'un toponyme indonésien dont la forme originale nous a été conservée par la liste royale de 829 Śaka (voir plus loin l'inscription de Mantyasih I) et qui est *Panangkaran*. *Pañcapaṇa* par contre est bien sanskrit. Il importe en outre de remarquer que l'inscription mentionne trois hauts dignitaires javanais *Pangkur*, *Tawan* et *Tirip*, que l'on retrouve pendant toute la période épigraphique et dont le nom a été ici simplement sanskritisé par l'adjonction d'un *-a* à la fin : *Paṅkura*, *Tawāna*, *Tiripa*. Nouvel indice qu'il s'agit bien d'une société javanaise hindouisée et non d'une «colonie» d'Indiens émigrés à Java. Le nom de *Kālasa* est aussi la sanskritisation du toponyme local dont la forme moderne, *Kalasan* est dérivée de *alas* (avec préfixe *ka-* et suffixe *-an* indiquant un endroit pourvu de la chose exprimée par le radical). *Alas* signifie une forêt et probablement tout terrain non encore mis en culture.

Nous ne pouvons songer à faire dans cette note une étude des questions historiques soulevées par cette importante inscription. Nous nous contenterons de signaler certains détails que son examen paléographique nous a suggérés :

Le premier mot de la strophe 2 ne saurait être *āvarjya* (Bhandarkar dans *J. Bombay Br. RAS*, XVII, 1887-1889, II, 1) ni *āvarja* (Bosch dans *TBG*, 68, 1928, 58, l'article est suivi d'une bonne photographie d'estampage). Le second aksara est (sur la photographie du moins) très difficile à déterminer, mais pourrait être un *wa*. Quant au troisième, il nous est impossible d'y voir un *-r-* préconsonantique et l'aksara lui-même ne ressemble aucunement à un *ja*. Par contre le *-ya* souscrit nous semble certain et, à vrai dire, ce qui est encore net ne peut guère se lire autrement que *-tya*. Il suffit de comparer l'aksara en question avec la cinquième syllabe

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
5	«KĔLURAK»	Stèle de fondation d'un Temple de Mañjuśrī.	C	Skrt	D 44	704
6	HARIÑJING A (Sukābumi)[3]	Stèle (*copie*).............	E	V. J.	D 173	7[2]6[4]

de la première strophe (milieu de la ligne 1) pour s'apercevoir que le tracé est le même, sauf qu'il est plus petit. A noter que le schéma métrique du mot — — ᴗ doit être conservé pour convenir au reste du *pāda* (le mètre est Udgāti). N'ayant la possibilité d'examiner ni la stèle elle-même ni un estampage, nous n'osons restituer ce mot, mais le point important est que la traduction de Bhandarkar (page 2) : «Having prevailed upon the great King Paṇaṁkaraṇa by... the Preceptor of King Śailendra...» et celle de Bosch (p. 60) : «Nadat de guru's van de Çailendra-vorst den Grootkoning dyaḥ Pancayaṇa (den rakryan) Paṇaṁkaraṇa overreed hadden...» (c'est-à-dire «Après que les guru du souverain Çailendra eurent persuadé le grand Roi...») sont injustifiées et que tout l'édifice des guru donnant des ordres au souverain javanais d'où l'on a déduit que Java était sous une domination étrangère, se trouve ainsi fortement ébranlé pour ne pas dire réduit à néant.

En effet cette interprétation de la strophe 2 a conduit le Prof. Bosch (p. 28) à considérer que l'érection du temple et de la statue de Tārā a eu lieu selon la strophe 3 sur «l'ordre catégorique» («kort en bondig») des guru ce qui suggère au lecteur qu'ils ne se sont guère occupé de l'avis du souverain javanais qu'ils avaient «persuadé» (une variété de *pĕrintah alus* avant la lettre?) selon la traduction adoptée pour la strophe 2.

C'est croyons-nous extraire plus de choses du texte que celui-ci n'en contient. La traduction de la strophe 2 étant certainement à rejeter, l'ordre (du ou) des guru dont il est indiscutablement question à la strophe 3 veut simplement dire que ceux-ci ont donné l'ordre d'exécution ce qui ne signifie pas qu'ils aient agi de leur propre chef.

Ceci nous amène à la strophe 4 où le Prof. Bosch traduit : «Op last (onder toezicht) van de ādeçaçastrins...» (c'est-à-dire «sur l'ordre [sous la surveillance] des ādeśaśastrin...») ce qui, sans être absolument inexact, est incomplet, car le texte a bien *ādeśaśastribhī rājñaḥ* ainsi d'ailleurs que Bosch lui-même a transcrit, tout comme Brandes et Bhandarkar. La traduction de Brandes : «Door (onder tœzicht van) de *ādeçaçastrin* van den vorst...» (c'est-à-dire : «Par les ādeśaśastrin du souverain...») est donc plus exacte car il y a bien *rājñaḥ* et non *ājñaḥ*, la chute de l'*r* de *-bhi* ayant provoqué l'allongement de la voyelle *-ī*.

Pour en revenir à la strophe 2, la clé du problème se trouve évidemment dans le premier mot. Seul un examen plus minutieux de l'original pourra peut-être restituer le verbe en question.

Au début de la strophe 8 la transcription de Brandes et de Bosch, *bhura*, ne convient pas paléographiquement parlant. Le petit trait transversal à gauche de l'*r* si c'en était un, serait placé bien trop bas et ne devrait pas toucher ce qui, dans ce cas, serait l'aksara précédent. *Bhura* ne voulant rien dire pour autant que nous sachions, c'est bien *bhū* qu'il faut lire, avec Bhandarkar, bien que l'aksara diffère sensiblement des autres *bhū* de cette inscription (lignes 11 et 14) par l'adjonction d'un trait vertical superfétatoire qui peut être considéré du même ordre que les variétés exagérément allongées de la voyelle *-e* que l'on trouve ici à côté de la forme courte qui est juste une petite boucle.

A la strophe 9 (début du 1er et du 2e *pāda*) il n'y a pas dans le texte *saṅ* mais *saṇ-* et il manque après cette syllabe une brève, le mètre se composant d'un schéma —ᴗ—ᴗ—ᴗ— quatre fois répété. L'inscription a d'ailleurs nettement une syllabe brève souscrite lue *ṇa* (*suṇṇa*) par Bhandarkar ce qui rétablit le mètre mais est paléographiquement impossible. Brandes avait vu là un *wirāma* qui n'y est certainement pas. Le caractère ne ressemble

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
704 Bo, *TBG*, 68, 1928, 21	? 26–IX–782[1]	*Kumāraghoṣa.* Le nom du souverain (Rājā) mentionné est INDRA[2].
706 Bo, *OV*, 1916, 148 709 Cal, *MKAW-L*, 78, 1934, B, 116 ?706 Cal, *MKAW-L*, 78, 1934, B, 116	25–III–804	*Bhagawanta Dhārī i Culanggi.*

à aucun des autres de l'inscription et nous n'osons le déterminer. (H. T. Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, éd. de 1873, II. *On Sanskrit and Prakrit Poetry*, 141, donne en note et avec un point d'interrogation, comme s'appelant Sumānikā le schéma de ce mètre en correction, semble-t-il, d'un autre qui n'est certainement pas à sa place dans ce groupe, puisqu'il ne comprend que cinq syllabes. De son côté, le *PW* donne sous le même mot deux schémas différents dont le premier correspond à celui de la strophe qui nous occupe. Le nom du mètre de cette strophe semble donc bien être Sumānikā.)

Dans cette même strophe 9 (de la ligne 10) il y a bien *patnibhiśca* comme Brandes avait lu et non *pattibhiśca*. En dehors du fait que *patti* ne convient guère quant au sens, il suffit de comparer sur la photographie le mot *dattā* (strophe 8 à la ligne 9) pour s'apercevoir qu'il n'est pas possible de lire *patti*. Ainsi que l'a fait remarquer Brandes (p. 259) la présence des épouses des hauts dignitaires est courante dans les inscriptions javanaises et puisqu'à côté de la forme normale *patnī*, il en existe une autre (plus rare il est vrai), qui est *patni*, il n'y a pas là de faute grammaticale (cf. Bosch, p. 61, n. 3). Quant au *sādhubhiḥ*, il est possible qu'il s'agisse de la seconde forme du féminin cité par le *PW* mais il se peut aussi que le mot se rapporte aux Pangkur, Tawan et Tirip (et leurs épouses) de sorte que la seconde «faute grammaticale» disparaît également.

A la dernière ligne de l'inscription, il faut supprimer dans la transcription Bosch les deux syllabes *-para-* entre *wihāra* et *pari*.

[Nous nous apercevons que De Casparis (*PI*, I, 136, n. 4) lit *saṅ ḍa paṅkurādibhiḥ* et donc *saṅ ḍa tiripādibhiḥ* et voit dans ce *ḍa* la particule honorifique javanaise. C'est certainement pour des raisons métriques qu'il aura été omis dans le cas des *saṅ tawānakādibhiḥ*. L'inscription de Kalasan ne présente pas d'autre exemple du *ḍa* mais on en trouve un dans celle de Kĕlurak (ligne 5, 2ᵉ syllabe de la strophe 5) et la forme est la même. On trouve cependant dans le *saṅḍa* de Kalasan un trait vertical descendant du haut de la ligne des caractères et venant toucher la lettre souscrite qui nous a gêné pour l'identification et qui est donc superflu de même que le trait analogue de la syllabe *bhū* que nous avons discuté plus haut. De Casparis a certainement trouvé la bonne solution et l'emploi de *ḍa* dans ce texte sanskrit correspond à celui des autres mots javanais relativement nombreux dans ce document.

(1) Nous étudierons à une autre occasion le passage où se trouvent les données nous ayant permis de proposer cette réduction de la date.

(2) La liste de 829 Śaka ne mentionne pas ce roi, à moins qu'il ne s'agisse d'un des noms du Śrī Mahārāja Raka i Panunggalan.

(3) Le Sukabumi où cette inscription a été trouvée n'est pas la ville bien connue de l'Ouest de Java, mais le nom d'une plantation de la région de Kaḍiri dans la partie orientale de l'île. Ce texte est une copie, faite quelque cent-vingt ans plus tard, en 843 Śaka (voir plus loin Hariñjing B), donc bien antérieurement à la période de Majapahit pendant laquelle ont été gravées la grande majorité des autres inscriptions marquées «copies» dans cette liste.

(4) La stèle porte indubitablement le millésime 706 (et non 709), mais les éléments cycliques exigent la correction proposée ici.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
7	GARUNG (Pĕngging)	Cuivre..................	C	V. J.	*OV*, 1928, 65	741 [1]
8	KAMALAGI [3] (Kuburan Caṇḍi)	Stèle..................	C	V. J.	est. 2720	743
9	HUWUNG (Nanggulan I)	Stèle..................	C	V. J.	D 19	744
10	KAYUMWUNGAN [5] (Karang Tĕngah)	Stèle..................	C	Skrt et V. J.	est. 113 et photo du moulage 1403/2994 de Leiden	7[4]6 [6]

(1) [De Casparis (*PI*, I, 121, n. 4) met en doute notre lecture 741 du millésime et préfère la lecture 751 (qui n'est d'ailleurs pas de Purbatjaraka, lequel lisait 861, avec un 8 douteux, mais de Goris). Peut-être que De Casparis a-t-il cru que nous n'étions pas nous-même certain de 741, parce que nous avons mis dans la liste royale à la fin de nos *Ep. Aant.* (*TBG*, 83, 1949, 25) un point d'interrogation devant ce millésime. En fait, nous n'avons employé ce point d'interrogation que parce qu'on ne peut être absolument certain que le Rakarayān i Garung de l'inscription en question est le même que le souverain (Śrī Mahārāja) de même titre qui apparaît dans la liste que l'inscription de 829 Śaka nous a conservée. On pourrait en effet théoriquement supposer qu'il s'agit d'un autre personnage ou encore du même personnage, mais alors avant son accession au trône. Nous n'avons pas trouvé dans les Archives du Service Archéologique le tirage sur papier dont parle De Casparis et nous ne pouvons donc discuter la paléographie du chiffre en question. Mais il est hors de doute que les éléments cycliques interdisent un millésime 751 Śaka et que la date julienne est bien le 21-III-819 EC. Le «crochet tourné vers la gauche» au-dessus du chiffre dont parle De Casparis doit par conséquent être dû à l'oxydation de la plaque.]

(2) Il est en fin de compte très probable que ce personnage est le Śrī Mahārāja Raka i Garung de la liste de 829 Śaka et nous avons très vraisemblablement péché par excès de prudence dans *Ep. Aant.*, VIII, 24 en faisant de trop grandes réserves sur ce point. Le mot *ājñā* employé dans cette inscription pour le Raka i Garung semble n'avoir été utilisé dans les inscriptions qu'en parlant des souverains et il signifie donc «ordre royal». Par ailleurs la date de 741 Śaka convient parfaitement au cadre historique connu. L'absence de tout titre royal — Sang Ratu ou Śrī Mahārāja — fait cependant que le doute reste permis.

(3) Le premier toponyme mentionné dans cette inscription paraît bien être Pihak précédé d'un aksara corrigé, lu *khi* par Goris, ce qui n'est guère satisfaisant. Nous croyons qu'il s'agit d'un *ri* regravé sur un caractère erroné. L'incertitude qui règne à ce sujet et l'impossibilité où nous sommes maintenant de consulter à nouveau l'estampage nous a fait choisir le toponyme suivant qui est net.

(4) Maintenant publiée par De Casparis dans *PI*, I, 129. Ce dernier ne sait trop que faire du *kṣema huwung*. Il est évident qu'il ne peut s'agir d'un équivalent de *śakawarṣātīta*. Le style télégraphique de cette inscription qui a aussi frappé De Casparis permet de supposer qu'aucune formule ne précède le millésime. Nous considérons qu'il faut lire *-k ṣema huwung*; le *-k* appartenant au mot précédent, rendu illisible par la brisure de la pierre. Ṣema n'est qu'une orthographe aberrante provenant en partie de ce que l'on pourrait appeler un «sandhi graphique» pour *sīmā*. C'est pourquoi nous avons interprété *huwung* comme étant un toponyme et que nous l'avons adopté pour désigner l'inscription.

Pour des exemples analogues de sandhi graphique, cf. les deux inscriptions de Wanua Tĕngah dont nous avons

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
861 Pur, *OV*, 1920, 136 751 Go, *OV*, 1928, 65 ?761 Go, *OV*, 1928, 65	21-III-819	*Rakarayān i Garung* [2].
753 Go, *TBG*, 70, 1930, 157	30-IV-821	*Sang Pamgĕt Wuga Pu Mangnĕb.*
– Inédite [4]	du 26-II-822 au 15-III-823	*Pamĕggat Niti.*
769 Br, *OJO*, IV 719 Bo, *TBG*, 70, 1930, 160	26-V-824	*Raka i ..... Pu Palar* [7]. Le nom du souverain qui semble n'apparaître que dans la partie sanskrite est Śrī .... SAMARATUNGGA [8].

publié les premières lignes dans *Ep. Aant.*, I, 4-5 et où l'inscription I a *manusuk ṣima* écrit avec l'aksara *kṣi* tandis que l'inscription II a *manusuk ṣema* écrit avec l'aksara *kṣe*. L'inscription a de Tulang Air I où l'on trouve *manusuk ṣema* a aussi utilisé l'aksara *kṣe*. Nous citerons plus loin un cas analogue dans une inscription de Sindok.

(5) Sur cette inscription, le nom semble être à première vue Kayumbrangan (c'est d'ailleurs ce que Brandes a transcrit). Nous n'avons plus actuellement à notre disposition qu'une photographie de l'estampage du moulage conservé au Musée de Leiden. En fait, ce qui ressemble à un *cakra* n'en a pas la forme normale et doit être un *suku* déformé par un défaut de la pierre. Ce même toponyme se retrouvant dans d'autres inscriptions (par exemple *OJO*, VI et *OJO*, XVII) sans ce prétendu *-r-*, nous avons choisi cette dernière forme, rendue certaine par la charte de Mantyasih de 829 Śaka, extrêmement bien soignée et bien conservée et dont l'interprétation ne prête à aucun doute. [De Casparis (*PI*, I, 40) transcrit également Kayumwungan.]

(6) C'est M. De Casparis, épigraphiste du Service archéologique de l'Indonésie, qui a le premier lu le millésime 746 dans le chronogramme de la partie sanskrite de l'inscription, ainsi que nous avons pu le constater dans un brouillon de déchiffrement que nous avons trouvé en reclassant les archives de ce Service en 1946. Le chiffre des dizaines de la partie en vieux javanais étant sur l'estampage trop ruiné et pratiquement illisible, c'est d'après les données calendériques que nous avons pu déterminer l'équivalent julien que nous donnons ici.

[De Casparis vient de publier une transcription complète de cette importante inscription dans *PI*, I, 38-41. Signalons que nous ne sommes pas d'accord avec cet auteur sur l'interprétation des chiffres des lignes 27 et 28 de l'inscription (*PI*, I, 40). Certains sont difficiles à lire sur notre photographie, mais il y a croyons-nous : *ha 2* (net), *ha 1 wha 1* (nets), *ha 6* (net), *ha 4* (peu net), *ha 2* (peu net), le total étant 15. Ce dernier nombre ne saurait être lu 16 car le chiffre des unités n'a absolument aucun rapport avec le 6 de la fin de la ligne 27. Si l'on ne tient pas compte de la courbe suscrite qui pourrait être due au mauvais état de la surface de la pierre, on devrait lire 14. Cette hypothèse nous semble peu probable et nous croyons qu'il s'agit bien de la courbe suscrite typique du 5 et nous lisons donc 15, total qui correspond d'ailleurs avec l'interprétation la plus probable des chiffres qui précèdent ce nombre.]

(7) Le toponyme perdu (il n'en reste que la dernière lettre *-n* ou *-r*) est probablement Patapān qui se retrouve à la dernière ligne du texte vieux-javanais.

(8) Brandes (*OJO*, IV) lisait *Samarottungga* ce qui est paléographiquement impossible. D'après ce que nous avons pu lire de la troisième ligne de l'estampage 113 de Djakarta (le fragment de la pierre qui y correspond est perdu) et la photographie du moulage de Leiden, il ne peut y avoir que *Samaratungga*. [De Casparis de son côté lit *Srīmān asau Samaratungga*.]

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
11	PU HAWANG GĔLIS [1] (Gāṇḍāsuli I)	Stèle....................	C	V. M.	Photo du moulage 1403/2993 de Leiden	749 [2]
12	KUṬI (Jāhā)	Cuivre (*copie*)............	E	V. J.	E 2	762
13	TRI TĔPUSAN I (Caṇḍi Pĕtung I)	Stèle....................	C	V. J.	D 107	764
14	TRI TĔPUSAN II (Caṇḍi Pĕtung II)	Stèle....................	C	V. J.	D 39	[7]64

(1) [Cette stèle ne fournissant aucun toponyme, nous lui avions d'abord conservé le nom du lieu où elle a été trouvé, Gāṇḍāsuli avec le chiffre romain I pour la distinguer de l'inscription rupestre de Gāṇḍāsuli II (*OJO*, CV). Maintenant que De Casparis a publié cette dernière sous le nom de Gāṇḍāsuli (voir *PI*, I, 50) sans mentionner la première, il est devenu nécessaire d'éviter une confusion possible entre les deux inscriptions.

N'ayant pas eu le temps d'étudier à Djakarta l'inscription II (*OJO*, CV), nous n'avions après notre départ de Java, que les deux transcriptions de Brandes pour lui trouver une désignation et nous avions alors le choix entre Ratnamaheśwara qui nous semble le nom «officiel» de la Fondation et Hyang Wintang qui fait penser au Wintang Mas d'un demi-siècle plus tard. De Casparis lit maintenant Sang Hyang Wintang, ce qui est plus satisfaisant. Afin d'éviter toute confusion, nous emploierons donc pour l'inscription de 749 Śaka le nom du donneur Ḍang Pu Hawang Gĕlis (Gāṇḍāsuli I) et pour celle que De Casparis vient de publier Sang Hyang Wintang (Gāṇḍāsuli II). Ajoutons qu'en dépit de l'interprétation ingénieuse que De Casparis donne de la première ligne de cette dernière, nous ne sommes pas convaincu que les mots en question renferment une date. Il faut cependant reconnaître que le millésime ainsi trouvé par De Casparis est assez proche de celui de l'inscription de Ḍang Pu Hawang Gĕlis, ce qui s'accorde avec le type d'écriture qui est le même dans les deux documents. Nous reprendrons cette question ailleurs.]

(2) C'est grâce à l'obligeance du Dr Pott, Conservateur du Musée d'Ethnographie de Leiden, que nous avons pu étudier cette inscription dont l'original semble perdu. Djakarta n'en possède aucune reproduction et le Musée de Leiden n'en a qu'un moulage fait sur un estampage. Nous avons surtout travaillé sur une photographie dudit moulage qui nous a permis de corriger et de compléter en partie la transcription de Brandes que l'on trouve dans *OJO*, III. La lecture du millésime est selon nous certaine et les interprétations de Brandes et de Goris s'expliquent par le fait que le chiffre des dizaines est abîmé et peu net. Ce qui reste des éléments cycliques rend la réduction certaine.

(3) Cette date julienne a déjà été publiée par Cohen Stuart dans *NBG*, 4, 1867, 143.

(4) Ces noms royaux sont ou incomplets ou incorrects. L'inscription n'a cependant pas été fabriquée de toutes pièces comme le voulait Brandes (*Para*, 116). Cf. aussi *Ep. Aant.*, I.

(5) [Cette inscription vient d'être publiée à nouveau par De Casparis dans *PI*, I, 74. A propos du millésime de cette inscription, De Casparis déclare certaine la lecture 764 Śaka «le même résultat que celui auquel est arrivé Damais pour des motifs qui ne sont pas indiqués» et renvoie à *TBG*, 83, 1949, 23. La réponse est bien simple. Ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, ces *Ep. Aant.* n'étaient dans notre esprit que des notes plus développées de notre Liste qui auraient normalement dû paraître en même temps qu'elle, d'où le manque de données sur la détermination des dates que nous réservions pour une autre occasion. On trouvera maintenant

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
769 Br, *OJO*, III 709 Go, *TBG*, 70, 1930, 160, n. 5	7–V–827	*Ḍang Pu Hawang Glis* et son épouse ....
762 CS, *KO*, II. Dans *Parar.*, 116, Br a dénié toute valeur à cette inscription	18–VII–840 [3]	Śrī Mahārāja Śrī Lokapala Hariwangśotunggadewanāmarājābhiṣeka [4].
796 Br, *OJO*, X [5]	11–XI–842	*Śrī Kahulunnan* [6].
806 Br, *OJO*, XVII [7]	11–XI–842	*Śrī Kahulunnan*.

dans *EEI*, I, tous les détails voulus sur la combinaison des arguments calendériques et paléographiques qui nous ont permis d'acquérir une certitude sur la valeur des chiffres paléo-javanais et, partant, de corriger plusieurs des lectures plus ou moins admises dans la littérature épigraphique. En ce qui concerne la date des inscriptions de Tri Tépusan, le millésime de l'inscription I est encore net sur la pierre car nous avons pu en faire un dessin que nous avons dans nos notes et la lecture ne peut faire aucun doute.

Les éléments cycliques enlèvent toute incertitude à ce sujet et nous ne pouvons partager l'opinion de De Casparis qui déclare (*PI*, I, 74) : «La forme des chiffres est ici nettement visible mais les difficultés se trouvent dans leur interprétation.» Selon nous, l'interprétation de ces chiffres *est absolument certaine*.

En ce qui concerne l'inscription II, le chiffre 4 est sur la pierre assez lisible, on peut deviner le 6 et le chiffre des centaines est complètement effacé. Les données calendériques ainsi que le début du texte étant les mêmes dans les deux stèles, on est naturellement amené à restituer un 7. Là encore les éléments cycliques enlèvent toute espèce de doute à ce sujet, car ils suffiraient à eux seuls pour restituer le millésime. Ce sont, nous le répétons, ces éléments cycliques si négligés jusqu'à présent qui nous ont donné la possibilité de lire sans erreur des chiffres de valeur jusqu'ici douteuse ou peu lisibles, et d'appliquer ensuite la valeur exacte ainsi obtenue des chiffres vieux-javanais aux inscriptions dépourvues de données cycliques. Dans nos premiers essais de réduction de dates, nous avons évidemment utilisé d'abord la lecture de Brandes et c'est ainsi que nous avons pu être certain que le 9 et les 6 qu'il lisait dans les deux inscriptions étaient faux. A propos de l'étrange pañcawara *Mitra* de l'inscription I que nous avons mentionné dans *EEI*, II, 56, De Casparis (*PI*, I, 76 sous 2), a certainement trouvé la bonne solution. Il s'agit donc d'un synonyme du mot *Wagai* qui a lui-même, selon *KBNW*, le sens de «compagnon de jeu, camarade».]

(4) Ce personnage, bien que de famille royale si l'on en juge pas son titre Śrī n'est pas un souverain. Voir *Ep. Aant.*, VIII. [Cf. maintenant De Casparis dans *PI*, I, 83-86.]

(7) On trouvera une nouvelle transcription de cette inscription dans *PI*, I, 86-87. De Casparis lit dans cette inscription le toponyme Tru i Tpussan. Dans nos notes nous ne trouvons que Tra–Tpussan (donc avec un *a* douteux). Nous n'avons pas eu à l'époque le temps d'étudier sérieusement le texte. De Casparis ne fait aucun commentaire sur cette différence entre les deux noms bien qu'il consacre un paragraphe à la forme Tru i Tpusan (*PI*, I, 152). Nous avons employé dans notre liste par souci de normalisation la forme Tri Tĕpusan d'après l'orthographe originale Tri Tpussan qui est nette sur l'inscription I et nous avons considéré la forme de l'inscription II comme une variante orthographique. Bien que la lecture de De Casparis fasse supposer qu'il y a plus qu'une simple variété d'orthographe, il nous semble plus simple de conserver la forme Tri Tépusan pour désigner les deux documents.]

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
15	Parasol à éclipse (Sucèn I)	Parasol en argent.........	C	V. J.	B 685 *a*	765
16	LAYUWATANG (Kadiluwih)	Borne..................	C	V. J.	D 141	767 [3]
17	TULANG AIR I (Caṇḍi Pèrot I)	Stèle..................	C	V. J.	D 7	772 [4]
18	TULANG AIR II (Caṇḍi Pèrot II)	Stèle..................	C	V. J.	D 80	772
19	WAYUKU (Ḍiyeng)	Stèle..................	C	V. J.	D 10	776 [6]
20	ŚIWAGĔRHA [7]	Stèle de fondation d'un Temple de Śiwa.	C	V. J. et Skrt	D 28	778 [8]
21	«RATU BÂKÂ» II	Stèle. Commémoration de l'érection d'un Tryambalingga.	C	Skrt	est. 2740	778

[1] La date julienne de cette inscription a déjà été publiée par Brandes dans *NBG*, 26, 1888, 117. On trouve une réimpression de cet article fort important dans *ROC*, 1911, 252.

[2] Cette inscription magnifiquement conservée, donne un bel exemple de l'écriture du Centre de Java à cette époque, aux formes arrondies et extrêmement élégantes. Il est fort regrettable que ce document n'ait jamais été photographié car une publication de son millésime, rendu certain par l'étude que Brandes avait fait des éléments cycliques, aurait évité probablement beaucoup d'interprétations ultérieures erronées, en particulier du chiffre 6. Il est d'ailleurs certains que si Brandes avait pu mettre la dernière main à ses transcriptions, il en aurait corrigé plusieurs millésimes. Cette inscription est croyons-nous le seul document de l'Archipel mentionnant la date d'une éclipse de Lune.

[3] [Nous avons donné les raisons de notre interprétation dans *EEI*, I, 31.]

[4] La prolongation de la base du chiffre en boucle vers le haut est probablement responsable de la lecture 5 de Brandes et de Goris. Le corps du chiffre n'a cependant aucun rapport avec un 4 et c'est bien un 2 qu'il faut lire.

[5] *Ratu* a, dans les plus anciennes inscriptions javanaises, la valeur de *Śrî Mahârâja*, titre sous lequel ce souverain est mentionné dans la liste de 829 Śaka. Cf. *Ep. Aant.*, VI.

[6] Pour la paléographie des chiffres, voir *OJO*, pl. 3. Cet ouvrage ne contient cependant pas de transcription du texte. On trouve celle-ci dans *KO*, XXV. [Voir maintenant une discussion détaillée de cette date dans *EEI*, I, 29-31.]

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
765 Br, *NBG*, 26, 1888, 21 (réimprimé *ROC*, 1911, 252)	19–III–843 [1]	*Ḍang Hyang Guru Mahā* [2].
878 Bo, *OV*, 1919, 87 878 Bo, *NBG*, 58, 1921, 52 797 Go, *OV*, 1929, 64	du 12–III–845 au 28–II–846	*Sang Layuwatang Pu Mananggung.*
773 Br, *Catal.*, 374 775 Br, *OJO*, VI 775 Go, *TBG*, 70, 1930, 161	15–VI–850	*Rakai Patapān Pu Manukū.* L'inscription mentionne aussi le souverain qui est le Ratu Rakai PIKATAN [5].
774 Br, *OJO*, VI 775 Go, *TBG*, 70, 1930, 161	15–VI–850	*Rakai Patapān Pu Manukū.* Mention du Ratu Rakai PIKATAN.
779 CS, *TBG*, 18, 1871, 108 ?779 CS, *KO*, XXV	16–III–854	*Rakai Sisair Pu Wirājā.*
778 Br, *Catal.*, 382	12–XI–856	L'abornement a été effectué par le *Samgat Wantil* accompagné du *Nayaka* et du *Sang Ngapatiḥ* [9].
778 St, *TBG*, 75, 1935, 443, n. 3	du 10–III–856 au 27–II–857	LOKAPĀLA ? [10].

(7) En dépit de son sens littéral, ce nom de Śiwagṛha semble bien être celui de la Fondation et non seulement celui du temple qui est aussi désigné dans l'inscription par l'expression Śiwālaya.

(8) Le millésime est ici en chronogramme *wualung gunung sang wiku*, ce qui est le plus ancien exemple connu dans une inscription en vieux javanais de ce qui s'appelle actuellement *cāndrā sĕngkālā* ou *sĕngkalan*.

(9) Jusqu'ici, seul le millésime de cette inscription qui compte une cinquantaine de lignes, a été publié. Elle présente, entre autres particularités, celle d'être entièrement en vers — fait à peu près unique pour un texte en vieux javanais. Elle donne de plus le quantième lunaire dans cette dernière langue, *sawĕlas* au lieu de l'usuel *ekādaśi*. [Cf. *EEI*, I, 13.] La strophe qui contient la date est dans le mètre appelé *Pṛthwī* en sanskrit et *Pṛthwītala* en javanais, soit quatre fois ⏑–⏑⏑⏑–⏑–|⏑⏑⏑–⏑––⏑–.

Ajoutons que la seconde face de cette stèle a contenu une inscription en écriture prénagari dont seule l'extrémité de chaque ligne (quelques aksara) est encore visible. Nous n'avons pas eu le temps de rechercher si cette face a contenu une date ou non. [Nous nous apercevons que De Casparis (*PI*, I, 31) déclare que l'inscription que nous appelons ici prénagari serait rédigée en une langue non identifiée, probablement du Sud de l'Inde. Signalons à ce propos qu'il y a encore une inscription javanaise bilingue de Java : la stèle de Wukiran (Pereng) de 784 Saka. A Soumatra, il y a plusieurs inscriptions bilingues encore inédites.]

(10) Il est possible, mais non certain, que le mot Lokapāla du texte soit une allusion au nom du souverain régnant. Voir à ce sujet *Ep. Aant.*, I.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT. utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
22	BULAI C [1] (Gunung Murya)	Cuivre..................	C	V. J.	photo OD 11859 [2]	782
23	KAÑCANA (BUNGUR A) (Gĕḍangan A)	Cuivre (*copie*)............	E	V. J.	Leiden 401/22	782
24	GUNUNG WULE [4] (Brahol)	Stèle..................	C	V. J.	D 74	783
25	TALAGA TAÑJUNG (Kali Beber)	Stèle..................	C	V. J.	D 20	783
26	WUKIRAN (Pereng) (Coll. Kläring)	Stèle..................	C	Skrt et V. J.	D 77	784

[1] Le toponyme Bulai est emprunté à l'inscription B dont la date est incomplète mais qui est antérieure d'au moins deux ans à l'inscription C (la date de l'inscription A est complètement perdue. À noter que Bulai n'est qu'une variante orthographique archaïsante du nom de l'inscription de 783 Śaka qui nous parle d'un Gunung Wule.

[2] C'est grâce à l'obligeance du propriétaire de cette inscription malheureusement fragmentaire, M. Van Orsoy de Flines, Conservateur de la section de Céramique Extrême-Orientale au Musée de Djakarta, que nous avons pu consulter, en dehors de la photographie, la plaque elle-même. Nous lui en adressons ici nos plus vifs remerciements.

[3] De même que dans l'inscription de Kuṭi (762 Śaka), la titulature est du temps de la copie (fin du XIIIe siècle Śaka). Il est cependant possible qu'il s'agisse du Raka i Kayuwangi. Cf. les deux inscriptions de Wanua Tĕngah de 785 Śaka et *Ep. Aant.*, I.

[4] Nous avons remarqué plus haut l'identité de ce nom avec celui de Bulai dans l'inscription de 782 Śaka. Ce Gunung Wule est, selon le texte de l'inscription, situé au *Ḍi Hyang* (l'actuel Ḍiyeng) qui est un des sites de Java les plus prometteurs au point de vue archéologique. On n'y a malheureusement jamais fait de fouilles systématiques.

[5] [Nous venons de nous apercevoir que Barth dans *ISCC*, 188 (continuation de la note 3 de la page 187), a réduit la date de cette inscription en se fondant sur la lecture 788 de Brandes et en supposant — gratuitement du reste — qu'il s'agissait d'une année courante. Il arrive ainsi au 4-1-866 E.C. qui est en effet un vendredi. Ce faisant, il n'a évidemment tenu aucun compte du *sadwara* et du *pañcawara* (il ne mentionne même pas leur existence) qui rendent son interprétation impossible. Le chiffre des unités, bien qu'abîmé et peu net, ressemble d'ailleurs à un 3 et non à un 8.]

[6] Dans son article du *TBG*, 18, 1871, 94-104, Cohen Stuart hésite (p. 95) entre 784 et 785 et, ayant utilisé les *Useful Tables* de Prinsep, trouve pour le 3 Māgha de 784 Śaka le dimanche 27 ou le lundi 28 décembre 862 E.C. Ayant constaté que, selon les mêmes Tables, le 3 Māgha 785 Śaka correspond au jeudi 16 ou au vendredi 17 décembre 863 E.C., il en conclut que la lecture 784 est préférable. Il remarque plus loin — à juste

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
— Inédite	27–III–860	?
782 K, *KVG*, VII, 32 ?872 Kr, *TBG*, 56, 1914, 483	31–X–860	Śrī Mahārāja Śrī Bhuwaneśwara Wiṣṇusakalatmakadigwijaya Parakramotunggadewa LOKAPĀLA lañcana [3].
788 Br, *NBG*, 27, 1889, 16	19–XII–861 [5]	?
783 Br, *OJO*, VII	5–I–862	*Pitāmaha i* . . . . . (nom effacé).
?784 CS, *TBG*, 18, 1871, 95 ?785 CS, *TBG*, 18, 1871, 95 784 CS, *KO*, XXIII 785 K, *KVG*, VI, 280 785 Kr, *BKI*, 75, 1919, 15 784 Pur, *Agastya*, 45 785 Pur, *Agastya*, 47	25–I–863 [6]	*Rake Walaing Pu Kumbhayoni Puyut Sang Ratu i Halu.* [Voir note [1] de la page suivante.]

titre — que le chiffre de l'inscription qui nous occupe «semble entièrement semblable» à celui des dizaines de l'inscription de 841 Śaka [Lintakan] où la lecture 4 est confirmée, non seulement par le jour de la semaine de 7 jours, mais aussi par celui des semaines de 5 et 6 jours, coïncidence qui ne se retrouve que tous les 210 jours «et qui peut donc être considérée comme une preuve assez certaine». Dans sa transcription (p. 96) il choisit donc 784 Śaka, lecture qu'il conserva dans *KO*, XXIII.

Krom. dans ses *Epigrafische Bijdragen* (*BKI*, 75, 1919, 15), à propos de l'interprétation astronomique par le Prof. Bosch de certains passages de cette inscription (que nous ne discuterons pas ici), cite la date julienne de Cohen Stuart (28-XII-862 E.C.) [ce qui correspond à 784 Śaka] et ajoute que «Brandes plus tard y reconnut 785». Kern lisait aussi 785. Krom oublie de mentionner le *saptawara* qui, s'il ne permet pas toujours de nous donner une certitude sur la réduction d'une date, suffit dans le cas qui nous occupe à rendre inacceptable la lecture 785 puisque le 3 śukla de Māgha correspond en 785 Śaka à un jeudi ou éventuellement un vendredi, ce qui est le maximum de distance d'un lundi que l'on puisse trouver. La date proposée par Cohen Stuart, bien qu'erronée, avait pour elle de correspondre à un lundi.

Une vérification directe est impossible car l'inscription ne donne pas les éléments du cycle des wuku, mais nous prouverons ailleurs que l'année 784 Śaka a dû être embolismique et, d'après ce que l'on sait de la façon dont l'embolisme était pratiqué à Java, l'intercalation nécessaire du 13ᵉ mois a certainement eu lieu bien avant Māgha. C'est donc la lunaison suivante dont la néoménie est le 23-I-863 E.C. qu'il faut choisir pour le mois de Māgha, ce qui donne le 25-I-863 pour la date de l'inscription. Il y a là une des preuves que le comput javanais, dès cette époque, était indépendant du comput indien, ce qui n'est pas sans intérêt pour une juste appréciation des conditions politiques du pays.

Pour en revenir à la forme du chiffre, il est curieux que la ressemblance qu'il présente en effet avec le chiffre des dizaines de l'inscription de Lintakan ait été totalement négligée par Kern et Brandes (qui n'ont jamais contesté la lecture 841 pour cette dernière) et que même Cohen Stuart n'ait pas constaté — ou du moins n'ait pas fait ressortir — la distinction fondamentale entre le 4 et le 5 qui est l'absence ou la présence d'une boucle suscrite nettement distincte du corps du chiffre bien qu'elle le touche parfois. Même un prolongement ornemental

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
27	WANUA TĔNGAH I (Caṇḍi Argâpurâ I)	Stèle..................	C	V. J.	D 81	785
28	WANUA TĔNGAH II (Caṇḍi Argâpurâ II)	Stèle..................	C	V. J.	est. 117	785
29	MANGULIHI A (Ḍiyeng fund. L)	Stèle..................	C	V. J.	est. 2102	786

de l'extrémité du corps du chiffre en forme de ligne courbe ou de boucle, ne suffit pas à en faire un 5 ainsi qu'on peut le voir dans l'inscription de Mulak I (voir le fac-similé dans *KO*, XI) où l'on trouve deux 4 (lignes 4 et 5 de la plaque I) où la partie supérieure du corps du chiffre s'étend en forme de «parasol» ou de «chapeau» au-dessus du chiffre. (Dans sa transcription Cohen Stuart a mis un ? après sa lecture 4 pourtant correcte.) La preuve en est dans une plaque de cuivre dont la date est perdue mais qui est manifestement de la même époque sinon de la même main, l'inscription de Kwak IV, publiée dans *KO*, XII (voir le fac-similé ligne 3) où le même chiffre, déjà pourvu du «chapeau» est encore surmonté d'une boucle nettement distincte du corps du chiffre. C'est donc bien d'un 5 qu'il s'agit ici.

[C'est probablement ce prolongement ornemental du corps du chiffre qui a conduit De Casparis à lire 5, le chiffre du mois de la date de Hampran. Dans ce dernier cas, la base du chiffre est aussi prolongée en une boucle d'ailleurs plus petite. Il nous est impossible de lire 5 ce chiffre.]

(1) Un Sang Ratu i Halu dont Pu Kumbhayoni est l'arrière petit-fils (*puyut*) est par ailleurs inconnu. Cf. *Ep. Aant*, VII. [Nous ne pouvons accepter la suggestion de De Casparis dans *PI*, I, 120, n. 7 qui propose de voir dans le Ratu i Halu de cette inscription «éventuellement Sañjaya lui-même». Le titre d'apanage de Sañjaya est Raka i Mataram et s'il existe d'assez nombreux exemples de promotions parmi les dignitaires, il n'y a pas de rois ayant changé de titre d'apanage en dehors de Wawa qui apparaît comme Raka i Sumba en 849 Śaka ainsi que dans une inscription sur cuivre dont la date est perdue, celle de Air Kali (Musée de Djakarta, E 34, cf. Kern dans *KVG*, VII, 177-185), et comme Raka i Pangkaja en 850 Śaka. Le cas de Siṇḍok qui porte le titre de Raka i Halu dans la première inscription connue de lui (originale) et qui est désigné comme Raka i Hino dans toutes les autres est différent, car ce titre de Raka i Halu est celui qu'il portait sous Tuloḍong (inscription de Lintakan de 841 Śaka) et qu'il a donc conservé dans sa première inscription royale. Il y a d'ailleurs pendant son règne des changements analogues pour son premier ministre et la question est donc ici plus complexe. Il est évidemment possible, comme le suggère aussi De Casparis, que le Ratu i Halu soit de la dynastie de Sañjaya, mais alors il reste à expliquer pourquoi il n'est pas mentionné dans la liste royale de 829 Śaka, puisqu'il a le titre de Sang Ratu qui a été l'équivalent de Śrī Mahārāja.] On peut, par ailleurs, se demander si ce Pu Kumbhayoni d'ascendance royale est le même qu'un personnage mentionné dans une inscription sanskrite fort difficile à déchiffrer, Ratu Bākā III (D 104) où nous croyons lire à la ligne 11 (début d'une strophe en Indrabajra) : ||*śrī kumbhajākhyena*..., mais ce dernier nom peut fort bien désigner Agastya et non un personnage contemporain de l'inscription.

(2) C'est cette inscription qui nous fournit la preuve que le Raka i Kayuwangi et Lokapāla ne sont qu'un seul et même personnage. Cf. *Ep. Aant*, I. [De Casparis (*PI*, I, 132, n. 1), à propos du nom de Pu Lokapāla, renvoie à *Ep. Aant.*, I et déclare que «l'expression «nom de sacre» y est à tort employée». Il doit y avoir ici un malentendu, car nous n'avons jamais dit que Pu Lokapāla est un nom de sacre. Nous l'avons considéré (p. 5) comme le «*nom* du souverain connu depuis longtemps sous son *titre* de Raka i Kayuwangi». Et nous ajoutions : «Pour autant que les matériaux épigraphiques nous permettent de donner un avis, Pu est toujours suivi d'un nom de personne. Les exceptions à cette règle ne sont qu'apparentes». Il est clair que nous ne pensions pas à un nom de

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
786 Br, *OJO*, VIII 786 Kr, *TBG*, 53, 1911, 243	10–VI–863	*Rakai Pikatan Pu Manukū.* Le souverain régnant, Ratu Rakarayān KAYUWANGI, Pu Lokapāla, est également mentionné [2].
786 Kr, *TBG*, 53, 1911, 243	10–VI–863	*Rakarayān Pikatan Pu Manuko.* L'inscription mentionne aussi le Ratu Rakarayān KAYUWANGI, Pu Lokapāla [3].
— Inédite	3–IV–864	*Bhagawanta makabaihan* ..... (toponyme illisible).

sacre et il ressort nettement du contexte qu'il s'agit du nom personnel. Nous avons d'ailleurs fait remarquer à propos des inscriptions de Tulang Air (*Ep. Aant.*, VI, 19) que «ces documents taisent malheureusement le nom personnel du roi», ce qui dans notre esprit les oppose justement aux inscriptions de Wanua Tĕngah qui nous fournissent le nom personnel du souverain.]

[3] Les particularités graphiques de cette inscription (et de plusieurs autres de la période ancienne) mériteraient une étude spéciale. Le nom de Kayuwangi, par exemple, est écrit ici *Kayuwang* (avec *cĕcak*) + *i* initial, ce qui est pour le moins inattendu. On trouve aussi dans la stèle de Taji Gunung (*OJO*, XXXVI), *mantri* écrit *man* (avec *paten*) + *tri* (ligne 6 de Brandes), *halarran* écrit *halar* (avec *paten*) + *ran*, etc.

Dans l'orthographe *Pu Manuko* de cette inscription opposé au *Pu Manukū* de l'inscription I, il faut, croyons-nous, voir une hésitation due à des particularités de la phonétique javanaise de l'époque, le phonème ainsi transcrit de deux façons différentes *ū* et *o* étant vraisemblablement un *u* ouvert pour lequel il n'existe pas de signe spécial dans les écritures indiennes. A noter que, dans ce cas, le *ū* long ne serait ni long ni bref, le signe étant uniquement employé pour noter un phonème différent. En javanais moderne, le *u* ouvert n'existe que dans des syllabes fermées, par exemple *tĕrus, tutur,* cette voyelle se fermant si la syllabe est ouverte : *ditĕrusi, dituturi.* Cette variété de *u* a souvent été représentée en transcription néerlandaise courante pour des mots passés en néerlandais ou encore des noms propres, par *oo* qui est dans cette dernière langue un *o* très fermé, par exemple *aloon-aloon* au lieu de la transcription «scientifique» *alun-alun.*

On peut encore comparer la romanisation anglaise du malais de Malaisie où les *u* ouverts sont souvent notés *o* : *gĕmok,* et les *i* ouverts *e* : *kaseh,* ce qui est d'ailleurs phonologiquement faux. Les dialectes malais de Soumatra ne connaissent pas ces variantes et la prononciation est en toute position *u* et *i* fermés.

En ce qui concerne les hésitations orthographiques dues à des exigences phonétiques, on peut encore citer la façon de noter le *pĕpĕt* dans les plus anciens documents : d'abord par *a* avec un redoublement de la consonne qui suit. Le *tĕngah* de l'inscription qui nous occupe ici étant noté *tangngah.* Cette orthographe se retrouve encore bien plus tard. On a par exemple, dans l'inscription de Guntur de 829 Śaka, *Samaggat, Pu Gallam* et *Pu Tabwĕl,* qu'il faut interpréter *Samĕgat, Pu Gĕlam* et *Pu Tĕbĕl.* Puis on a utilisé un signe destiné originairement à un tout autre emploi, l'*upadhmānīya* (que l'on trouve à Java dans l'inscription de Jambu, cf. *POD*, I, pl. 30) et qui a la forme d'un cercle avec une croix inscrite. Ce signe a quelquefois été employé avec le redoublement de la consonne suivante, par exemple dans l'inscription de Huwung (744 Śaka) qui écrit *Pamĕggat,* mais la plupart du temps le signe du *pĕpĕt* est employé seul : *Anggĕhan* (inscription de ce nom de 796 Śaka). Une dernière possibilité pour exprimer le *pĕpĕt* est de ne noter aucune voyelle, par exemple *Pamgat* (inscription de Anggĕhan), *Wka,* etc. Cette orthographe a beaucoup été employée dans les textes en vers, car elle rendait les mots javanais plus souples pour les besoins du mètre et elle est encore courante actuellement à Bali : *Gdé* en face de l'orthographe javanaise actuelle *Gĕḍe,* la prononciation étant la même.

A noter qu'il n'y a pas d'usage systématique : on trouve *Pamgat* et *Pamgĕt; watak* et *watĕk,* etc. (différences dialectales?).

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
30	KURAMBITAN (Krapyak)	Borne[1]................	C	V. J.	est. 2743	?7[91][2]
31	MANGULIHI B[4] (Ḍiyeng fund. L)	Stèle....................	C	V. J.	est. 2102	792
32	« CAṆḌI ABANG »	Borne....................	C	V. J.	est. 2739	794[5]
33	TUNAHAN[6] (Polengan I)	Cuivre..................	C	V. J.	photo OD 13691	794
34	WAHARU I (Kèboan Pasar)	Cuivre (*copie*)............	E	V. J.	E 3	795
35	ŚRĪ MANGGALA II (Caṇḍi Asu)	Borne....................	C	V. J.	D 144	796
36	WIHĀRA (Kèrtâ)	Borne....................	C	V. J.	est. 385	796[8]
37	ANGGĔHAN (Klorok)	Borne....................	C	V. J.	est. 2707	796[9]
38	HUMAṆḌING (Polengan II)	Cuivre..................	C	V. J.	photo OD 13692	797

[1] Dans la littérature épigraphique, cette inscription est appelée « Lingga de Krapyak ». Nous n'avons pas à envisager ici la différence entre un lingga et une borne. Étant donné cependant que de tels monuments servaient entre autres à marquer les limites d'un terrain jouissant de certains privilèges, nous avons préféré les désigner ici par le mot « borne » qui en indique la fonction en dehors de toute question de forme, que la littérature épigraphique les appellent « lingga » ou « zuiltje » (= colonnette).

[2] Les deux chiffres entre crochets ont disparu et c'est à l'aide des éléments calendériques encore visibles que nous les avons restitués.

[3] [Dans *PI*, I, 115, n° 5, De Casparis suppose que Tiruranu est un nom de fonction. C'est en un sens exact, mais il s'agit avant tout d'un nom de lieu formant probablement apanage et conférant en même temps à son titulaire un certain rang.

L'inscription de Poh de 827 Śaka (*INI*, 5, plaque 1*b*, ligne 15) et celle de Palĕpangan de 828 Śaka (*OV*, 1917, 89, ligne 13) donnent Tiruraṇu comme un nom de *watak* (ou *watĕk*), donc d'une circonscription administrative qui était, si l'on en croit l'inscription qui nous occupe, sous l'autorité d'un Sang Pamĕgat (ou Samĕgat, les deux expressions semblent synonymes). Quelques années plus tard, en 796 Śaka, dans l'inscription de Śrī Manggala II, le même Pu Apus est devenu Sang Pamĕgat i Hino. Voir d'ailleurs l'article de Stutterheim dans *TBG*, 74, 1934, 85-93, qui est consacré à cette dernière inscription.]

[4] Le nom de lieu Mangulihi ne se trouve en fait que dans l'inscription A de 786 Śaka. Mais comme celle de 792 se trouve sur la même stèle, on peut supposer qu'il s'agit du même terrain. Nous n'avons pu déchiffrer

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
7.. St, *TBG*, 74, 1934, 85	21–IV–869	*Sang Pamgat Tiruranu Pu Apus* (3).
– Inédite	26–IX–870	*Sang Hyang Guru* ..... (toponyme illisible).
796 St, *Djâwâ*, 1932, 293	26–VIII–872	(Aucun nom de personne n'est mentionné.)
794 St, *OV*, 1938, 19 795 Na, *CI*, 1939, 158	14–I–873	Śrī Mahārāja Rakai KAYUWANGI.
795 Br, *OJO*, IX	20–IV–873	*Sang Hadyan Kuluptiru* (7).
796 Br, *OJO*, XI 796 St, *TBG*, 74, 1934, 86	24–III–874	*Sang Pamgat Hino Pu Apus.*
796 Go et St, *Djâwâ*, 1932, 295	entre le 17–VII et le 16–VIII–874	*Rakya Banuwwah?* (lecture douteuse).
856 Bo, *OV*, 1925, 19 756 Go, *OV*, 1928, 64	25–II–875	*Sang Pamgat Anggĕhan.*
797 St, *OV*, 1938, 19	11–IV–875	*Rakarayān i Sirikan Pu Rakap.* Le souverain régnant Śrī Mahārāja Rakai KAYUWANGI est également mentionné.

avec certitude d'autre toponyme dans cette inscription B, en dehors des lieux d'origine des témoins. Parmi ces derniers, on trouve aux lignes 10-11 de la face B (lignes 6-7 de l'inscription B) un *hatur i malayu bha | gawanta śiwanārāyaṇa*... Le toponyme Malayu est absolument net. Il y a là un détail qui demanderait une étude spéciale.

(5) Ce millésime offre un bel exemple d'un 4 très net, lu 6 parce que les 6 étaient la plupart du temps considérés comme des 9.

(6) Ce document est la première des six inscriptions de Polengan, extrêmement intéressantes (du point de vue de l'onomastique entre autres), d'autant plus que l'écriture en est fort soignée et qu'elles sont dans un état de conservation parfait si l'on en juge d'après les photographies et les estampages que nous avons pu consulter à Djakarta. Ce sont ces six inscriptions qui nous ont grandement aidé, par la netteté de leurs données calendériques, à nous convaincre que l'utilisation des données du cycle des *wuku* permettait une réduction certaine de la date. [Cf. maintenant *EEI*, I, 21-23.]

(7) Cette copie, nettement antérieure à la période de Majapahit, mais assez peu soignée, a conservé beaucoup de traits anciens.

(8) Les chiffres de ce millésime, très nets, sont fort intéressants, en particulier le 6 et le 9.

(9) On s'étonne des erreurs de lecture de ce millésime où le 9 ne ressemble absolument pas aux 5 de la même époque. Le 6 est fort curieux mais également très net. Les éléments cycliques, là comme ailleurs, enlèvent toute espèce de doute sur la valeur des chiffres.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
39	JURUNGAN (Polengan III)	Cuivre	C	V. J.	photo OD 13695	798
40	HALIWANGBANG (Polengan IV)	Cuivre	C	V. J.	photo OD 13701	799
41	«JAVA CENTRAL»	Stèle	C	V. J.	D 35	[79]9 [1]
42	PINTANG MAS [2]	Cuivre	C	V. J.	photo OD 10017	800
43	MULAK I (Ngabean I)	Cuivre	C	V. J.	E 5	800
44	MAMALI (Polengan V)	Cuivre	C	V. J.	photo OD 13707	800
45	«KUÑCEN WETAN»	Stèle	C	V. J.	est. 145	800
46	KWAK I (Ngabean II)	Cuivre	C	V. J.	E 6	801
47	KWAK II (Ngabean III)	Cuivre	C	V. J.	E 7	801
48	SALINGSINGAN (Java Central)	Cuivre	C	V. J.	E 8 A	802 [3]

[1] Sur cette inscription très ruinée, seul le chiffre des unités est vraiment lisible. Notre restitution du millésime s'appuie sur la liste des fonctionnaires.

[2] Ce toponyme n'est pas certain. On est, en effet, tenté d'y voir une erreur du graveur pour Wintang Mas, dont il existe deux inscriptions (sur une seule plaque de cuivre). La deuxième (B) est de 841 Śaka et la première (A) a perdu le millésime, mais elle est évidemment antérieure à 841. Pintang Mas et Wintang Mas A mentionnent toutes deux un sanctuaire de Haricandana, ce qui donne plus de poids à l'hypothèse d'une erreur, la confusion entre les aksara *pa* et *wa* étant paléographiquement facile à faire. Comme d'autre part le toponyme ne se trouve qu'une fois dans l'inscription de 800 Śaka et qu'une vérification directe est donc impossible, nous avons préféré garder le nom tel qu'il est écrit sur la plaque.

Ajoutons que les chiffres que Purbatjaraka a, dans sa transcription du texte, transcrits «4 (ou 2)» sont tous des 2.

[3] Cette inscription possède la particularité d'avoir un millésime écrit en noms de nombres : *duāmwilan atus alih*. *Ḍuāmwilan* pour 8 qui doit être rare (le *KBNW*, II, 479 n'en connaît pas d'autre exemple et renvoie à

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
798 St, *OV*, 1938, 19	30–XII–876	*Rakarayān i Sirikan Pu Rakap.*
790 St, *OV*, 1938, 19 799 Na, *CI*, I, 1939, 158	22–XI–877	*Rakarayān i Sirikan Pu Rakap.* Le souverain Śrī Mahārāja Rakai KAYUWANGI est également mentionné.
809 Br, *Catal.*, 384	? 19–II–878	?
800 Pur, *Agastya*, 74	1–VIII–878	*Dyaḥ Puṭu*, etc.
800 CS, *KO*, XI	3–X–878	*Rakarayān i Wka Pu Catura.*
800 St, *OV*, 1938, 19	23–XI–878	*Rakarayān i Sirikan.*
800 Kr, *TBG*, 53, 1911, 243	6–XII–878	?
801 Br, *OJO*, XII	27–VII–879	Śri Mahārāja Rake KAYUWANGI.
801 Br, *OJO*, XIII	27–VII–879	*Rakarayān i Wka Pu Catura.*
8.. CS, *KO*, X (cf. p. x) 801 Kr, *NBG*, 49, 1911, XXII 802 Kr, *TBG*, 53, 1911, 243	? 2–V–880	*Sang Pangaruhan Pu Cakra.* Le souverain régnant, Śrī Mahārāja Rakai KAYUWANGI, est également mentionné.

cette inscription), est une forme parallèle au malais *sèmbilan* pour 9. L'étymologie de ce mot est « deux (*dua*) enlevé (*ambilan*) [de dix]. Le synonyme *ḍwalapan, ḍua-alapan* > *ḍalapan* est connu dans la littérature (*KBNW*, II, 475). C'est le malais *dèlapan*.

Remarquer que dans le chronogramme de l'inscription de Śiwagṛha de 778 Śaka, le chiffre des unités, qui est également 8, est représenté par le nom de nombre *walu-ng*, dont la forme moderne est *wolu* (en composition *wolung*). Le mot *alih* que l'on trouve déjà sur la stèle de Wukiran, et qui est ici l'équivalent de *ḍua* (on trouve aussi *kalih* qui semble signifier plus spécialement « tous les deux » et « avec », « ensemble ») est devenu en javanais moderne, sous la seule forme *kalih*, le mot poli (krāmā) pour 2 en face du ngoko *loro* (< *ro* + *ro* < *rwa* < *rua* < *ḍua*). La forme *ḍo* existe d'ailleurs aussi en composition (par exemple *pinḍo* < *ping ḍo*). Il y aurait toute une étude à faire sur l'emploi de *formes* krāmā et de *mots* devenus maintenant *krāmā* ou *krāmā inggil* dès les inscriptions les plus anciennes sans que l'on puisse en déduire que la valeur affective de ces formes était analogue à celle qu'elles ont dans la langue actuelle.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
49	SALIMAR I (Prambanan)	Borne	C	V. J.	D 45	802[1]
50	SALIMAR II (Nanggulan II)	Borne	C	V. J.	D 46	802
51	SALIMAR III (Papringan)	Borne	C	V. J.	est. 2740 *a*	802
52	WUATAN TIJA (Manggung)	Cuivre	C	V. J.	*TBG*, 1935, 439	?802
53	TARAGAL (Polengan VI)	Cuivre	C	V. J.	photo OD 13709	802
54	« PĔṆḌĔM »	Stèle	C	V. J.	D 62	803
55	RA TAWUN I (Ngabean IV)	Cuivre	C	V. J.	E 9	803
56	RA TAWUN II (Ngabean V)	Cuivre	C	V. J.	photo OD 10023	803[4]
57	PASTIKA (Trucuk)	Borne	C	V. J.	D 64	803

[1] Le 2 de cette inscription ainsi que celui des deux suivantes a été lu 4 par Brandes et par Stutterheim (ce dernier probablement à la suite de Brandes).

[2] Le point d'interrogation devant cette date s'explique par le fait que nous avons dû corriger dans le texte publié par Stutterheim (il n'existe pas de photographie de cette inscription à Djakarta) deux éléments calendériques, dont l'un est d'ailleurs manifestement faux. Nous croyons cependant qu'il y a toute chance que la date soit correcte. Cf. ce que nous avons dit sur cette date dans *Ep. Aant.*, I, 2, à une époque, où nous n'avions pas encore trouvé de solution aux difficultés de réduction.

[3] La lecture des deux noms propres (Sikhalān et Hāmā) n'est pas sûre, les caractères étant très effacés. Voir notre transcription du début de cette inscription dans *Ep. Aant.*, VI, 19-20. A la première ligne du texte, il y a lieu de rétablir entre *pañcadaçi* et *pakṣa* le mot « çukla » que nous avons omis en dactylographiant le texte de notre article.

[4] Il est curieux de constater que les chiffres d'une inscription parallèle, celle de Ra Tawun I, ont été correctement interprétés par Cohen Stuart (*KO*, XIV), alors que dans cette inscription dont la transcription Brandes a été publiée dans *OJO*, XVI, tous les 2 sont lus 4 et tous les 3 et les 4 sont lus 5. La confusion entre les 3 et les 4, pourtant bien différents, est particulièrement étrange.

D'ailleurs le texte même de l'inscription permettait dans certains cas de déterminer la valeur des chiffres puisqu'il est bien évident que le total des fonctionnaires énumérés après le chiffre désignant leur nombre doit

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
804 Br, *OJO*, XIV	10–x–880	*Sang Pamgat Balakas Pu Balahāra.*
804 Br, *OJO*, XV	10–x–880	*Sang Pamgat Balakas Pu Balahāra.*
804 St, *TBG*, 73, 1933, 99	10–x–880	*Sang Pamgat Balakas Pu Balahāra.*
802 St, *TBG*, 75, 1935, 439	? 10–xii–880 (2)	Śrī Mahārāja . . . . .
802 St, *OV*, 1938, 19	20–ii–881	*Rakarayān i Sirikan.* L'inscription mentionne aussi le roi Śrī Mahārāja Rakai KAYUWANGI.
804 Kr, *TBG*, 53, 1911, 244	19–iii–881	*Rake Sikhalān Pu Hāmā.* Le souverain Rake KAYUWANGI porte ici le titre de « Ratu » (3).
803 CS, *KO*, XIV	14–vii–881	*Rakarayān Maptiḥ i Wka Pu Catura.*
805 Br, *OJO*, XVI	14–vii–881	*Rakryān Apatiḥ i Wka Pu Catura* (5).
803 Br, *NBG*, 26, 1886, 75	31–vii–881	?

correspondre à ce chiffre. A ce point de vue, la transcription Brandes renferme des contradictions : par exemple, à la ligne 8, la mention *tuha wanua* est suivie du chiffre « 4 », alors qu'il n'y a que deux noms, accompagnés il est vrai d'un autre titre : Si Mangi [appelé aussi] Kaki Laṇḍa et Si Kalula [appelé aussi] Kaki Narang. Le chiffre est donc un 2 et non un 4. De même la mention *Gusti* 5 n'est suivie que de trois noms : Si Sangka Kaki Wadahuma, Si Parañji, père de Giri et Si Ngeh, père de Kmir. C'est donc un 3 qu'il faut lire et non un 5. Le *Wariga* (où l'absence de chiffre est à interpréter = 1) est Si Paraga, père de Wanda et le mot *Huler* (= *Hulu air*) après lequel le chiffre doit être lu 2 et non 4 est bien suivi de deux noms : Si Taṇḍa, père de Wurutu et Si Ananta, père de Sala. [Le *singĕh* ci-dessus doit certainement être interprété Si Ingĕh.]

La lecture correcte des chiffres 2 et 3 ainsi garantie par le contexte, aurait permis une interprétation correcte du chiffre des unités du millésime (sans parler des autres chiffres de l'inscription). On ne peut donc que déplorer une fois de plus que les transcriptions de Brandes, bien que leur caractère provisoire ait été mis en relief par leur éditeur Krom dans la préface de *OJO*, n'aient pour ainsi dire jamais été mises en doute et aient presque toujours été considérées comme des textes définitifs. Il est probable que des inscriptions comme celle que nous venons de mentionner sont à l'origine des interprétations fautives de plusieurs chiffres.

(5) On remarquera l'équivalence de l'expression *Rakryan Apatih* de cette inscription avec le *Rakarayān Mapatih* du document précédent.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
58	RA MWI (Ngabean VI)	Cuivre	C	V. J.	E 10	804
59	KALIRUNGAN [2] (Rhambonin)	Cuivre	C	V. J.	Leiden 360/5392	804
60	KURUNGAN (Randusari II)	Cuivre	C	V. J.	photo OD 14454	807
61	MUNGGU ANTAN (Bulus)	Borne	C	V. J.	D 93	808
62	POH DULUR (Balak)	Cuivre	C	V. J.	E 46	812
63	BALINGAWAN (Singâsari)	Stèle	E	V. J.	D 54	813
64	PANUNGGALAN	Cuivre	C ?	V. J.	E 11	8[1]8 [6]
65	« TĔLAHAP »	Stèle	C	V. J.	est. 123	8[20] [7]
66	AYAM TĔAS I (Purwârĕjâ)	Cuivre	C	V. J.	E 69	822
67	AYAM TĔAS II (Bañjarnĕgârâ)	Cuivre	C	V. J.	E 74	8[22] [9]

[1] Bien que cette inscription ait été publiée il y a longtemps, nous ne nous souvenons pas que l'on ait fait remarquer qu'elle nous donne Halu comme un *watak*, c'est-à-dire une circonscription administrative comprenant plusieurs villages. Ceci montre bien que le titre de Raka i Halu était à l'origine un titre d'apanage réel, pour n'être plus ensuite peut-être qu'un titre honorifique. La question est importante pour une interprétation correcte du passage de l'inscription de 963 Śaka où l'on nous dit que Airlangga, au moment de son sacre en 941 Śaka fut fait Raka i Halu. Nous reprendrons cette question ailleurs et nous nous contentons de faire remarquer que Krom est selon nous plus près de la vérité que Kern et Stutterheim, mais plusieurs dates de Kern que Krom a acceptées sans discuter sont fausses.

[2] Le nom de « Rhambonin » qui a étonné Juynboll (*Catalogus van's Rijks Ethnographisch Museum. V. Javaansche Oudheden*, 230, n° 360/5.392) ne saurait être javanais. Nous suggérons d'y voir une faute de « copiste » pour Prambanan.

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
? 804 CS, *KO*, XV	29–III–882	Śrī Mahārāja Rake KAYUWANGI Śrī Sajjanotsawatungga [1].
905 Br, *NBG*, 36, 1898, 90 ? 805 Br, *NBG*, 36, 1898, 90	26–II–883	?
807 St, *INI*, 29	? 29–IV–885	*Ḍang Ācāryya Munīndra.*
808 Br, *OJO*, XVIII	9–II–887	*Sang Pamgat Munggu* et *Sang Palutungan.* L'inscription mentionne également Śrī Mahārāja Rake GURUNWANGI [3].
814 Kr, *NBG*, 49, 1911, 59	? 19–X–890 [4]	*Rāmanta i Poḥ Dulur.* L'inscription mentionne aussi un Mahārāja Rake Limus Dyaḥ DEWENDRA [5].
813 Br, *OJO*, XIX	13–IV–891	*Ḍapunta Ramyaḥ* et *Ḍapu Hyang Bhāratī.*
808 CS, *KO*, IX	15–IX–896	*Ḍapunta i Kawikuan i Panunggalan.* L'inscription mentionne le Haji Rakai WATUHUMALANG.
829 St, *INI*, 13	11–III–899	... Rake Watukura Dyaḥ BALITUNG Śrī Dha[rmodaya Mahāśambu].
822 St, *JBG*, 1938, 121	1–I–901	Śrī Mahārāja Rake Watukura Dyaḥ Dharmodaya Mahāśambhu [8].
8.. St, *JBG*, 1941, 118	1–I–901	Śrī Mahārāja Rakai Watukura Dyaḥ BALITUNG Śrī Dharmodaya Mahaśambhu.

[3] La liste royale de 829 Śaka (inscr. de Mantyasih I) ne mentionne pas de Ś. M. Rake Gurunwangi. Cette inscription est la seule connue de son règne. Cf. *Ep. Aant.*, VII, 21-22.

[4] Nous précisons que si la réduction de la date fait difficulté probablement par suite d'une erreur dans le texte, le millésime Śaka est sur la plaque sans aucun doute 812 et non 814.

[5] Ce souverain est également inconnu par ailleurs. Cf. *Ep. Aant.*, VII.

[6] La plaque de cuivre porte bien le millésime 808 Śaka, mais les éléments cycliques exigent la correction que nous adoptons ici.

[7] La restitution de ce millésime ruiné a été obtenue à l'aide des données calendériques.

[8] Le nom de Balitung n'est pas mentionné dans cette inscription, soit par souci de brièveté, soit par oubli. Cette inscription est datée de *punaḥ poṣyamāsa*, donc d'un mois intercalaire. [Cf. *EEI*, I, 9.]

[9] C'est à l'aide des données calendériques que nous avons pu restituer ce millésime et c'est seulement après coup que nous nous sommes aperçu que la date était la même que celle de l'inscription précédente.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
68	TAJI (Pānārāgā)	Cuivre..................	E	V. J.	E 12	823
69	KAYU ARA HIWANG (Bārā Těngah)	Stèle..................	C	V. J.	D 78	823
70	RONGKAB (Paṭi)	Cuivre..................	C	V. J.	Photo [1]	823 [2]
71	WATUKURA A (Copenhague)	Cuivre (*copie*)............	?	V. J.	Frottis au Serv. Arch.	824
72	PANGGUMULAN A (Kěmbang Arum)	Cuivre..................	C	V. J.	Impression à l'encre	824
73	SIDDHAYOGA PANGGUMULAN B (Kěmbang Arum)	Cuivre..................	C	V. J.	Impression à l'encre	825
74	TĚLANG II (Wānāgiri II)	Cuivre..................	C	V. J.	*TBG*, 1934, 285	825
75	« KĚTANEN »	Gaṇeśa de pierre..........	E	V. J.	Photo OD 1225	826

(1) C'est de nouveau grâce à l'amabilité du propriétaire de cette plaque de cuivre, M. Van Orsoy de Flines,
que nous avons pu consulter, non seulement une photographie qu'il en a faite, mais encore la plaque elle-
même.

(2) Le 3 du millésime est d'une forme rare à cette époque et l'on serait tenté de voir dans cette inscription
assez peu soignée une copie tardive archaïsante, si les plaques d'or et d'argent de Pěsinḍon (836 Śaka) qui sont
manifestement des originaux, ne présentaient pas une variété analogue du chiffre 3 (lu 2 par Kern) de même
que le 3 de l'inscription du Kwak I de 801 Śaka. Il s'agit donc d'une forme cursive du chiffre. Cette inscription
a la particularité très rare d'avoir les deux faces gravées à la façon des pages d'un livre européen la règle
étant que l'on doit retourner une plaque de haut en bas pour passer d'une face à une autre, comme on fait avec
les olles qui ont certainement servi de modèle.

(3) On trouve dans cette inscription un signe pour -*au* (face *a*, ligne 7 : *Pu Gaṇḍaura*) formé par l'emploi simul-
tané des signes -*ai* et -*ā*. Cette façon de noter -*au* ne se rencontre, pour autant que nous sachions, pas norma-
lement à Java, mais elle est par contre typique de Soumatra dans les inscriptions en écriture paléo-soumatranaise
(pour autant qu'elles sont publiées) car en écriture Pallawa, le -*au* de Kĕdukan Bukit est d'un type analogue

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
823 Br, *OJO*, XXIII	8–IV–901	*Rakryan i Watutihang Pu Sanggrāma Dhurandhara.* Le souverain Śrī Mahārāja Rake Watukura Dyaḥ BALITUNG est aussi mentionné.
823 Br, *OJO*, XXII	5–X–901	*Rake Wanua Poḥ Dyaḥ Mala* et *Rake Wka Sang Ratubajra.*
— Inédite	25–X–901	*Rāma i Rongkab* (3).
824 Br, *OJO*, XXIV	? 27–VII–902	Mahārāja Rake Watukura Dyaḥ BALITUNG Śrī Iśwarakeśawotsawatungga (4).
824 Bo, *OV*, 1925, 41	27–XII–902	*Rakryan i Wantil Pu Pālaka*, son épouse *Dyaḥ Prasāda* et leurs trois enfants *Pu Palaku*, *Pu Gowinda* et *Pu Wangi.*
825 Bo, *OV*, 1925, 44	? 13–IX–903	*Rakryan i Wantil Pu Pālaka*, son épouse *Dyaḥ Prasāda* et leurs trois enfants *Pu Palaku*, *Pu Gowinda* et *Dyaḥ Wangi* (5).
825 St, *TBG*, 74, 1934, 285	11–I–904	Śrī Mahārāja Rakai Watukura Dyaḥ BALITUNG Śrī Dharmmodaya Mahasambhu.
953 Kr, *NBG*, 48, 1910, 98 ? Kr, *HJG*, 187, note 1 « de la période de Balitung »	du 20–III–904 au 8–III–905	*Rakryān . . . . .*

à celui de Java. Voir pour le type soumatranais par exemple l'inscription B de la statue d'Amoghapāśa dans *KVG*, VII, fac-similé face à la page 166 : *dwau* à la ligne 10 et *mauli* à la ligne 15.

La forme javanaise que l'on trouve dans les inscriptions de Kañjuruhan, de Wukiran, etc., consiste en un jambage supplémentaire lequel, au lieu de s'abaisser directement à droite de l'aksara comme c'est le cas pour -ā, remonte d'abord de son point de départ au-dessus du caractère jusqu'à l'extrémité gauche de ce dernier et, obliquant vers la droite, redescend d'abord parallèlement à cette première courbe pour se continuer ensuite le plus souvent jusqu'à la droite de la base de l'aksara. On peut le voir nettement sur la photographie de l'inscription de Kañjuruhan (Dināyā) publiée dans l'article de Bosch dans *TBG*, 57, 1916, face à la page 411, lignes 8, 14 et 15. Un autre bel exemple de ce -*au* au VIII° s. Śaka est la courte légende *si mpu gauri* gravée sur une plaque d'or du Musée de Djakarta (n° 517 *b*).

(4) Cette inscription dont il n'y a à Djakarta qu'un frottis, a maintenant été éditée intégralement par Van Naerssen dans *Oud-Javaansche Oorkonden in Deutsche en Deensche verzamelingen* (Leiden, 1941), inscription VIII, que nous avons pu consulter à Amsterdam mais qui n'est pas à Hà-nội.

(5) On remarquera le Dyaḥ Wangi de cette inscription qui doit être synonyme du Pu Wangi de l'inscription précédente.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
76	POH (Randusari I)	Cuivre..................	C	V. J.	Photo OD 14439	827
77	KUBUKUBU	Cuivre..................	E	V. J.	E 75	827 [1]
78	KIKIL BATU I (B) (Java Central)	Cuivre..................	C	V. J.	E 8 B	827
79	KIKIL BATU II (B)	Cuivre..................	C	V. J.	E 8 B	827
80	PALĔPANGAN (Bārā Buḍur)	Cuivre..................	C	V. J.	E 66	828 [3]

[1] Dans cette inscription, le chiffre des dizaines a une forme rare qui rappelle certains 3 balinais d'un siècle plus tard. Le fait qu'il s'agit bien d'un 2 est prouvé non seulement par les éléments cycliques mais encore par une inscription sanskrite de Bali qui contient quelques chiffres où nous voyons une influence javanaise. Il s'agit des fragments numérotés *k* et *l* par Stutterheim (*OB*, 58-59 et fig. 99 et 100). La valeur du 2 qui s'apparente à celui de l'inscription qui nous occupe, tout en en différant nettement, est garantie par le fait que le chiffre sert à numéroter des strophes sragdharā et se trouve entre un 1 et un 3. Le 3 est nettement javanais de forme et non balinais (Cf. le 3 de l'inscription de Kurambitan de 791 Śaka et celui de Kiringan de 839 Śaka). Quant au 9 du fragment *l*, il ressemble le plus au même chiffre de l'inscription de Caṇḍi Abang de 794 Śaka. Nous croyons que cette inscription sanskrite indique une influence javanaise à Bali dès le début du IXe siècle Śaka.

[2] Ce document dont il manque la plaque 2 présente un grand intérêt. Le texte nous a tout d'abord frappé par une atmosphère typiquement balinaise : Batwan, Burwan, Air Gangga (actuellement Yeh Ganggā cf. *OV*, 1921, 173-178), Sang Bukit, Kulapati Rĕke (pour Rake) à côté de toponymes et de titres bien javanais (de l'Est) comme Himad, Rakryan Hujung, Ḍapu, Ḍapunta, Man, etc. (Cf. pour ces derniers la stèle de Balingawan de 813 Śaka dans *OJO*, XIX.)

Mais le plus important est certainement la phrase des lignes 4-5 de la plaque 4*a* : ...*gĕng ny ambak rakryan hujung mwang rĕke majawuntan an dinulu sira mangdona mare bantan de sang mapatih. alah pwa ikang bantan denira*... Il s'agit donc d'une expédition à Bali désigné sous son nom « krāmā » de Bantan car les toponymes cités plus haut excluent la possibilité du Bantĕn de l'Ouest de Java (à supposer qu'il ait déjà existé à l'époque). Et, selon le texte, cette expédition aurait été victorieuse.

On peut évidemment se demander si la plaque est ancienne ou s'il s'agit d'un document tardif. On y rencontre plusieurs graphies aberrantes et certaines sont sûrement de simples bévues de copiste. Ainsi, dans le passage que nous avons transcrit plus haut, il y a *Majawuntin* alors que le nom apparaît dans l'inscription à deux reprises sous la forme *Majawuntan* qui est certainement la bonne (il s'agit en effet d'une forme *krāmā*, probablement de *Majawuri, et la graphie *-wuntin* est certainement une erreur pour *-wuntĕn* qui est une forme secondaire de *-wuntan*). Mais, ainsi que nous l'avons fait remarquer ailleurs, le manque de soin qui caractérise certaines copies ne doit pas les faire automatiquement considérer comme des copies tardives. Dans le cas présent, la forme (minces plaques de cuivre rouge de plus de 30 cm. de long sur environ 6 cm. de haut avec un trou) est typique de plusieurs inscriptions sur cuivre du début du IXe siècle Śaka. Les copies de l'époque de Majapahit sont toujours plus hautes et surtout beaucoup plus épaisses. L'écriture présente de nombreux traits archaïques qui la font dater d'avant Siṇḍok. Et l'un des deux *citralekha* mentionnés, Pu Gowinda, est le même que

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
827 St, *INI*, 3	17–VII–905	Śrī Mahārāja Rakai Watukura Dyaḥ Balitung Śrī Dharmmodayamahāsambhu.
– Inédite	17–X–905	*Ḍapunta Mañjala* et *Sang Manghambin, Sang Diha, Sang Dhipa, Ḍapu Hyang Rupin*. Le souverain Śrī Mahārāja Rakryan Watukura Dyaḥ BALITUNG est aussi mentionné [2].
827 CS, *KO*, X	28–XI–905	*Sang Tuha Gusali.*
827 CS, *KO*, X	28–XI–905	*Sang Tuha Gusali.*
848 Bo, *OV*, 1917, 88 828 Kr, *BKI*, 75, 1919, 8 828 Bo, *TBG*, 64, 1924, 229, n. 1 828 St, *JBG*, 1937, 154 828 Sarkar, *JGIS*, 1939, 124	15–VIII–906	*Rakryān Mapatih i Hino Pu Dakṣottama Bāhubajra Pratipakṣakṣaya.*

l'un de ceux que l'on trouve dans l'inscription de Poh (827 Śaka) dont l'authenticité ne fait aucun doute.

Nous croyons donc que ce document est une «copie conforme» car elle contient trop de fautes et de mots sautés pour un original mais elle ne saurait être de beaucoup postérieure à la date indiquée 827 Śaka. [Un autre détail intéressant : la date, très sobre, mentionne cependant le *wuku* (*Wariga* = l'actuel *warigagung*, cf. *EEI*, I, 16, n. 3). Si la plaque était de 827 Śaka, ce serait l'emploi le plus ancien attesté d'un nom de *wuku* dans une date. Mais comme il s'agit probablement d'une copie qui pourrait être postérieure d'une vingtaine d'années, on ne peut la faire entrer en ligne de compte. C'est en raison de ce doute que nous ne l'avons pas mentionnée dans *EEI*, I, 7-8 lorsque nous avons parlé de l'apparition des noms de *wuku* dans les inscriptions. Nous avons indiqué à cet endroit la première mention connue, dans une stèle indiscutablement originale, celle de Kinawĕ de 849 Śaka. Remarquons pour terminer que la plaque de 827 Śaka vient de l'Est de Java de sorte qu'elle n'infirme pas l'hypothèse selon laquelle le système des *wuku* serait originaire de Java Oriental.]

[3] Bien que Stutterheim ait déjà fait remarquer que le millésime de cette inscription est indubitablement 828 (*JBG*, 1937, 154), nous attirons l'attention sur le fait que la discussion que l'on trouve à ce sujet dans *OV*, 1920, 98-100, repose sur un malentendu. Si nous signalons cet article, c'est qu'il contient quelques dessins de chiffres vieux-javanais et que trop de discussions paléographiques n'ont été accompagnées d'aucune reproduction.

Le dessin 1 reproduit un chiffre qui ne pourrait guère être qu'un 3 d'ailleurs tardif et n'a aucun rapport ni avec un 2 ni avec un 4. Les dessins 2 et 3 ne peuvent représenter à la période ancienne que des 2. Ce n'est qu'aux XIIIe et XIVe siècles Śaka que des signes ressemblant à ceux-ci (bien que la partie supérieure ne soit alors jamais si arrondie et que la partie médiane diffère car elle est dans les anciens 2 toujours en pointe et dans les 4 à partir du XIIIe siècle, toujours arrondie), sont des 4, le 2 ayant évolué dans une autre direction. A la note 1 de la page 100, le chiffre reproduit est en effet un 2 parfaitement normal et non, comme le dit Krom, un «2 qui par sa queue assez longue ressemble à s'y méprendre à un 4». Il est curieux que Krom, tout en ayant raison dans son interprétation du millésime de cette inscription, méconnait le véritable caractère du chiffre 2. Nous avons pu consulter à Djakarta la plaque elle-même et nous avons pu constater que l'inscription contient quatre chiffres 4 (d'ailleurs transcrits 4 par Bosch, lignes 8, 10 et 11) bien qu'ils diffèrent totalement des chiffres 2, transcrits également 4. Ce document nous fournit presque tous les chiffres, seuls 3, 9 et 0 manquent. Les 6 sont en particulier très caractéristiques.

A propos des données calendériques, il est à noter que cette inscription a été gravée dans un mois intercalaire (*punaḥ śrawaṇa*) [voir *EEI*, I, 9]. L'examen direct de la plaque nous a permis de fixer ce détail peu net sur la photographie OD 5197.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
81	KANḌANGAN (Gunung Kidul)	Stèle....................	C	V. J.	D 17	828 [1]
82	MANTYASIH I (Kêḍu)	Cuivre..................	C	V. J.	photo OD 8737	829
83	MANTYASIH II	Stèle....................	E	V. J.	D 40	8[29] [2]
84	SANGSANG (Amsterdam)	Cuivre..................	C	V. J.	Inst. voor de Tropen Nº 1,958	829

(1) On trouvera dans l'article de Cohen Stuart (*TBG*, 18, 1871 face à la page 104) un fac-similé de la première face de cette inscription. On s'étonne que Cohen Stuart, qui n'a pu effectuer de réduction satisfaisante de cette date parce qu'il lisait le millésime 848, n'ait pas constaté que les éléments calendériques correspondaient à un millésime 828. Et pourtant dans *KO*, XXIV, il écrit « 828 (?) ». C'est d'autant plus étonnant que le chiffre n'a aucun rapport avec celui de l'inscription de Lintakan qu'il lisait à juste titre 4, et que la lecture 4 de ce dernier chiffre aurait logiquement exigé une autre interprétation pour celui de Kaṇḍangan.

(2) [Il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer que Brandes s'est mépris sur la valeur du signe représentant *e* initial et qu'il veut lire *i*. Dans *Catal.*, 227, n. 1, justement à propos de cette inscription, il corrige la lecture de Cohen Stuart *e hije* en *i hijo* ce qui est faux et d'autant plus étrange que ces mots sont précédés du *i* initial qu'il décrit dans la même note comme un « *ba* avec un petit trait courbe en dessous » ce qui est assez exact. On ne comprend d'ailleurs guère comment deux signes si différents pourraient être employés à la suite l'un de l'autre avec la même valeur.

La photothèque de l'E.F.E.-O. ayant une collection complète des photographies de Van Kinsbergen, il nous a été possible de vérifier ces détails sur les nºˢ 180 et 181 de cette série. Cohen Stuart n'a pas vu le *tarung* à la fin de la ligne 4 (face A) d'où son *hije*. Il y a sur la pierre indubitablement *i e hijo*. *OJO*, XXV transcrit ici *i hijo* ce qui est probablement une faute d'impression pour *i ihijo* car c'est ainsi que le toponyme apparaît dans les deux autres passages (face B, lignes 4 et 6) alors que la pierre a ici encore *i e hijo*.

Nous croyons que ce *e hijo* est à corriger en *er hijo*. Cette inscription présente plusieurs autres bévues indubitables. Par exemple à la ligne 6 de la face A où *OJO*, XXV, transcrit *watu* (correction tacite de Brandes?) la pierre a en fait *wata* qui est évidemment une erreur. De même le *watat* de la ligne 7, très net, est une faute pour *watak*, etc. N'étaient-ce ces erreurs manifestes, on serait tenté de voir dans ce *e* une forme intermédiaire entre le vieux mot *air* ou *er* et la forme plus évoluée *wwe*. Il faut dire qu'une telle forme ne semble attestée nulle part et l'hypothèse d'une faute pour *er* est plus satisfaisante.

Pour en revenir au signe exprimant *e* à l'initiale, Brandes, dans *NBG*, 26, 1888, 21 lit *ir atěn* une inscription sur une plaque d'argent alors que la description qu'il donne du signe montre bien qu'il s'agit d'un *e* initial : « Le signe pour *i* ressemble ici beaucoup à un *la*, de forme ancienne, auquel un tarung est ajouté qui entoure la lettre sur la gauche, donc le vieux signe pour *i* de Java Central, qu'il faut peut-être lire différemment ici ». Il y a évidemment *er atěn* et ce n'est pas du « vieux signe pour *i* » qu'il s'agit mais du vieux signe pour *e* !

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
848 CS, *TBG*, 18, 1871, 105 ? 828 CS, *KO*, XXIV 848 Br, *Catal.*, 227, n. 1 828 Kr, *TBG*, 53, 245 828 Br, *OJO*, XXV	11–IX–906	*Wanua i Kaṇḍangan* (2).
829 St, *TBG*, 67, 1927, 205	11–IV–907	Śrī Mahārāja Ṛakai Watukura Dyaḥ BALITUNG Śrī Dharmmodaya Mahāśambhu (3).
84. Br, *Catal.*, 388 830 Br, *OJO*, XXVII 829 St, *TBG*, 67, 1927, 173	11–IV–907	Haji Mahārāja Ṛakai Watukura Dyaḥ BALITUNG Śrī Dharmmodaya Mahāśambu.
829 N, *BKI*, 95, 1937, 441	4–V–907	Śrī Mahārāja Ṛakai Watukura Dyaḥ BALITUNG Śrī Dharmmodaya Mahāsambhu.

Dans un article *Een Oud-Javaansch Alphabet van Midden Java* (*TBG*, 32, 1888, 441-454 avec un fac-similé d'ailleurs assez infidèle ainsi que nous avons pu le constater à Djakarta), Brandes rappelle qu'il a donné des exemples de l'emploi de *e* (le vieux signe) avec la valeur de *i*. Il renvoie alors à *Catal.*, 227 et 284. Mais à la page 227, il dit que «la valeur de ce signe appert de son emploi dans des mots tels que *ika* et *ityeamādi*». Comme il ne donne pas de référence, nous ne savons quelle est l'inscription à laquelle il pensait. A la page 284 (n. 1) il transcrit l'inscription d'un anneau *śrī indra* en faisant remarquer que pour la voyelle du mot *indra*, on a employé le signe sur lequel l'attention a été attirée dans la note au n° 789 [c'est-à-dire à la page 227]. «Ici, continue-t-il, il a la forme d'un triangle équilatéral non fermé.» Il s'agit donc d'une forme du *e* plus moderne que celle de l'inscription de Kaṇḍangan dont il parle à la note de la p. 227. Mais ceci, loin de prouver que le signe en question doit se lire *i*, prouve tout simplement que l'inscription de cet anneau doit être transcrit *śrī endra!*

Brandes lui-même a d'ailleurs lu le signe correctement au moins dans certains cas, en particulier dans le dernier mot de l'inscription de Kañjuruhan qui est transcrit à juste titre dans *OJO*, I, *ewam*.]

(3) C'est cette inscription qui nous a conservé une liste des prédécesseurs de Balitung. Voir l'important article que Stutterheim a consacré à ce document dans *TBG*, 67, 1927, 172-215. La liste royale dont on ne sait si elle est complète ne nous dit pas non plus si les différents souverains mentionnés sont reliés entre eux par un lien familial ou non. Cf. *Ep. Aant.*, VII.

(4) En dehors du fait que cette inscription, très ruinée, est la même que la précédente dont l'état de conservation est parfait, on peut en déterminer le millésime dont seul le 8 est lisible, à l'aide des données calendériques, de sorte que la date julienne aurait pu en être calculée même si l'inscription de Mantyasih I n'avait pas été conservée. Il est intéressant de noter que cette stèle a été trouvée dans l'Est de Java alors que l'inscription de Mantyasih I provient du Centre de l'île.

Il existe encore un autre exemplaire de cette charte, provenant aussi du Centre de Java (Ngadirĕjā) et que nous appellerons Mantyasih III. Elle est malheureusement incomplète et la date est justement perdue. Elle contient quelques phrases qui ne sont pas dans Mantyasih I. Il s'agit non d'une copie tardive, mais de ce que nous avons appelé une «copie conforme». La plaque maintenant conservée au Musée de Djakarta sous la cote E 19 a été publiée dans *OJO*, CVIII, et étudiée par Stutterheim dans l'article mentionné à la note précédente.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
85	GUNTUR (Dieduksman)	Cuivre..................	C	V. J.	photo BG I 9	829
86	KASUGIHAN	Cuivre..................	C	V. J.	Impression à l'encre : Arch. Serv. Arch. 17/N° 54	829
87	KINĚWU	Ganeśa de pierre..........	E	V. J.	est. 360	829 [2]
88	KALADI (Pěnanggungan)	Cuivre..................	E	V. J.	E 71	831 [3]
89	TULANGAN (Jèḍung I)	Cuivre (*copie*)............	E	V. J.	Leiden 3340	[8]32 [4]
90	TAJI GUNUNG	Stèle..................	C	V. J.	D 6	194 [6]
91	WURU TUNGGAL (Yogyâkartâ)	Cuivre..................	C	V. J.	fac-s. [8] Arch. Serv. Arch.	833

[1] Il y a dans la réduction des éléments de cette date une difficulté que nous étudierons ailleurs en détail. [Nous avons omis de mentionner dans *EEI*, I, 4, n. 1 que Brandes a essayé de déterminer la date julienne de cette inscription. On trouve le résultat auquel il est arrivé dans *NBG*, 26, 1888, 52 sous 3° qui est une correction à *TBG*, 32, 1888, 99 suite de la note 1 de la page 98.

Il déclare que le 12 śukla de Śrawaṇa de 849 Śaka (il prend évidemment comme base sa lecture du millésime) correspond au 15-VII-927 mais que ce dernier jour est un vendredi alors qu'il y a sur la plaque nettement mercredi. Il ne propose aucune explication.

Nous ne savons comment Brandes a fait ses calculs car non seulement le 12 śukla de Śrawaṇa ne peut être dans un calendrier normal que le 13 ou éventuellement le 14-VII-927, mais le 15-VII n'est pas un vendredi comme il le prétend, mais un dimanche! Enfin, s'il mentionne le manque de concordance du *saptawara*, il ne souffle mot du *sadwara* et du *pañcawara* qui ne conviennent pas mieux.]

[2] Les chiffres des unités et des dizaines de ce millésime sont très aberrants, mais ont été correctement interprétés par Brandes. Cohen Stuart dans son article cité plus haut (*TBG*, 18, 1871, 110) n'a osé lire que le 8 et croyait que le chiffre des dizaines était un 4. Toujours la même confusion. Il continue : «Dans cette hypothèse, on pourrait essayer si l'une des années 840 à 849 correspond aux autres données, mais le calcul serait assez compliqué pour ce résultat incertain». Il n'avait donc pas une idée bien nette de la valeur réelle des données cycliques pour la détermination d'une date.

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
849 Br, *TBG*, 32, 1888, 146 ?829 Go, *OV*, 1928, 64	? 22–VII–907 (1)	*Samaggat Pinapan Pu Gawul* avec son épouse *Pu Gallam*.
849 Pur, *OV*, 1922, 85 ?829 Pur, *OV*, 1922, 85, n. 1 829 Go, *OV*, 1928, 65	18–XI–907	*Rakryān Kalangbungkal Dyaḥ Manukū*.
8.. CS, *TBG*, 18, 1871, 110 829 Br, *OJO*, XXVI	20–XI–907	Śrī Mahārāja Rakai Watukura Dyaḥ BALITUNG Śrī Iśwarakeśawasamarottungga.
831 St, *JBG*, 1939, 120	27–VI–909	Śrī Mahārāja Rake Watukura Dyaḥ BALITUNG Śrī Dharmmodaya Mahāsambhu.
832 Br, *OJO*, XXVIII 932 Na, *BKI*, 97, 1938, 510	13–VIII–910	Śrī Mahārāja Kake Galuḥ (5) (?!) Dyaḥ .... Śrī Dharmmodāya Mahāśambhu.
694 Br, *OJO*, XXXVI 172 Go, *FBG*, I, 202 ?174 Go, *FBG*, I, 202 694 Kr, *HJG*², 191, note 1	21–XII–910	*Rakryan Mahāmantri* (7).
833 Br, *OJO*, XXIX	8–III–912	*Dhang Nawī*.

(3) Cette copie où de nombreuses fautes se sont glissées est dans une écriture très différente du style habituel des copies de l'époque de Majapahit. Elle date peut-être de la fin de cette période.

(4) Le millésime indiqué sur la plaque est 932. Il est certain qu'il s'agit là d'une erreur de copiste et qu'il faut restituer 832 Śaka. [Cf. maintenant une discussion détaillée de cette date dans *EEI*, I, 36-37.]

(5) Dans cette copie qui fourmille de fautes, les titres royaux ont, entre autres, été fort malmenés et le Rake Galuh est à tout le moins un anachronisme. Ce qui reste des titres suffit cependant à prouver qu'il s'agit de Balitung. Voir ce que nous avons dit au sujet de cette inscription dans l'Introduction à cette liste (§ 32).

(6) Ces deux millésimes sont en ère de Sañjaya. Ils correspondent à des millésimes Śaka 832 et 834. [Nous pouvons maintenant renvoyer à une étude consacrée à la date de ces deux inscriptions : *EEI*, II, dans *BEFEO*, XLV, 42-63 où nous avons justifié notre interprétation.]

(7) Il s'agit certainement de Dakṣa avant qu'il ne monte sur le trône.

(8) Le seul document disponible en dehors de la transcription Brandes dans *OJO*, XXIX est un fac-similé imprimé fort défectueux. Il y a là des caractères informes et des ligatures impossibles provenant probablement d'une mauvaise interprétation des signes d'une plaque de cuivre très effacée et qui rappellent les fac-similés à l'encre faits au siècle dernier et dont la Bibliothèque Nationale de Paris possède un certain nombre.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
92	TIMBANAN WUNGKAL (Gatak)	Stèle....................	C	V. J.	D 36	196 (voir n. 6, p. 51)
93	«PĚSIṆḌON» I	Or....................	C	V. J.	fac.-s. *TBG*, 1879, face à p. 464	836 (1)
94	«PĚSIṆḌON» II	Argent....................	C	V. J.	fac.-s. *TBG*, 1879, face à p. 464	836 (1)
95	SUGIH MANEK (Singâsari)	Stèle....................	E	V. J.	D 87	837
96	KIRINGAN (Jatibĕdug)	Cuivre....................	C	V. J.	E 64	839
97	LINTAKAN	Cuivre....................	C	V. J.	E 13	841

(1) La valeur du chiffre des dizaines de ces deux inscriptions qui ne sauraient paléographiquement parlant être des 2, se trouve absolument confirmée par les éléments cycliques. Le fac-similé joint à l'article de Kern dans les *KVG* est bien mauvais. Nous n'avons pas consulté les plaques originales au Musée de Djakarta et nous ne connaissons pas de photographies, mais il est certain que le fac-similé de l'article de Holle dans *TBG*, 25, 1879, face à la page 464 est plus près de l'original.

(2) Cette date julienne a déjà été publiée par Cohen Stuart dans *NBG*, 4, 1867, 116.

(3) Il est curieux que le nom de ce souverain ait une orthographe différente chaque fois qu'il est mentionné dans une inscription :

— en 827 Śaka (inscription de Poh) où le personnage apparaît pour la première fois comme Raka i Halaran, le nom est écrit Pu Tloḍung;

— en 841 Śaka où il est roi (inscription de Lintakan), on trouve Dyaḥ Tlodhong;

— en 843 Śaka (Hariñjing B), on lit Dyaḥ Tuloḍong;

— enfin, après sa mort, sous Siṇḍok, dans l'inscription de Sarangan (851 Śaka), on trouve Dyaḥ Tolobong qu'il faut corriger, croyons-nous, en Tolodhong.

On peut se demander si, paléographiquement parlant, le caractère que nous transcrivons ici *ḍ*, comme on l'a fait jusqu'à présent, ne représente pas un *ḍh*. Voir pour la forme la planche I de *INI* au début de la ligne 9 (inscription de Poh de 827 Śaka). En ce qui concerne l'inscription de Hariñjing B, la photographie jointe à l'article de Van Stein Callenfels (*MKAW-L*, 78, 1934 B) ne donnant que la face A, nous ne pouvons renvoyer au nom royal de 843, mais la forme en est tout à fait analogue aux *ḍ*, assez nombreux que l'on trouvera sur cette face A.

On pourrait nous objecter qu'il s'agit peut-être d'une particularité régionale typique pour l'Est de Java, ce qui serait possible en soi. Mais bien que l'inscription de Poh ait été trouvée en plein centre de l'île, les *ḍ* qu'elle nous montre sont exactement du même type que ceux de l'inscription de Hariñjing et diffèrent complètement du même aksara de la plaque de Lintakan de 841 Śaka (le *ḍ* n'est pas ici employé dans le nom royal, lequel est écrit avec un *dh*), par exemple à la ligne 7 de la plaque 1, *Pu Ḍapit*, etc., cette dernière forme étant le type «normal» du Centre de Java (voir le fac-similé de *KO*). Stutterheim qui a bien fait remarquer certaines ressem-

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
693 Br, *OJO*, XXXV 176 Go, *FBG*, 1, 202 693 Kr, *HJG*², 191, note 1	11–II–913	Śrī Mahārāja DAKṢOTTAMA Bāhubajra Pratipakṣakṣaya Śrī Ma .... nggawijaya.
826 Holle, *TBG*, 25, 1879, 464 826 K, *KVG*, VII, 13	14–VIII–914	au sujet de *Ḍang Hyang Guru Siwita.*
826 Holle, *TBG*, 25, 1879, 464 826 K, *KVG*, VII, 13	14–VIII–914	au sujet de *Ḍang Hyang Guru Sùrita.*
837 Br, *OJO*, XXX	13–IX–915	Śrī Mahārāja Śrī DAKṢOTTAMA Bāhubajra Pratipakṣakṣaya.
839 ? *JBG*, 1936, 191	14–XI–917	*Pu Sāhitya anak banua i Wuga.*
841 CS, *KO*, I	12–VII–919 (2)	Śrī Mahārāja Rakai Layang Dyaḥ TLODHONG Śrī Sajjanasanmatānuragatunggadewa (3).

[...]nces de l'inscription de Randusari II (= Kurungan) avec les variétés de l'Est de l'île (*INI*, 29) ne mentionne pas la forme du *ḍ* qui est la même dans Randusari I (= Poh de 827 Śaka) et II (= Kurungan de 807 Śaka). Cette forme est pourtant typique des variétés orientales bien qu'on les trouve ici dans deux inscriptions sur cuivre originaires de la région centrale de l'île.

Cette explication au moyen d'une particularité régionale qui se comprendrait encore à l'époque où le centre politique était en train de passer du Centre à l'Est, ne semble cependant pas être la bonne, car dans une inscription balinaise en vieux javanais, dont la date est perdue, on peut voir sur la photographie OD 5723, le signe que nous avons considéré plus haut comme typique du Centre de Java, à la ligne 4 (face 4 *a*) dans *duwawuh* et 6 (face 4 *b*) dans *dang ācāryya*, alors que le caractère qui est employé pour le nom de Tloḍung dans les inscriptions de Poh et de Hariñjing se trouve à la fin de la ligne 6 (face 4 *b*) dans *oṣadha* où on est bien obligé de le transcrire *dh* en dépit de l'orthographe de ce mot en sanskrit, si on veut le distinguer de l'akṣara *ḍh* qui apparaît à la ligne 2 (face 4 *b*) sous sa forme normale que l'on peut suivre depuis le VIIIᵉ siècle Śaka (Kañjuruhan, Wukiran, etc.), et que l'on retrouve aussi dans l'inscription de Poh de 827 Śaka à la ligne 2 dans le nom de sacre de Balitung (cf. *INI*, pl. I).

A une époque plus récente (par exemple la stèle de Pucangan de 963 Śaka), le *ḍh*, que l'on rencontre d'ailleurs rarement, a une autre forme, plus proche du *ḍ* et n'en différant que par une petite boucle tournée vers l'intérieur qui termine le tracé de l'aksara et qui manque dans le *ḍ*.

Nous ne saurions aller plus loin dans cette note au sujet de ces caractères et nous reviendrons ailleurs sur cette «interchangeabilité» (dans certaines conditions), des aksara *dh*, *ḍ* et *ḍh*, qui ne peut guère s'expliquer que par des raisons de phonétique javanaise, la valeur originelle des caractères ne devant pas trop faire illusion sur leur emploi en Indonésie. Nous ne parlons pas de l'alternance *d/ḍ* à date ancienne qui est une tout autre question.

Pour en revenir à l'orthographe du nom royal qui nous occupe ici, en dehors de cette consonne qui peut se ramener à une simple question de graphie, il y a en plus une notation nettement différente des voyelles ce qui, dans les noms propres, est plus rare. Voir cependant ce que nous avons dit plus haut dans notre note sur l'inscription de Wanua Tĕngah II de 785 Śaka.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
98	WINTANG MAS B	Cuivre..................	C?	V. J.	Leiden 2299	841
99	HARIÑJING B (Sukâbumi)	Stèle....................	E	V. J.	D 173	843
100	WURUḌU KIDUL A (Java Central)	Cuivre..................	C	V. J.	E 63	844 [2]
101	WURUḌU KIDUL B (Java Central)	Cuivre..................	C	V. J.	E 63	844
102	KAMBANG ŚRĪ (Jĕḍung II)	Stèle....................	E	V. J.	est. 143	8[4]8 [3]
103	HARIÑJING C (Sukâbumi)	Stèle....................	E	V. J.	D 173	84[9] [4]
104	WULAKAN (Sri Wèdari)	Cuivre..................	C	V. J.	*OV*, 1928, 66	8[49] [6]
105	KINAWĔ (Tañjung Kalang)	Stèle....................	E	V. J.	D 66	849

[1] Nous considérons que cette inscription est un original et non une copie faite en 849 Saka, date de l'inscription C. Nous donnerons nos raisons plus bas, à propos de cette dernière inscription.

Ce document prouve que Tuloḍong était reconnu souverain aussi bien dans l'est de Java que dans le Centre (inscription de Lintakan de 841 Saka).

[2] Stutterheim avait lu directement 844 Śaka. Goris qui s'était aperçu combien de fois les 4 de la littérature étaient en fait des 2 mal interprétés, proposa avec réserve dans *OV*, 1928, 64, n. 1, une lecture 822. L'examen de la plaque de cuivre ainsi que les données cycliques confirment le 4 de Stutterheim.

[3] Cette inscription est une énorme stèle, de près de deux mètres de haut, inscrite sur les deux faces avec en plus quelques lignes sur les deux côtés. Elle est malheureusement en partie ruinée et il n'est pas impossible qu'elle contienne en fait deux inscriptions comme Brandes l'a suggéré. Ce dernier n'a transcrit que les quelques lignes des deux côtés qui ont été publiés dans *OJO*, XXXIII, p. 50, mais il avait publié dès 1888 le début de la date.

Il est important de faire remarquer que tout le texte publié sur la page 51 des *OJO*, comme s'il faisait partie également de l'inscription de Kambang Śri, est en réalité la transcription d'une inscription complètement différente trouvée dans le centre de Java (à Purwârĕjâ) et qui est conservé au Musée de Djakarta sous la cote D 63. Krom qui ne s'est pas aperçu de cette confusion en publiant les *OJO*, écrit à la fin de son introduction à *OJO*, XXXIII, après avoir cité Brandes : «Ainsi qu'on va le voir, le millésime donné plus haut [c'est-à-dire 848] ne correspond pas à celui de la transcription [à la page 51], mais bien à la citation contenant le nom de Sinḍok [à la page 50]. Et pourtant, dans sa Liste des inscriptions de Java, Krom avait bien cité D 63 (*TBG*, 53, 1911, 244) en lisant le millésime 806. Cette lecture est certainement incorrecte, mais, pour des raisons qui nous

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
841 CS, *KO*, XX	12–x–919	*Rakryān Mapatiḥ i Hino Pu Ketuwijaya.*
843 Cal, *MKAW-L*, 78, 1934, B, 117	19–IX–921	*Śrī Mahārāja Rake Layang Dyaḥ TULODONG* [1].
844 St, *OV*, 1925, 59 ?822 Go, *OV*, 1928, 64, n. 1	20–IV–922	*Sang Pamgĕt Paḍang Pu Bhadra.* Au sujet de *Sang Dhanadi.*
844 St, *OV*, 1925, 60 ?822 Go, *OV*, 1928, 64, n. 1	6–v–922	*Samgĕt Juru i Madanḍar.* Au sujet de *Sang Dhanadi.*
8[4]8 Br, *NBG*, 26, 1888, 84, réimprimé dans *OJO*, XXXIII 848 Kr, *TBG*, 53, 1911, 245	14–x–926	?
84. Cal, *OV*, 1924, 110 843 Cal, *MKAW-L*, 78, 1934, B, 118	7–III–927	*Sang Pamgat Momaḥ-humaḥ Kakan Rake Sumba* et *Sang Pamgat Anggĕhan Sang Parpāt* [5].
8.. Go, *OV*, 1928, 66	14–II–928	Śrī Mahārāja Dyaḥ WAWA.
849 Br, *OJO*, XXXII	28–II–928	*Rake Gunungan Dyaḥ Muatan* et sa mère *Ibu Dyaḥ Bingaḥ.* Le roi, Śrī Maharājā Śrī WAWA... Rakai Sumba est aussi mentionné [7].

échappent encore, nous n'avons pu réduire les éléments calendériques et le résultat que nous croyions avoir obtenu tout d'abord et que nous avions consigné dans notre première liste, reposait en fait sur une erreur de calcul de notre part. Comme nous n'avons plus rien à notre disposition pour vérifier notre transcription, nous sommes obligé de rayer ce document de notre liste.

Signalons qu'ayant mentionné au Docteur Goris lorsqu'il vint nous voir à son passage à Djakarta en 1947, avant de se rendre à Bali, que le texte de la page 51 des *OJO* était en fait une transcription de D 63 et n'avait rien à voir avec l'inscription de Kambang Śrī, il nous déclara s'être lui-même aperçu de cette erreur avant la guerre, mais n'avoir pas eu l'occasion de la mentionner dans une publication.

(4) Bien que ce document soit la plus jeune des trois inscriptions de Hariñjing (la restitution du millésime est garantie par les éléments cycliques), nous croyons que la stèle date en réalité de 843, date de l'inscription B. Le fait que l'inscription C est gravée dans un style extrêmement concis et se termine sur un des côtés comme si l'on avait dû faire face à un manque de place, nous semble indiquer que l'on a utilisé la stèle déjà existante de 843 pour y ajouter un nouveau texte.

(5) On peut déduire de cette inscription avec quasi-certitude que Wawa (le Raka i Sumba) n'était pas encore roi lorsqu'elle a été gravée.

(6) Nous n'avons eu à notre disposition pour réduire la date que la transcription de Goris. Ce sont les éléments calendériques qui nous ont permis de restituer le millésime.

(7) C'est sur cette stèle que le nom d'un *wuku* apparaît pour la première fois dans la date d'un document qui est sans aucun doute un original. Voir à la note sur l'inscription de Kubukubu de 827 la possibilité d'un emploi nettement antérieur. [Cf. maintenant *EEI*, I, 7-8].

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
106	SANGGURAN (Ngandat, Minto)	Stèle	E	V. J.	photo BG II 853	850 [1]
107	GULUNG-GULUNG (Singâsari)	Stèle	E	V. J.	D 88	851
108	WAHARU II (Jĕnggâlâ)	Cuivre (*copie*)............	E	V. J.	*OJO*, XLII	851
109	TURYYAN (Tanggung)	Stèle	E	V. J.	est. 2664	851
110	SARANGAN (Mâjâkĕrtâ)	Stèle	E	V. J.	D 14	851
111	LINGGASUNTAN (Lâwâjati)	Stèle	E	V. J.	D 103	851

(1) [Ainsi que nous l'avons indiqué dans *EEI*, I, 29, nous avons pu consulter à Leiden un estampage de cette stèle fait après la deuxième guerre mondiale. La lecture 850 Śaka que nous avions restituée à l'aide des données cycliques est paléographiquement certaine.]

(2) Dans cette inscription, Wawa apparaît avec un autre nom d'apanage : *Pangkaja* au lieu de *Sumba*. C'est une anomalie qui demanderait d'être étudiée à part.

(3) Cette inscription, la première connue de Siṇḍok en tant que souverain, donne son titre d'apanage comme Raka i Halu, alors que dans toutes les autres où ce nom d'apanage est cité, il est Raka i Hino. Il y a ici encore une anomalie qui s'étend d'ailleurs au titre de son premier ministre qui présente aussi des variations. Nous étudierons ce cas ailleurs.

Signalons que Brandes (*OJO*, XXVIII) a transcrit les derniers mots de la ligne 3, *dmakṣa waḥ i*, ce qui est évidemment peu satisfaisant. Krom déclare dans son *HJG*², 218, n. 3 : «Il n'y a pas lieu de se laisser troubler par le mystérieux dmakṣa waḥ (ligne 3); il y a lmaḥ sawaḥ». Nous ne savons comment Krom est arrivé à cette conclusion. Brandes a correctement lu les caractères de l'inscription. Il a seulement mal séparé les mots et c'est *dmak ṣawaḥ i* qu'il faut interpréter. C'est un autre exemple de ce «sandhi graphique», dont nous avons parlé plus haut à propos de l'inscription de Huwung de 744 Śaka. Ici également *-k* + *ṣa* sont écrits avec l'aksara *kṣa*, ce qui a probablement fait hésiter Brandes dans sa transcription.

Signalons encore que Brandes a transcrit dans cette inscription *hĕmad* le mot qui est *himad* dans l'inscription de Jĕru-Jĕru (852 Śaka). En fait, c'est certainement inexact. Le signe du *pĕpĕt* est dans cette inscription un cercle à l'intérieur duquel se trouvent deux lignes verticales parallèles, et qui est très net dans le mot qui suit *hĕmad*

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
846 Br, *OJO*, XXXI	2–VIII–928	Śrī Mahārāja Rakai Pangkaja Dyaḥ WAWA Śrī Wijayalokanāmostungga [2].
851 Br, *OJO*, XXXVIII	20–IV–929	Śrī Mahārāja Rake Halu Pu SIṆḌOK Śrī Īśānawikrama Dharmmottunggadewa [3].
851 Br, *OJO*, XLII ? Kr, *TBG*, 55, 1913, 592, considère 851 comme impossible ? 861 Bo, *OV*, 1926, 50	24–V–929	Śrī Mahārāja Pu Jngok Śrīśānawikramotunggadewa [4].
— Inédite	24–VII–929	Śrī Mahārāja Rake Hino Dyaḥ SIṆḌOK Śrī Īśānawikrama Dharmmotunggawijaya [5].
851 Br, *OJO*, XXXVII	5–VIII–929	Śrī Mahārāja Rake Hino Pu SIṆḌOK Śrī Iśanawikrama Dharmmotunggadewa. L'inscription mentionne de plus un souverain nommé Śrī Mahārāja Dyaḥ TOLOBONG [6].
851 Br, *OJO*, XXXIX	3–IX–929	Śrī Mahārāja Rake Hino Mpu SIṆḌOK Śrī Īśānawikrama Dharmmotunggadewa.

dans la transcription Brandes, *mangasēa* (ligne 5), etc. Le signe qui a ici la forme du *pĕpĕt* d'autres inscriptions (une croix à l'intérieur d'un cercle), doit donc avoir une autre valeur. La question mériterait d'être étudiée soigneusement sur toute l'inscription, mais nous croyons qu'il s'agit d'une variété de -*i*. Il y a là, un de ces détails de graphie qui, étudiés systématiquement dans l'ensemble des matériaux épigraphiques, apporteront peut-être quelques précisions sur la phonétique du vieux-javanais.

(4) Il est certain que le Pu Jngok (à prononcer Jĕngok) est une déformation de Pu Siṇḍok, soit par altération de la tradition orale, soit par suite d'une mauvaise interprétation par les copistes d'une inscription difficilement lisible. Le document est, en effet, une copie de la période de Majapahit.

(5) Remarquer que la titulature du roi contient ici l'élément -*wijaya* qui ne se retrouve pas dans les autres inscriptions datées de Siṇḍok. Comme il s'agit d'un document original, cette variante est intéressante et l'on pense involontairement au nom de la fille de Siṇḍok, tel qu'il nous a été transmis par l'inscription sanskrite de Pucangan (strophe 6) : Śrīśānatuṅgawijayā. Cette inscription nous fournit un titre qui est, croyons-nous, inconnu par ailleurs : *Ḍang Atu* (ligne 3-4) dans *Ḍang Atu Pu Sāhitya anak banua i Kulawara*. On peut se demander s'il s'agit du même personnages que le *Pu Sāhitya anak banua i Wuga* de l'inscription de 839 Śaka.

(6) Voir au sujet de l'orthographe Tolobong ce que nous avons dit plus haut (note sur l'inscription de Lintakan de 841 Śaka). Bien que le *b* soit très net, il ne peut s'agir que d'une erreur pour Tolodhong, le *b* ayant à cette époque exactement la forme d'un *dh* renversé. On trouve dans l'inscription de 795 Śaka, un Rakryan Tolobong (*OJO*, IX, ligne 1 de la page 11). Les lettres sont d'ailleurs mal formées, mais c'est cette lecture qui semble la plus probable. Il est impossible de savoir s'il s'agit du même personnage.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
112	CUNGGRANG I (Suci)	Stèle..................	E	V. J.	est. 2647	851
113	CUNGGRANG II (Gunung Kawi)	Cuivre (*copie*)...........	E	V. J.	photo OD 9524	851
114	POH RINTING (Glagahan)	Stèle..................	E	V. J.	est. 26	851
115	JĔRU-JĔRU (Singâsari IV)	Stèle..................	E	V. J.	D 70	852
116	WAHARU IV [3] (Grĕsik)	Cuivre (*copie*)...........	E	V. J.	E 20	853
117	GĔWĔG (Tĕngaran)	Stèle..................	E	V. J.	est. 494	855
118	SUMBUT (Gading)	Cuivre (*copie*)...........	E	V. J.	photo A 632	855

(1) Le nom personnel du souverain Pu Sindok n'est pas mentionné dans la titulature de cette inscription.

(2) L'inscription porte systématiquement Warahu. Mais il y a tout lieu de croire qu'il s'agit d'une erreur de copie, car *OJO*, XLII (avant-dernier mot de *2a*), a une fois Warahu alors que l'on ne trouve que Waharu dans le reste du texte. Van Stein Callenfels, en discutant la toponymie de l'inscription de 853 (*FBG*, II, 387 et suiv.) a aussi corrigé tacitement Warahu en Waharu.

(3) La réduction de cette date présente une difficulté. Cohen Stuart avait trouvé à l'aide des Tables de Prinsep et les données du cycle des *wuku*, le 13-VII-931 E.C., qui convient en effet aux éléments cycliques (*NBG*, 8, 1870, XXVIII et la note). Mais, dans ce cas, le mois de Śrāwaṇa serait bien en retard et il faudrait supposer que l'on a omis une intercalation pendant plusieurs mois. En effet, selon le mode d'intercalation usuel, 852 Śaka a dû être une année embolismique. Dans ce cas, la néoménie du 19-VI-931 ne saurait être Śrāwaṇa, mais doit être Āṣāḍha Il n'y a malheureusement pas d'autre inscription suffisamment voisine de celle-ci pour nous prouver ce détail, mais y voir Śrāwaṇa suppose une irrégularité dans l'embolisme qui nous paraît à cette époque extrêmement douteuse. Nous avions nous-même, après bien des hésitations, adopté le 13-VII-931 dans notre liste. Nous croyons maintenant qu'il faut chercher la solution dans une autre direction. Cette inscription est une copie de la période de Majapahit, et dans ce cas, une erreur dans les abréviations des noms du jour dans les différentes semaines n'est pas exclu. Le nom du *wuku* qui correspond bien aux trois abréviations du texte ne prouve rien à lui seul car il n'était certainement pas dans l'inscription originale (aucune des inscriptions originales émanant de Sindok n'utilise les noms des *wuku*). Faisant donc abstraction du *wuku*, on ne peut, en fait pas dire que les données calendériques correspondent aux données cycliques, puisqu'il a fallu attribuer au mois Śrāwaṇa une position dans l'année qui n'est pas normale. Or, en prenant la lunaison suivante, on n'a besoin de corriger qu'une des

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
851 Br, *OJO*, XLI	18–IX–929	Śrī Mahārāja Rake Hino Pu SIṆḌOK Śrī Īśānawikrama Dharmmottungga.
851 St, *TBG*, 65, 1925, 231	18–IX–929	Śrī Mahārāja Rake Hino Mpu SIṆḌOK Śrī Iśānawikrama Dharmmotungga. Le nom de la reine est : Rakryan Binihaji Śrī Parameśwari Dyaḥ Kèbi.
. 851 Br, *OJO*, XL	28–X–929	*Ḍang Ācaryya Tangkilan.*
852 Br, *OJO*, XLIII	26–V–930	Śrī Mahārāja Śrī Īśānawikrama Dharmmotunggadewa (1).
853 CS, *KO*, VII	12–VIII–931 (3)	Śrī Mahārāja Rake Hino Mpu SIṆḌOK.
857 Br, *OJO*, XLV 855 Kr, *HJG*², 213 semble-t-il, car il y a par erreur 833 E.C. (= 755 Śaka!)	14–VIII–933	Rakryān Śrī Mahāmantrī Pu SIṆḌOK Sang Śrīśānottunggadewawijaya et Rakryān Śrī Parameśwarī Śrī Warddhanī Pu Kbi (4).
?855 Bo, *OV*, 1925, 50 (5) ?865 Bo, *OV*, 1925, 50	2–X–933	Śrī Mahārāja Rake Hino Pu ŚEṆḌOK Śrī Iśanawikrama Dharmmottunggadewa (6).

abréviations. L'argument astronomique nous semble avoir plus de poids que celui d'une donnée cyclique puisqu'il ne s'agit pas d'un document original et c'est pourquoi nous adoptons le 12-VIII-931 E.C. comme réduction définitive. Ainsi, avec une seule correction dans une des abréviations, on obtient une date qui suppose le mois de Śrāwaṇa à la place qu'il doit normalement occuper dans l'année solaire, ce qui est certainement plus satisfaisant. [Cette date ne correspond donc pas à celle de Cohen Stuart que nous avons citée dans *EEI*, I, 3, n. 4, bien que cette dernière ne soit pas totalement exclue.]

(4) Brandes (*OJO*, XLV) n'a pas transcrit le titre Pu qui précède le nom personnel de la reine « Kbi » qui est pourtant très net sur l'estampage (il s'agit probablement d'une faute d'impression ou d'une inadvertance). Krom (*HJG*², 213) reproduit sans plus la transcription de Brandes. En 851 Śaka (inscription de Cunggrang II) la reine est appelée : *Rakryan Bini Haji Śrī Parameśwarī Dyaḥ Kèbi*, ce qui, soit dit entre parenthèses, est un des nombreux cas où les titres Pu et Dyaḥ semblent être équivalents.

Ce document, dont *OJO* ne donne que quelques lignes (la face A contient à elle seule 46 lignes) présente bien des particularités qui mériteraient d'être étudiées. C'est ainsi que Siṇḍok y est cité sans son titre de Śrī Mahārāja, ni même son titre d'apanage de Raka i Hino. Il est possible qu'une étude de toute l'inscription fournisse les raisons de cette anomalie. [En ce qui concerne l'élément *-wijaya*, voir la note 5 de la page 57.]

(5) Les arguments que Bosch a employés pour justifier son hypothèse d'une erreur du millésime pour 865 Śaka semblent reposer sur un malentendu et ils sont en tout cas incompatibles avec les données calendériques.

(6) Remarquer l'orthographe Śeṇḍok (avec la sifflante palatale) au lieu de Siṇḍok. On trouve sur une autre copie (Wuraṇḍungan de 869 Śaka) Seṇḍok (avec la dentale).

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
119	PARADAH I (Siman)	Stèle..................	E	V. J.	est. 1951	85[6] (1)
120	HĔRING (Kujon Manis)	Stèle..................	E	V. J.	D 67	85[6] (2)
121	KANURUHAN (Rampal)	Ganeśa de pierre..........	E	V. J.	est. 2733	856
122	WULIG (Bakalan)	Stèle..................	E	V. J.	est. 502	856 (4)
123	AÑJUK LADANG (Caṇḍi Lor)	Stèle..................	E	V. J.	D 59	? 8[59] (5)
124	SOBHAMĔRTA (Bĕtrā)	Cuivre (*copie*)............	E	V. J.	Leiden 2092–93	861
125	KAMBAN (Pĕlĕm)	Cuivre (*copie*)...........	E	V. J.	E 21	8[6]3 (7)
126	PARADAH II (Siman)	Stèle..................	E	V. J.	est. 395	865
127	MUÑCANG (Malang)	Stèle..................	E	V. J.	est. 402	866

(1) [Voir maintenant la discussion détaillée de cette date dans *EEI*, I, 26-28.]

(2) Les deux derniers chiffres du millésime sont très mal gravés et l'on peut hésiter entre un 6 et un 9, bien que ce dernier chiffre soit en fait moins probable. Les éléments cycliques (qui contiennent d'ailleurs une erreur) nous ont conduit à choisir le 6.

(3) L'incertitude de trois jours que l'on constate dans cette réduction vient de ce que la date est en partie ruinée. Le nom du *wuku* apparaît ici de nouveau, mais il ne s'agit pas d'une inscription royale. [Cf. *EEI*, I, 7].

(4) On s'étonne dans la transcription Brandes (*OJO*, XLIV) qu'après avoir lu correctement le 6 du millésime, tous les 4 des lignes qui suivent et qui n'ont aucun rapport avec le chiffre des unités du millésime aient pu être lus 6.

(5) Nous ne savons si, du temps de Brandes, le chiffre des unités qu'il a transcrit 7 était lisible. Il est maintenant impossible de lire quoi que ce soit avec certitude, aussi bien sur la pierre que sur les photographies de Van Kinsbergen. Les éléments cycliques sont aussi très effacés, mais c'est sur eux que s'appuie notre restitution

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
869 *OV*, 1915, 68	24–III–934	Śrī Mahārāja Rakai Hino Pu SIṆḌOK Śrī Īśānawikrama Dharmmottunggadewa.
859 Br, *OJO*, XLVII	22–V–934	Śrī Mahārāja Pu SIṆḌOK Śrī Iśanawikrama Dharmotunggadewa.
– Inédite	du 4–I au 7–I–935 (5)	*Rakryān Kanuruhan.*
856 Br, *OJO*, XLIV	8–I–935	*Rakryan Binihaji Rakryan Mangibil.*
857 Br, *OJO*, XLVI	? 10–IV–937	Śrī Mahārāja Pu SIṆḌOK Śrī Iśānawikrama Dharmmotunggadewa.
861 CS, *KO*, XXII	2–V–939	Śrī Mahārāja Rake Hino Mpu SIṆḌOK Śrī Iśāṇawijaya Dharmmotunggadewa (6).
893 Br, *OJO*, LVI	19–III–941	Pāduka Śrī Mahārāja Rake Hino Śrī Iśanawikrama Dyaḥ Mattānggadewa (8).
865 Br, *OJO*, XLVIII	10–VII–943	Śrī Mahārāja Rakai Hino Pu SIṆḌOK Śrī Īśanawikrama Dharmmottunggadewa.
866 Br, *OJO*, LI	3–III–944	Śrī Mahārāja Rakai Hino Pu SIṆḌOK Śrī Īśānawikrama Dharmmottunggadewa.

de la date, d'après ce qui en reste sur la stèle originale et ce que nous avons pu lire sur le moulage conservé à Leiden.

Il nous semble très probable que le motif décoratif en haut de la face A représente un chronogramme en images. Le *nāga* est évidemment un 8. Le *cakra* étant une arme, représente 5. Le *śangkha* que nous n'avons jamais rencontré dans des chronogrammes, pourrait être considéré comme ayant la valeur 9 en tant que l'un des neuf trésors de Kubera, ce qui confirmerait la date à laquelle nous sommes arrivés à l'aide des données calendériques.

(6) Le nom *Śrī Iśānawijaya* est intéressant, mais comme il s'agit d'une copie tardive (bien qu'elle soit peut-être antérieure à la période de Hayam Wuruk), on ne peut en tenir compte. Pour un cas plus intéressant voir plus haut la note 5, p. 57. [Cf. aussi l'inscription de Gĕwĕg de 885 Śaka.]

(7) La plaque porte bien le millésime 893 Śaka. Nous montrerons ailleurs qu'il s'agit certainement d'une faute de copie. [Voir maintenant la discussion détaillée de cette date dans *EEI*, I, 32-36.]

(8) Bien que le nom personnel du roi ne soit pas mentionné, il s'agit évidemment de Pu Siṇḍok.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
128	WURANDUNGAN I (Malang)	Cuivre (*copie*)...........	E	V. J.	impression à l'encre au Serv. Arch.	?86[9][1]
129	HARA-HARA (Trâwulan VII)	Cuivre (*copie*)...........	E	V. J.	*OJO*, LV	888
130	KAWAMBANG KULWAN (Sèndang Kamal)	Stèle....................	E	V. J.	D 37	913
131	WIRĀṬAPARWWA date A	(Date de la rédaction de l'ouvrage.)	–	V. J.	édition Juynboll	918
132	WIRĀṬAPARWWA date B	(Date de la rédaction de l'ouvrage).	–	V. J.	édition Juynboll	918
133	LUWĔ (Puh Sarang)	Rocher	E	V. J.	photo OD 2693	924 [6]
134	SILET (Simâ Ngagrok)	Stèle....................	E	V. J.	est. 2752	940
135	CANE (Surâbâyâ)	Stèle....................	E	V. J.	D 25	943 [9]

(1) L'inscription porte en fait le millésime 865 Śaka, mais il s'agit d'une copie de l'époque de Majapahit et les éléments cycliques exigent la correction que nous proposons ici.

(2) Voir ce que nous avons dit plus haut (note 6, p. 59) à propos de l'inscription de Sumbut (855 Śaka) au sujet de l'orthographe du nom personnel du souverain.

(3) Cette inscription, une des plus longues de Java, n'a encore jamais été étudiée. Brandes n'en a transcrit que quelques lignes. Le roi dont le nom n'a pu encore être déchiffré est probablement Dharmmawangśa Tĕguh Anantawikrama.

(4) Ces deux dates juliennes ont déjà été publiées par Brandes dans *BJBSH*, III, 347.

(5) Certains auteurs ont voulu voir dans ce personnage Airlangga sous un autre nom. Cette hypothèse est inacceptable puisque l'inscription de Pucangan permet de déduire que Airlangga est né dans les derniers mois de 922 ou au premier mois de 923 Śaka (1001 E.C.) et non dix ans plus tôt comme on l'a cru par suite de l'erreur de lecture de Kern.

(6) Une hésitation est permise entre un 2 et un 3 pour le chiffre des dizaines de ce millésime. A Bali, ce chiffre serait plutôt un 3. A Java, il faut l'interpréter 2.

(7) Kern lisait *Mpu Lök*, ce qui est paléographiquement impossible.

(8) Ces deux noms, dont le premier aura certainement été précédé du titre Śrī, semblent bien être ceux d'ancêtres dont Airlangga se réclame dans la face sanskrite de l'inscription de Pucangan de 963 Śaka. Ils ne désignent

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
865 Br, *OJO*, L, inscr. B	? 23–II–948	Pāduka Śrī Mahārāja Mpu SENDOK (Śrī) Īśānawikrama Dharmotsaha (2).
888 Br, *OJO*, LV	12–VIII–966	*Mpu Mano.*
913 Br, *OJO*, LVII	20–I–992	? (3).
918 Juyn., *Wirāṭap.*, 98	14–X–996 (4)	Le nom du roi cité est Śrī DHARMMA-WANGŚA TGUḤ Anantawikrama (5).
918 Juyn., *Wirāṭap.*, 98	12–XI–996 (6)	Le nom du roi cité est Śrī DHARMMA-WANGŚA TGUḤ Anantawikrama.
934 Br, selon *NBG*, 46, 1908 24-27 934 Kr, *TBG*, 53, 1911, 248 924 K, *KVG*, VII, 79	du 17–III–1002 au 5–III-1003	*Samgat Luwē Mpu Ghēk* (7).
940 St, *TBG*, 80, 1940, 361	9–III–1019 *	. . . sanawikramotunggadewa et Śrī-sanawijayamaharadja (8).
943 Br, *OJO*, LVIII 953 Kr, *TBG*, 59, 1919-1921, 423, note 1	27–X–1021	Śrī Mahārāja Rakai Halu Śrī Lokeśwara Dharmmawangśa AIRLANGGA-Anantawikramotunggadewa.

donc pas, comme Stutterheim l'a cru (*TBG*, 80, 1940, 361, ligne 2), les personnages responsables de l'inscription. Le premier de ces noms doit être celui de Sindok : *Śrī Īśānawikrama Dharmottunggadewa,* que les besoins du mètre ont fait écourter dans le texte sanskrit de la stèle de 963 Śaka (strophe 5) en *Śrīśānatuṅga*. Le second est, croyons-nous, celui de la fille de Sindok que l'inscription sanskrite de Pucangan (strophe 6) appelle *Śrīśānatuṅgawijayā*. Le mot Mahārāja de l'inscription de Silet aura probablement été usité pour bien faire ressortir qu'elle était non seulement l'épouse d'un roi, mais qu'elle a aussi effectivement régné, ce que l'inscription de Pucangan indique de son côté expressément : *rarājña rājñī*. Il s'agirait dans ce cas du trisaïeul et de la bisaïeule de Airlangga cités ici en Phālguna 940 Śaka, un peu moins d'un an avant son sacre qui eut lieu en 941 Śaka, dans le but pour ainsi dire de légitimer Airlangga qui n'avait pas encore d'apanage. C'est en effet, au moment de son sacre, que le titre de Raka i Halu lui fut accordé. Ceci laisse ouverte la question de savoir si Airlangga descendait de Sindok ou si, ce qui semble plus vraisemblable, il est entré dans sa famille par alliance. Nous reviendrons sur ces questions dans une étude détaillée de la stèle de Pucangan que nous avons en préparation.

(9) Nous attirons l'attention sur le fait que, en dépit des objections de Krom, la lecture du millésime de cette inscription et de celui des deux suivantes ne fait aucun doute, ni paléographiquement, ni du point de vue des éléments cycliques.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
136	MUNGGUT (Sumbĕr Gurit)	Stèle..................	E	V. J.	est. 24	944
137	KAKURUGAN (Mâjâpahit)	Cuivre (*copie*)...........	E	V. J.	E 22	945
138	BARU (Simpang)	Stèle..................	E	V. J.	D 16	952
139	TĔRĔP I	Cuivre (*copie*)..	E	V. J.	E 79	954
140	KAMALAGYAN (Kĕlagen)	Stèle.......	E	V. J.	est. 46	959
141	PUCANGAN (Calcutta)	Stèle..................	E	V. J. et Skrt	est. 155	963
142	GANDHAKUṬI (Kĕboan Pasar)	Cuivre (*copie*)...........	E	V. J.	E 23	964
143	«PAMOTAN»	Stèle..................	E	V. J.	est. 516	964
144	SUMĔNGKA	Stèle..................	E	V. J.	D 12	98[1]

[1] Les doutes de Berg (*BKI*, 97, 1938, 64-75) sur ce millésime 1023 E.C., qui pouvaient se comprendre en un sens puisqu'il s'agit d'une copie, sont à rejeter puisque la date des deux inscriptions originales antérieures est certaine.

[2] Cette stèle qui contient une inscription en vieux javanais sur une face et un panégyrique en sanskrit sur l'autre face est extrêmement importante, car les deux textes nous donnent des détails sur l'ascendance de Airlangga et sur les combats qu'il eut à livrer pour reconquérir son royaume après le désastre de 938 Śaka (et non 928 comme Kern le voulait). Nous montrerons ailleurs qu'il est possible de compléter sur plusieurs points la transcription de Kern.

[3] Il s'agit probablement de Airlangga devenu ermite.

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
955 Kr, *TBG*, 53, 1911, 249	3–IV–1022	Śrī Mahārāja Rake Halu Śrī Lokeśwara Dharmmawangśa AIRLANGGA-Anantawikramotunggadewa.
945 CS, *KO*, V. Millésime mis en doute par Kr, *HJG*, 244 (1)	26–IX–1023	Śrī Mahārāja Rakai Halu Śrī Lokeśwara Dharmmawangśa AIRLANGGA-Anantawikramotunggadewa.
956 Br, *OJO*, LX	28–IV–1030	Śrī Mahārāja Rakai Halu Śrī Lokeśwara Dharmmawangśa AIRLANGGA-Anantawikramotunggadewa.
– Inédite	21–X–1032	Śrī Mahārāja Rake Halu Śrī Lokeśwara Dharmmawangśa AIRLANGGA-Anantawikramotunggadewa.
959 Br, *OJO*, LXI	11–XI–1037	Śrī Mahārāja Rakai Halu Śrī Lokeśwara Dharmmawangśa AIRLANGGA-Anantawikramotunggadewa.
963 Br, *OJO*, LXII	6–XI–1041	Śrī Mahārāja Rakai Halu Śrī Lokeśwara Dharmmawangśa AIRLANGGA-Anantawikramotunggadewa (2).
964 Br, *OJO*, LXIII	24–XI–1042	*Aji Pāduka Mpungku Sang Pinakacatra ning Bhuwaṇa* (3).
964 Cr, *TBG*, 53, 1911, 249	19–XII–1042	Śrī Mahārāja Rakai Halu Śrī Lokeśwara Dharmmawangśa AIRLANGGA-Anantawikramotunggadewa (4).
– Br, *Catal.*, 376, n° 12 ? 982 Kr, *TBG*, 55, 1913, 597	31–III–1059	Śrī Mahārāja... SAMAROTSĀHA Karṇnakeśana RATNAŚANGKHA Kirttisingha Jayāntakatunggadewa (5).

(4) Si l'on accepte l'hypothèse que *Aji Paduka Mpungku Sang Pinakacatra ning Bhuwaṇa* représente le nom d'ermite de Airlangga, la réapparition de ce dernier avec tous ses titres royaux, moins d'un mois après, semble étrange. Il faut ajouter que les éléments calendériques de ces deux inscriptions soulèvent des questions intéressantes que nous examinerons ailleurs. Les dates cependant sont formelles et il n'est pas exclu que l'inscription de Gandhakuṭi qui est une copie (antérieure semble-t-il à la période de Majapahit), ait utilisé d'une manière anachronique le nom d'ermite de Airlangga (il ne semble pas, en effet, qu'il s'agisse d'un nom posthume). Cette question devra être reprise lorsque toutes les inscriptions de ce souverain auront été étudiées.

(5) Il nous est impossible de lire avec Krom «Dharmmawangśa». Il y a selon nous «Ratnaśangkha».

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
145	PADLĔGAN I (Pikatan I)	Stèle..................	E	V. J.	est. 300	1038
146	PANUMBANGAN I (Plumbangan)	Stèle..................	E	V. J.	est. 2057	1042
147	GĔNĔNG I (Brumbung I)	Stèle..................	E	V. J.	est. 1959	105[0]
148	«CAṆḌI TUBAN»	Stèle..................	E	V. J.	D 152	1051
149	«TANGKILAN»	Stèle..................	E	V. J.	est. 2408	1052
150	«KARANG RĔJÂ»	Ganeśa de pierre..........	E	V. J.	est. 2732	1056
151	HANTANG (Ngantang)	Stèle..................	E	V. J.	D 9	1057
152	TALAN (Gurit)	Stèle..................	E	V. J.	est. 2074	1058

(1) Cette inscription, ainsi que les quatre suivantes, émanent d'un roi dont le nom a été lu Bâmeśwara,

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
1038 Br, *OJO*, LXVII	11–I–1117	Śrī Mahārāja (Rakai Sirikan) Śrī BĀMEŚWARA Sakalabhuwanatuṣṭikāraṇa Sarwwāniwāryyawīryya Parākrama Digjayotunggadewa [1].
1062 Br, *OJO*, LXIX 1062 Kr, *TBG*, 56, 1914, 245 1052 Kr, *TBG*, 59, 1919-1921, 423	2–VIII–1120	Śrī Mahārāja Rake Sirikan Śrī BĀMEŚWARA Sakalabhuwanatuṣṭikāraṇāniwāryyawīryya Parākrama Digjayottunggadewa.
105. Kr, *OV*, 1915, 87 1037 Kr, *HJG*, 290	30–VII–1128	Śrī Mahārāja Rakai Sirikan Śrī BĀMEŚWARA Sakalabhuwanatuṣṭikāraṇāniwāryyawīrrya Parākrama Digjayottunggadewa.
1051 Kr, *OV*, 1915, 87 1051 Bo, *JBG*, 1934, 109	17–V–1129	Śrī Mahārāja Rakai Sirikan Śrī BĀMEŚWARA Sakalabhuwanatuṣṭikaraṇāniwāryyawīryya Parākrama Digjayo(tunggadewa).
– Inédite	14–V–1130	Śrī Mahārāja Rakai Sirikan... Śrī BĀMEŚWARA Sakalabhuwanatuṣṭikāraṇāniwāryyawīryya Parākrama Digjayottunggadewanāma.
– Inédite	du 26–II–1134 au 16–III–1135	?
1057 Br, *OJO*, LXVIII	7–IX–1135	Śrī Mahārāja Sang Mapañji JAYABHAYA Śrī Warmmeśwara Madhusūdanāwatārānandita Suhṛtsingha Parakrama Digjayotunggadewanāma.
1068 Br, *VBG*, 46, 1891, XVIII 1058 Br, *NBG*, 31, 1893, 73 1068 Br, *OJO*, LXX 1058 Kr, *TBG*, 59, 1919-1921, 423 ? 1058 St, *TBG*, 80, 1940, 354 et la note 1	24–VIII–1136	Śrī Mahārāja Śrī Warmmeśwara Madhusūdanāwatārā(nandita) Suhṛtsingha Parākrama Digjayottungadewanāma JAYABHAYA-lāñchana.

[1] Parameśwara, Kāmeśwara et Rāmeśwara. Seule la première lecture est correcte. Cf. *Ep. Aant.*, II.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
153	« JĔPUN »	Stèle..................	E	V. J.	est. 2089	10[66]
154	BHĀRATAYUDDHA	(Date de la rédaction de l'ouvrage.)	—	V. J.	édition Gunning	1079
155	PADLĔGAN II (Pikatan II)	Stèle..................	E	V. J.	est. 346	1081
156	KAHYUNAN (Kayunan)	Stèle..................	E	V. J.	est. 55	1082
157	« MĔLERI I »	Stèle..................	E	V. J.	est. 2069	10[91]
158	ANGIN (Jĕmekan)	Stèle..................	E	V. J.	est. 545	1093
159	JARING	Stèle..................	E	V. J.	est. 1643	1103
160	« SĔMANDING »	Stèle..................	E	V. J.	est. 359	1104

(1) D'après la titulature, il est évident que le souverain est le même que celui de l'inscription précédente, plus connu sous le nom de Jayabhaya.

(2) La date de cet ouvrage est importante, car elle nous prouve que Jayabhaya était encore au pouvoir en 1079 Śaka. Le fait que les données calendériques, à moitié voilées dans une strophe à la gloire du souverain, sont réductibles, prouvent à notre avis que le passage en question ne saurait être « inauthentique ». Les doutes de Krom dans *TBG*, 57, 1916, 516, provenant d'une lecture erronée de la date de la stèle de Panumbangan Ier

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
— Inédite	7–VII–1144	Śrī Mahārāja Śrī Warmmeśwara Madhusūdanāwatārā(nandi)ta Suhṛtsingha Parakrama Digjayottunggadewanāma [1].
1079 Pur et Hoo *Djåwå*, 1934, 9, note 9	6–IX–1157	Pāduka Bhaṭāra JAYABHAYA [2].
10.. Kr, *TBG*, 56, 1914, 246	23–IX–1159	Śrī Mahārāja Rakai Sirikan Śrī SARWWEŚWARA Janārddhanāwatāra Wijayāgrajasama Singhanādāniwaryyawīryya Parakrama Digjayottunggadewanāma.
1082 Kr, *TBG*, 56, 1914, 245	23–II–1161	Śrī Mahārāja Rakai Sirikan Śrī SARWWEŚWARA Janardānawatāra Wijayāgrajasama Singhanādāniwaryyawīryya Parakrama Digjayottunggadewanāma.
109. Bo, *OV*, 1916, 148	3–IX–1169	Śrī Mahārāja Rakai Hino Śrī ARYYEŚWARA Madhusūdanāwatārārijaya ..... niwaryya Parakramotunggadewanāma [3].
1093 Kr, *TBG*, 56, 1914, 246	13–III–1171	Śrī Mahārāja Rakai Hino Śrī ARYYEŚWARA Madhusūdanāwatārārijaya Mukha ... Sakalabhuwaṇa ... niwaryya Parakramotunggadewanāma.
1103 Br, *OJO*, LXXI	19–XI–1181	Śrī Mahārāja Śrī KROÑCĀRYYADIPA Haṇḍabhuwanapālaka Parakramānindita Digjayotunggadewanama Śrī GANDRA.
1106 Kr, *TBG*, 56, 1914, 242	17–VI–1182	.... Śrī ......śwara Aniwāryya Parakrama Digwijayottunggadewanāma [4].

(1062 au lieu de 1042 Śaka), sont donc injustifiés. Il semble d'ailleurs avoir accepté plus tard l'authenticité de la date du *Bhāratayuddha* (*HJG*², 242 et 295).

[3] Il nous est impossible de lire «rakai Sirikan» comme Bosch (cf. *OV*, 1917, 62).

[4] Il est pratiquement certain que ce roi dont le nom est perdu est Kāmeśwara (comparer la titulature de l'inscription suivante).

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
161	CĔKĔR	Stèle..................	E	V. J.	est. 2695	1107
162	«SAPU ANGIN»	Stèle..................	E	V. J.	D 139	1112
163	«KĔMULAN»	Stèle..................	E	V. J.	est. 324	1116
164	PALAH (Caṇḍi Panataran)	Stèle..................	E	V. J.	est. 2054	1119
165	SUBHAṢITĀ (Caṇḍi Pèrtapan)	Stèle..................	E	V. J.	est. 425	1120
166	GALUNGGUNG (Pañjèr Rĕjâ)	Stèle..................	E	V. J.	est. 41	1122
167	BIRI	Stèle..................	E	V. J.	D 1	? [1124]
168	«SUMBĔRINGIN KIDUL»	Stèle..................	E	V. J.	est. 45	11[26] (6)
169	ŚRĪ ŚĀSTRAPRABHU (Sirah Kèting)	Stèle..................	E	V. J.	D 33	1126 (7)

(1) Ce souverain est le seul à porter le nom de Kāmeśwara, bien que tous les livres d'histoire l'appellent Kāmeśwara II. Nous avons traité cette question en détail dans *Ep. Aant.*, II.

(2) Il s'agit de Kṛtajaya avant son accession au trône.

(3) Nous avons montré dans *Ep. Aant.*, III, que ce roi est le même personnage que Kṛtajaya.

(4) Le fait que les noms du jour dans les diverses semaines sont ruinés ne permet pas de choisir entre ces deux dates.

(5) La face A de cette stèle est tellement ruinée que les seuls éléments lisibles sur un des côtés ne permettent pas une restitution absolument certaine de la date. Nous considérons cependant notre interprétation comme la plus probable.

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
1107 Br, *OJO*, LXXII	11–IX–1185	Pāduka Śrī Mahārāja Śrī KĀMEŚWARA Triwikramāwatāra Aniwaryyawīrrya Parakrama Digjayotunggadewanāma [1].
1112 Crucq, *OV*, 1929, 271	du 8–III–1190 au 25–II–1191	*Kṛtajaya* [2].
1116 Br, *OJO*, LXXIII	31–VIII–1194	Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Sarwweśwara Triwikramāwatārānindita ŚṚNGGA-lañchana Digwijayotunggadewanama [3].
1119 Br, *OJO*, LXXIV	23–VI ou 27–VI–1197 [4]	Pāduka Śrī (Mahārāja Śrī Sarwwe)-śwara Triwikramawataranindita ŚṚNGGA-lañchana Digjayotunggadewanāma.
1120 Br, *OJO*, LXXV	17–X–1198	*Kaki ri Subhaṣitā.*
1122 Br, *NBG*, 21, 1883, X 1122 Kr, *TBG*, 53, 1911, 252	20–IV–1200	Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Sarwweśwara Triwikramāwatārānindita ŚṚNGGA-lañchana Digjayotunggadewanāma.
111. Br, *OJO*, LXXVI	?29–VIII–1202 [5]	.... watarānindita Parakrama ŚṚNGGA Digja .... Le sceau contient dans une cartouche le nom KṚTAJAYA.
– Inédite	4–VI–1204	.... yottunggadewanāma.
1026 Br, *OJO*, LXVI 1026 St, *TBG*, 80, 1940, 364	8–XI–1204	*Śrī Jayawarṣa Digwijaya Śāstraprabhu.* L'inscription mentionne le souverain Sira Śrī Īśāna DHARMMAWANGŚA TGUH Anantawikramotunggadewādhipatināmasangaskarabhiṣeka [8].

[6] Encore un millésime restitué à l'aide des éléments cycliques. Ce qui reste de la titulature correspond à celle des inscriptions de Śṛngga-Kṛtajaya.

[7] L'erreur de lecture de Brandes et de Stutterheim s'explique par le fait que la pierre présente un trou juste à la partie inférieure du chiffre 1, ce qui le fait ressembler à un 0. Sans les éléments cycliques il aurait probablement été impossible de restituer la date véritable.

[8] Cette petite stèle est intéressante car elle nous donne la preuve que le Dharmmawangśa Tĕguh mentionné dans le *Wirāṭaparwwa* a bien existé. L'élément Śrī Īśāna fait ressortir qu'il était de la Maison de Sindok. Il nous semble certain que Śrī Śāstraprabhu n'était pas roi et nous en avons donné les raisons dans *Ep. Aant.*, IV.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
170	LAWADAN (Watès Kulon)	Stèle..................	E	V. J.	est. 2580	11[27] (1)
171	MARIBONG (Trâwulan II)	Cuivre.................	E	V. J.	*OV*, 1918, 169	11[86] (3)
172	«PAKIS WETAN»	Cuivre.................	C	V. J.	E 47	1188
173	SARWADHARMMA (Pènampihan)	Cuivre.................	E	V. J.	photo BG I 31	1191
174	WURARE (Jâkâ Dolok)	Mahākṣobhya de pierre.....	E	Skrt	est. 2607	1211
175	CĀMUṆḌĀ	Statue de pierre..........	E	V. J.	photo OD 8897	1[214] (6)

(1) A l'inverse de ce qui se passe pour la stèle de Biri, ce qui reste des éléments calendériques de cette inscription nous fait considérer la restitution du millésime comme pratiquement certaine.

(3) Nous n'avons pu consulter l'original, la plaque n'étant pas à Djakarta (en dépit de son numéro d'inventaire E 55), mais à Mâjâkèrtâ. Notre correction du millésime est donc basée sur les éléments calendériques, une erreur dans ceux-ci paraissant à peu près exclue. Il est à noter que Jayawiṣṇuwarddhana ne porte pas le titre de Śrī Mahārāja.

(4) Le terme *-dewābhiṣekanāma* indique probablement un rang plus élevé dans la hiérarchie spirituelle que celui de *-rājābhiṣeka*. Mais il indique peut-être en même temps que son titulaire s'était retiré du monde, étant passé pour ainsi dire à un état supra-humain.

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
11.. Br, *OJO*, LXXVII 11.. Kr, *TBG*, 56, 1914, 246	18–XI–1205	Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Sarwweśwara Triwikramāwatārānindita ..... ŚṚNGGA .... Digjayotunggadewanāma. (Le sceau porte dans un cartouche KṚTAJAYA.)
1170 Bo (?), *OV*, 1918, 169	28–VIII–1264	Śrī Sakalakalanakulamadhumārddhana Kamalekṣana nāmābhiṣeka Śrī JAYAWIṢṆUWARDDHANA Sang Mapañji Smining Rāt.
1188 Kr, *ROC*, 1911, 117	8–II–1267	Śrī Mahārāja Śrī Lokawijaya Praśāstajagadīśwarānindita Parakramāniwāryyawiryyālangghaniya KṚTANAGARA-nāmarājābhiṣeka avec son père Śrī Sakalarājāśraya......... Śrī WIṢṆUWARDDHANA-nāmadewabhiṣeka [4].
1191 Br, *OJO*, LXXIX	31–X–1269	Śrī Sakalajagatnatheśa Narasinghamūrttyanindita Parākrama....... Śrī KṚTANAGARA-nāmabhiṣeka.
1211 K, *KVG*, VII, 191	21–IX–1289	Śrī Hariwarddhanātmajaḥ Śrī Jayawarddhanīputraḥ...... Śrī Jñānaśiwabajra [5].
.254 Go, *OV*, 1928, 32 1254 St, *TBG*, 76, 1936, 313	17–IV–1292	Śrī Mahārāja Digwijaya ring Sakalaloka [7].

[5] Cette inscription, rédigée en vers sanskrits, est unique pour l'époque. Le nom *Jñānaśiwabajra* est à considérer comme un nom d'initiation de Kṛtanagara.

C'est dans ce document que le mot javanais *wuku* est rendu en sanskrit par *parwa-*.

[6] Ce millésime a été restitué à l'aide des éléments calendériques encore lisibles. Les considérations de Stutterheim, qui reposent sur une restitution hypothétique du millésime par Goris, sont donc sans objet.

[7] Cette titulature désigne certainement Kṛtanagara (cf. l'expression à peu près synonyme Śrī Lokawijaya de l'inscription de 1188 Śaka).

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
176	GAJAH MADA date A (Singâsari V)	Stèle	E	V. J.	D 111	1214
177	KUDADU (Gunung Buṭak)	Cuivre	E	V. J.	fac-s. aux Arch. du Serv. Arch.	1216
178	SUKAMĔRTA (Pĕnanggungan)	Cuivre	E	V. J.	E 70	1218
179	BALAWI	Cuivre	E	V. J.	E 80	1227
180	TUHAÑARU (Sidâtĕkâ)	Cuivre	E	V. J.	E 25	1245
181	« BLIṬAR » I	Stèle	E	V. J.	est. 482	1246
182	GĔNĔNG II (Brumbung II)	Stèle	E	V. J.	est. 1957	1251
183	PALUNGAN (Bliṭar II)	Stèle	E	V. J.	D 134	1252

(1) Cette indication se trouve sur une stèle érigée en 1273 Śaka (voir plus bas) par Pu (Gajah) Mada en commémoration du meurtre de Kṛtanagara par les troupes de Jayakatwang.

(2) Cette date julienne a déjà été publiée par Brandes dans *Parar.*, 97, n. 1.

(3) Cette titulature désigne celui que la littérature épique appelle Raden Wijaya et les sources chinoises Tuhan Wijaya. Remarquons que l'emploi de ce mot *Tuhan*, impossible en javanais à cette époque pour un personnage du rang de Wijaya, suggère que les Chinois se servaient, non de cette dernière langue, mais du malais

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
1214 Br, *ROC*, 1904, 4 Br, *Tj. Singasari*, 38	du 18–V au 15–VI–1292	Mois au cours duquel KṚTANAGARA fut tué par les troupes de JAYAKATWANG [1].
1216 Br, *Parar.*, 94	11–IX–1294 [2]	Śrī Mahāwiratameśwarānindita Parakramottunggadewa ..... KṚTARĀJASA Jayawarddhananāmarājabhiṣeka [3].
1218 Pur, *INI*, 38	29–X–1296	Śrī Mahārāja Śrī Yawabhuwanaparameśwara ..... Rakryān Mantrī Sanggrāmawijaya Śrī KṚTARĀJASA Jayawārddhananāmarājabhiṣeka.
1227 Pur, *TBG*, 76, 1936, 373	24–V–1305	Śrī Mahārāja Nararyya Sanggrāmawijaya ..... Śrī KṚTARĀJASA Jayawardhana-Anantawikramostungga.
1245 Br, *OJO*, LXXXIII	13–XII–1323	Pāduka Śrī Mahārāja Rājādhirāja Parameśwara Śrī Wīrākaṇḍagopāla .... Śrī SUNDARAPĀṆḌYADEWĀDHĪŚWARAnāmarājābhiṣeka Wikramottunggadewa [4].
1236 Br, *OJO*, LXXXII	5–VIII–1324	Śrī Mahārāja Parameśwara Śrī Sakalayawamaṇḍalamadurādi Paradwaparapāla .... Śrī SUNDARAPAṆḌYADEWA-nāmamaharajabhiṣeka.
1251 Kr, *OV*, 1915, 68	10–IX–1329	Bhaṭāra Sakalayawadwipa Śrī TRIBHUWANOTTUNGGADEWĪ Jayawiṣṇuwarddhanī.
1252 Kr, *NBG*, 51, 1913, LXII	13–IX–1330	Pāduka Śrī Mahālakṣmyawatārā Śrī TRIBHUWANOTTUNGA-rājānantawikramottunggadewī.

dans leurs rapports avec les Javanais. Ceci n'est pas sans intérêt pour une meilleure compréhension du rôle de cette langue dans l'Archipel à une date ultérieure.

Nous ferons remarquer ailleurs que l'année 1216 Śaka donnée par le *Pararaton* et le *Nāgarakṛtāgama* pour l'accession au trône de Raden Wijaya pose un problème puisque les troupes chinoises se sont rembarquées le 31 mai 1293 E.C., ce qui correspond à la dernière semaine de Jyeṣṭha 1215 Śaka. Il est probable que Raden Wijaya aura dû faire face à des difficultés intérieures.

(4) C'est le souverain que le *Pararaton* appelle Kala Gĕmĕt.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
184	MAÑJUŚRĪ (Caṇḍi Jago)	Pierre................	E	Skrt	est. 177	1265
185	WATUKURA B (Copenhague)	Cuivre................	?	V. J.	éd. Naerssen, 86	1270
186	KUŚMALA (Kandangan)	Stèle................	E	V. J.	est. 2417	1272
187	GAJAH MADA date B (Singâsari)	Stèle................	E	V. J.	D 111	1273
188	CANGGU (Trâwulan I)	Cuivre................	E	V. J.	*OV*, 1918, 108	1280
189	NĀGARAKṚTĀGAMA	(Date de la rédaction de l'ouvrage.)		V. J.	*Nāg.* 94, 2	1287
190	BILULUK I	Cuivre................	E	V. J.	*OV*, 1918, 175	1288
191	BUNGUR B (Gĕḍangan B)	Cuivre................	E	V. J.	Leiden 401/22	? 12[89] (5)
192	AMBĔTRA (Pĕnanggungan)	Cuivre................	E	V. J.	E 72	1295 (6)
193	WALANḌIT A (Wânâjâyâ A)	Cuivre................	E	V. J.	E 28	? [130]3 (7)

(1) Ce personnage est quelques années plus tard Śrī Mahārāja à Soumatra. Il est à noter d'ailleurs que l'écriture de cette inscription est soumatranaise et non javanaise. Kern a déjà signalé ce détail (*Tjandi Singhasari*, 101, n. 1). Il est curieux de constater que le nom de Java, qui est normalement écrit *Yawa* dans des composés sanskrits, même lorsque la langue utilisée est le vieux javanais, a dans cette inscription sanskrite conservé sa forme javanaise : *Jāwamahītale*.

(2) Il s'agit de la date à laquelle a été faite la copie de l'inscription de Watukura de 824 Śaka.

(3) L'auteur de cette inscription est le célèbre Premier Ministre de Majapahit appelé couramment Gajah Mada. La forme Pu Gajaḥ Mada est d'ailleurs attestée dans l'inscription de Prapañcasārapura (*OJO*, LXXXIV) dont la date exacte est malheureusement perdue.

(4) Les limites du mois *Āświna* (= *Asuji*) indiquées par Kern, 11 septembre-11 octobre (*KVG*, VIII, 116) sont celles d'un mois solaire et sont donc fausses du point de vue du calendrier javanais.

(5) C'est bien 1295 qu'il y a sur la plaque en lisant 9 le chiffre des dizaines qui ne ressemble en fait à aucun chiffre normal — il a en particulier une forme nettement différente du chiffre 9 dont on s'est servi pour numé-

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
1265 K, *Tj. Singasari*, 101 St, *TBG*, 76, 1936, 282, n. 2	du 25–II–1343 au 14–III–1344	*Mantri Ādityawarmman* (1).
1270 Na, *Oud Jav. Oork...*, 86	7–VII–1348 (2)	
1272 Cal, *TBG*, 58, 1918, 337	14–XII–1350	*Pāduka Bhaṭāre Matahun Śrī Bhaṭāra Wijayarājasa-Anantawikramottungga-dewa.*
1273 Br, *ROC*, 1904, 4 Br, *Tj. Singasari*, 38	27–IV–1351	*Sang Mahāmantri Mukya Rakryan Mapatiḥ Mpu Mada* (3).
1280 Bo (?), *OV*, 1918, 108	7–VII–1358	Pāduka Śrī Tiktawilwanagareśwara Śrī RĀJASANAGARA-nāmārājabhiṣeka .... Garbhotpattinama Dyaḥ Śrī HAYĀM WURUK.
1287 K, *KVG*, VIII, 116	30–IX–1365 (4)	
1288 Bo (?), *OV*, 1918, 176	du 12–III–1366 au 28–II–1367	?
1295 K, *KVG*, VII, 38	22–X–1367	Est cité : Pāduka Bhaṭāra ŚRĪ RĀJASANAGARA Dyaḥ HAYAM WURUK.
1285 St, *JBG*, 1939, 120	du 25–III–1373 au 13–III–1374	*Sang Āryya Mahāsenapati* et *Sira Sang Āryya Satyawikrama.*
?1303 Br, *NBG*, 37, 1899, 66	du 17–XI au 16–XII–1381	?

roter les plaques — mais il diffère si l'on veut moins d'un 9 que de tout autre chiffre et l'on comprend que Kern l'ait lu 9. Le 2 est aussi pourvu d'une boucle intérieure qui ne fait pas partie normalement de ce chiffre. Le 1 et le 5 ne présentent rien de particulier. En plus de ce millésime paléographiquement anormal, les éléments cycliques ne concordent pas avec la date lunaire. Il est curieux de constater que la date de l'inscription de 782, vieille de cinq siècles, a été copiée correctement alors que la date contemporaine de la copie contient une erreur ! La forme anormale des chiffres nous porte à croire que c'est dans le millésime que se trouve cette erreur et, ayant fait le tableau pour tout le règne de Hayam Wuruk, il nous a été facile de constater que seule une année Śaka 1289 convient. C'est donc cette date que nous proposons bien qu'une correction de deux chiffres ne soit guère satisfaisante.

(6) Le 9 est à cette époque souvent analogue au 8, mais la base du chiffre, qui est pour le 8 une simple ligne horizontale, est dans le cas du 9 incurvée, détail bien visible sur le chiffre de la plaque.

(7) Cette date ainsi que les deux suivantes n'ayant pas tous les éléments calendériques, la restitution est basée sur les mêmes considérations que celles de l'auteur qui a édité ces inscriptions.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
194	PATAPAN I (Trâwulan IV)	Cuivre.................	E	V. J.	*OV*, 1918, 171	? [130]7
195	TIRAH (Trâwulan V)	Cuivre.................	E	V. J.	*OV*, 1918, 172	? [130]8
196	BILULUK II	Cuivre.................	E	V. J.	*OV*, 1918, 176	1313
197	KATIḌEN	Cuivre.................	E	V. J.	E 65	1314
198	SELAMAṆḌI I A	Cuivre.................	E	V. J.	E 26	1316
199	SELAMAṆḌI I B	Cuivre.................	E	V. J.	E 26	1316
200	BILULUK III	Cuivre.................	E	V. J.	*OV*, 1918, 177	1317
201	LUMPANG	Cuivre.................	E	V. J.	*TBG*, 1936, 387	1317
202	SELAMAṆḌI II A	Cuivre.................	E	V. J.	E 27	1317
203	SELAMAṆḌI II B	Cuivre.................	E	V. J.	E 27	1318
204	WALAṆḌIT B (Wânâjâyâ B)	Cuivre.................	E	V. J.	E 28	1327
205	PAGUHAN (Bogĕm)	Cuivre.................	E	V. J.	E 60	1338

(1) Il semble qu'il s'agisse de Hyang Wiśesa avant son accession au trône.

(2) Ce personnage alors décédé (Sang Mokta ring Wiṣṇubhawana est un nom posthume ou nom de caṇḍi) est Raden Kudamĕrta Śrī Wijayarājasa qui fut à Bali Śrī Mahārāja. Voir l'inscription de Bali de 1305 Śaka.

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
?1307 Bo (?), *OV*, 1918, 171	du 10–V au 8–VI–1385	*Sang Āryya Rājaparākrama* et *Dang Ācāryya Wiśwanātha* sur l'ordre de *Bhaṭāra Hyang Wiśesa* [1].
?1308 Bo (?), *OV*, 1918, 172	du 20–I au 19–II–1387	Confirmation d'un édit du *Patih Tamba Karang Bogĕm.*
1313 Cal, *OV*, 1917, 117 Bo (?), *OV*, 1918, 176	du 1–VIII au 30–VIII–1391	Confirmation d'un édit de *Pāduka Bhaṭāra Śrī Parameśwara Sira Sang Mokta ring Wiṣṇubhawana* [2].
1314 St, *JBG*, 1937, 152	du 24–III au 22–IV–1392	Confirmation d'un édit de *Sira Sang Mokta ring Kṛttabhuwana.*
1316 CS, *KO*, IV (1, 1re inscr.)	du 3–III–1394 au 20–III–1395	?
1316 CS, *KO*, IV (1, 2e inscr.)	du 20–II au 21–III–1395	?
1317 Cal, *OV*, 1917, 118 Bo (?), *OV*, 1918, 177	du 19–V au 17–VI–1395	?
1317 Pur, *TBG*, 76, 1936, 387	du 17–VII au 16–VIII–1395	Confirmation d'un édit de *Pāduka Bhaṭāra Śrī Parameśwara Sira Sang Mokta ri Wiṣṇubhawana* et d'un édit de *Sira Sang Mokta ring Kṛttabhuwana.*
1317 CS, *KO*, IV (2, 1re inscr.)	du 16–VIII au 15–IX–1395	?
1318 CS, *KO*, IV (2, 2e inscr.)	du 4–VIII au 3–IX–1396	?
1327 Br, *NBG*, 37, 1899, 65	21–VI–1405 [3]	Confirmation d'un édit de Bhaṭāra Hyang Wĕkas ing Suka [4].
1388 Bo, *OV*, 1924, 104 1338 Bo?, *TBG*, 64, 1924, 659	4–IX–1416	*Talampakanira ri Talonan.*

(3) Brandes a déjà publié cette date julienne dans *NBG*, 37, 1899, 66.
(4) Il s'agit du nom posthume de Hayam Wuruk.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	RÉGION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
206	PATAPAN II (Surâbâyâ)	Cuivre..................	E	V. J.	E 29	1340
207	WARINGIN PITU (Surâdakan)	Cuivre..................	E	V. J.	E 67	1369
208	PALĔMARAN (Mĕrbabu)	Stèle....................	C	V. J.	Leiden 1620	1371
209	PAMINTIHAN (Sĕndang Sĕdati)	Cuivre..................	E	V. J.	photo OD 6376	1395
210	PĔṬAK (Padukuhan Duku)	Stèle....................	E	V. J.	est. 512	1408

B. —

1	SANG HYANG TAPAK (Ci Catih)	Stèle....................		V. J.	D 73	952

C. —

1	"MANDIRÂGÂ" (Ngañjuk)	Rocher		V. J.	est. 429 et 2602	1242 (3)

(1) On a ici la titulature complète du souverain appelé Bhre Tumapĕl (III) dans le *Pararaton*.

(2) Cette inscription étant rédigée en vieux javanais et non en vieux soundanais, nous croyons qu'il faut considérer ce Śrī Mahārāja comme un (vice-)roi gouvernant Suṇḍa sous la suzeraineté de Airlangga. Nous avons consacré à cette question notre *Ep. Aant.*, V.

(3) C'est cette inscription qui apparaît deux fois dans la liste chronologique du *Pararaton* : une première fois sous 1212 Saka (p. 242) sous le nom de Añjuk l'interprétation étant de Brandes et une seconde fois sous 1242

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
1340 Kr, *NBG*, 49, 1911, XXVI	3–XII–1418	*Sira Mpu Śiwātmaka.*
1368 St, *JBG*, 1938, 117 1369 St, *JBG*, 1938, 127	22–XI–1447	Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Sakalayawarājādhirāja Parameśwara Śrī Bhaṭṭāra Prabhu .... Wijayaparākramawarddhānanāmarājābhiṣeka Garbbaprasutināma Dyaḥ KṚTAWIJAYA [1].
1371 CS, *KO*, XXVII	du 24–III–1449 au 13–III–1450	?
1385 Bo, *OV*, 1921, 152 1385 Bo, *OV*, 1922, 25 1395 Mu, *OV*, 1923, 109	14–V–1473	Pāduka Śrī Mahārāja Rājādhirāja Prajaikanātha Śrīmacchrī Bhaṭṭāra Prabhu Garbbhaprasutināma Dyaḥ SURAPRABHĀWA Śrī Singhawikramawarddhananāmadewabhiṣeka.
1408 Br, *OJO*, XCI	11–VI–1486	Śrī Bhaṭāra Prabhu Girindrawarddhana Garbbhotpatināma Dyaḥ RAṆAWIJAYA.

SUṆḌA

952 Br, *NBG*, 28, 1890, 15 952 Pleyte, *TBG*, 57, 1915, 206.	11–X–1030	Mahārāja Śrī JAYABHŪPATI Jayamanahĕn Wiṣṇumurtti Samarawijaya Śakalabhuwaṇamaṇḍaleswaranindita Haro Gowardana Wikramotunggadewa [2].

MADURA

1212 Br, *NBG*, 27, 1889, 133 1242 Liste d'estampages, *OV*, 1919, 104 1242 Mu, *OV*, 1923, 104	15–IV–1320	Aucun nom n'est déchiffrable, mais les estampages sont fragmentaires [4].

Śaka et le nom de Mandigoroh (qu'il faut lire Mandirāgā). Mlle Muusses (*OV*, 1923, 104) a bien reconnu que le mot du chronogramme qui désigne le chiffre des dizaines «ressemblait plus à *yuga* qu'à *ḍaśa* d'où le millésime 1242», mais elle ajoute : «Nous croyons cependant qu'il faut conserver 1212». Nous avouons ne pouvoir découvrir la logique de ce raisonnement.

(4) Il va sans dire que la lecture correcte du millésime rend sans valeur les considérations de Brandes (*NBG*, 27, 1889, 133-134) sur un rapport possible entre cette inscription et la fondation de Majapahit.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
					D. —
1	BANUA BHARU I A (Bĕbĕtin)	Cuivre..................	V. B.	OD 6589	818
2	TURUÑAN I A (Truñan A I)	Cuivre..................	V. B.	OD 5520	833
3	TURUÑAN II (Truñan B)	Cuivre..................	V. B.	OD 5527	833
4	« SANUR »	Colonnette de pierre.......	Skrt et V. B.	photo publiée dans *AO*, 1934	835 (2)
5	AIR TABAR A (Gobleg, Purā Desā I)	Cuivre..................	V. B.	OD 3871	836
6	SADUNGAN	Cuivre..................	V. B.	CA 104	837
7	PĔTUNG (Babahan)	Cuivre..................	V. B.	OD 5723 est. 2824	839
8	JULAH I A (Sĕmbiran A)	Cuivre..................	V. B.	OD 5531 et 5529	844
9	SILIHAN I A (Pĕngotan A I)	Cuivre..................	V. B.	CA 181	846
10	BATWAN A (Batunyā)	Cuivre..................	V. B.	A 1041	855

(1) Voir, sur les inscriptions et les antiquités de Bali en général, le bel ouvrage de Stutterheim : *De Oudheden van Bali*, un volume de texte et un volume de planches, Singaraja, 1929. Cet ouvrage contient aux pages 190-191 une liste des souverains de Bali dressée d'après les inscriptions que Stutterheim avait pu consulter. Il s'y est malheureusement glissé plusieurs erreurs.

Spécialement sur les inscriptions, en dehors de diverses études de détail et de la liste mentionnée plus haut de Van Stein Callenfels, on consultera avec fruit : R. Goris, *Enkele mededelingen nopens de oorkonden gesteld in het Oud-Balisch*, dans *Djåwå*, 16, 1936, 88-101 et du même auteur : *Enkele historische en sociologische gegevens uit de Balische oorkonden* dans *TBG*, 81, 1941, 279-294.

Il existe enfin un recueil d'inscriptions de Bali en transcription (accompagné de plusieurs photographies) dû à Van Stein Callenfels et intitulé *Epigraphia Balica*. Il est dommage que l'on y trouve pas mal d'erreurs. La

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
BALI[1]		
818 Cal, *OV*, 1924, 28	21–IV–896	Sans nom royal. Le nom du Palais (*panglapuan*) est Singhāmandawa.
833 Cal, *EB*, VII, 1re inscr.	4–VI–911 *	Sans nom royal. Du Palais de Singhāmandawa.
833 Cal, *EB*, VIII	4–VI–911 *	Sans nom royal. Du Palais de Singhāmandawa.
839 Sten Konow, *AO*, 12, 1934, 128, note 1	du 29–I au 27–II–914	Adhipatiḥ Śrī KESARĪ Warmma. . . . .
836 Cal, *EB*, I, 1re inscr.	19–VIII–914	Sans nom royal. Du Palais de Singhāwandawa[3].
837 Go, *Djåwå*, 1936, 88, n° 6	12–VII–915 *	Sang Ratu Śrī ŪGRASENĀ. Du Palais de Singhāmandawa[4].
839 Go, *Djåwå*, 1936, 88, n° 7	10–VIII–917	Sang Ratu Śrī UGRASENA.
844 Br, *TBG*, 33, 1889, 46 844 Go, *Djåwå*, 1936, 88, n° 9	24–I–923	Sang Ratu Śrī UGRASENA. Du Palais de Singhāmandawa.
846 Go, *Djåwå*, 1936, 88, n° 10	29–I–925	Sang Ratu Śrī UGRASENĀ. Du Palais de Singhamandawa.
855 Go, *Djåwå*, 1936, 88, n° 11	22–XII–933 *	Sang Ratu Śrī UGRASENĀ. Du Palais de Singhamandawa.

ligature *rwwi* est transcrite *rwwa* (faute déjà commise par Brandes, par ex. *TBG*, 33, 1889, 46, début de la plaque 4 *a*) les *ai* initiaux sont transcrits *e* et inversement. La séparation des mots des textes en vieux balinais y est de plus assez souvent fantaisiste et diffère parfois même d'une plaque à l'autre.

(2) [Voir la discussion de cette date dans *Études Balinaises*, I, à paraître dans *BEFEO*, XLIV.]

(3) *Singhawandawa* est probablement une faute de copiste pour *Singhamandawa* qui est la forme sous laquelle ce mot apparaît dans toutes les autres inscriptions.

(4) Cette inscription nous donne un exemple d'un ū long initial, encore plus rare que le ī long initial. A Java on trouve un ū long sur la stèle de Gĕwĕg de 855 Śaka, dans les syllabes sacrées précédant le texte proprement dit de l'inscription.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
11	JULAH II (Sĕmbiran B)	Cuivre..................	V. B.	OD 5485	873
12	«PEJENG» I	Stèle....................	Skrt	*OB*, fig. 103	87[5]
13	PAKUWWAN I A (Manikliu A I)	Cuivre..................	V. B.	CA 35	877
14	PAKUWWAN II A (Manikliu B I)	Cuivre..................	V. B.	CA 36	877
15	PAKUWWAN III (Manikliu C)	Cuivre..................	V. B.	CA 37	877
16	AIR HAMPUL [3] (Tirtâ Ĕmpul) (Manuk Ayâ)	Stèle....................	V. B.	OD 8710	882 [4]
17	JULAH I B (Sèmbiran A II)	Cuivre..................	V. B.	OD 5529	897
18	AIR TABAR B (Gobleg, Purâ Desâ II)	Cuivre..................	V. B.	OD 3871	905

[1] Il n'est pas certain que ce roi soit celui qui a fait graver l'inscription. [Voir la discussion détaillée de la date dans *Et. Bal.*, II, dans *BEFEO*, XLIV.]

[2] Le nom *Tabana* dans *Tabanendra* est la sanskritisation du toponyme dont la forme moderne est *Tabanan*. Cf. à Java la forme sanskrite *Kâlasa* en face du nom javanais *Kalasan*.

On peut hésiter entre *Warmma-* et *Dharmma-*. C'est cette dernière lecture que choisit Goris pour la reine Dharmmadewī dans *TBG*, 81, 1941, 282.

A noter qu'en vieux balinais *luhur* signifie «femme» (cf. Goris dans *Djâwâ*, 16, 1936, 95-96).

[3] Stutterheim (*OB*, 68, transcrit (Wa)r –mpul le toponyme dont la forme moderne est *Tirtâ Empul*. En dehors du fait qu'on ne voit pas très bien ce que *war* pourrait signifier, cette forme nous semble paléographique-

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
873 Br, *TBG*, 33, 1889, 43 873 Go, *Djâwâ*, 1936, 89, n° 15	19–XII–951	Sans nom royal.
– St, *OB*, 66, proposait comme date la 1re moitié du XIe s. E. C., soit environ de 925 à 975 Śaka	12–XII–953	Le texte cite un nom royal : AGNI-nāma-nṛpatis-. . . (1)
877 Go, *Djâwâ*, 1936, 89, n° 16	24–VII–955 *	Sang Ratu Śrī Aji TABANENDRA Warmmadewa et son épouse Sang Ratu Luhur Śrī SUBHADRIKĀ Warmmadewī (2).
877 Go, *Djâwâ*, 1936, 89, n° 17	24–VII–955 *	Sang Ratu Śrī Aji TABANENDRA Warmmaweda et son épouse Sang Ratu Luhur Śrī SUBHADRIKA Warmmadewi.
877 Go, *Djâwâ*, 1936, 89, n° 18	24–VII–955 *	Sang Ratu Śrī Aji TABANENDRA Warmmadewa et son épouse Sang Ratu Luhur Śri SUBHADRIKA Warmmadewī.
884 St, *OB*, 68, inscr. *n*	7–X–960	Sang Ratu Śrī CANDRABHAYASINGHA Warmmadewa.
897 Br, *TBG*, 33, 1889, 46	6–IV–975 *	Sang Ratu Śrī JANASĀDHU Warmmadewa.
905 Cal, *EB*, I, 2e inscr.	29–II–984	Śrī Mahārāja Śrī WIJAYAMAHĀDEWĪ (3).

ment impossible. Nous croyons — d'après ce qui reste de l'aksara — qu'il faut restituer *Air Hamṣul*, ce qui correspond tout à fait au nom moderne. Voir *OB*, pl. 105.

(4) Nous considérons que le chiffre des unités est un 2 et non un 4.

(5) Dans la liste éditée par Van Stein Callenfels (*OV*, 1924, 28) une disposition typographique défectueuse pourrait faire croire que Guṇapriyadharmmapatni est un des titres de Śrī Wijaya Mahādewī. Il n'en est évidemment rien. C'est à l'inscription de 911 qu'il faut attribuer le «Guṇapriyadharmmapatni» et l'un des trois «id.» est à supprimer.

Dans *OV*, 1924, 30, Van Stein Callenfels veut voir dans le nom de Śrī Wijaya Mahādewī la preuve d'une influence soumatranaise à Bali. «Il n'est même pas impossible, continue-t-il, que la reine de 905 ait eu un rap-

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
19	BANWA BHARU I B (Bèbětin A)	Cuivre..................	V. B.	OD 6589	911
20	BWAHAN I (Buwahan A)	Cuivre..................	V. J.	OD 5537	916
21	BANTIRAN I (Sading A)	Cuivre..................	V. B.	OD 3890	923
22	JUNG HYANG (Ujung)	Cuivre..................	V. J.	A 1050	932
23	AIR HAWANG I (Batur, Purā Abang B)	Cuivre..................	V. J.	OD 5497 et CA 66	933 (4)

port avec ce royaume de Śrī Wijaya soit comme reine, soit comme épouse du souverain de Śrī Wijaya». Bien qu'une telle interprétation ne soit pas absolument impossible, il nous semble que c'est vouloir tirer des conclusions bien hasardeuses d'un nom qui n'est pas forcément l'apanage exclusif du royaume soumatranais. C'est aussi l'avis de Krom dans *HJG*², 232.

Il nous paraît beaucoup plus vraisemblable de voir dans cette Śrī Wijaya Mahādewī une autre forme du nom de la fille de Siṇḍok que l'inscription de Pucangan à la strophe 6 de la partie sanskrite appelle Śrīśānatuṅgawijayā. L'élément Īśāna ne semble pas apparaître dans l'épigraphie en dehors de Pu Siṇḍok lui-même, sauf dans l'inscription de Śrī Śāstraprabhu de 1126 Śaka (voir la liste des inscriptions de Java à cette date) où il fait partie du nom de Dharmmawangśa Těguh Anantawikrama. L'élément *tungga* ou *ut(t)unggo*, qui fait normalement partie du nom de Pu Siṇḍok dans les inscriptions, réapparaît dans celui de Airlangga ainsi que dans celui de Těguh. Tout ceci indique donc un lien familial ou tout au moins dynastique entre Siṇḍok, Těguh et Airlangga, ce que l'inscription de Pucangan indique expressément. Nous reviendrons sur toutes ces questions dans une autre étude. Cf. aussi ce que nous avons dit plus haut en note sur l'inscription de Java de 940 Śaka.

A propos de l'identification qui nous semble probable de Śrī Wijaya Mahādewī à la fille de Siṇḍok, il n'est pas sans intérêt de faire remarquer que l'inscription de 905 (*EB*, I. début de la plaque II*b*, p. 2) semble suggérer que la souveraine ne réside pas à Bali même, d'où l'opposition avec le *pādukanda siwyan dini di Bali*, à peu près «Son Altesse gouvernant ici à Bali».

(1) En vieux balinais, *maruhani* signifie «homme». Cf. Goris, *Djāwā*, 16, 1936, 95-96. La racine est la même que le malais *bĕrani* «courageux, audacieux» et javanais *wani* qui a le même sens.

(2) Le vieux javanais *jalu* = le vieux balinais *maruhani*.

(3) La graphie Gĕṇapriyadharmmapatnī (avec un *pĕpĕt*) qui, paléographiquement parlant, ne saurait être une faute pour Guṇa, doit être un essai de rendre dans l'écriture un timbre spécial de la voyelle *u* (analogue à l'i «dur» du russe?).

Nous rappelons que le vieux balinais *ida*, qui s'est conservé jusqu'à l'époque actuelle, est étymologiquement et sémantiquement l'équivalent du vieux javanais *sira*.

[Disons en passant que nous ne pouvons accepter l'étymologie par le sanskrit *siddha* que propose De Casparis

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
911 Cal, *OV*, 1924, 28	29–XII–989	Sang Ratu Luhur Śrī GUṆAPRIYADHARMMAPATNI et son époux Sang Ratu Maruhani Śrī DHARMMODAYANA Warmmadewa (1).
917 Cal, *EB*, X	7–II–995	Haji Sajalustri Śrī GUṆAPRIYADHARMMAPATNĪ et son époux Sira Jalu Śrī DHARMMODĀYANA Warmmadewa (2).
923 Cal, *OV*, 1924, 28	19–VI–1001	Sang Ratu Śrī GĔṆAPRIYADHARMMAPATNI et son époux Ida Maruhani Śrī DHARMMODAYANA Warmmadewa (3).
962 Go, annotation à photo A 1050	27–X–1010	?
944 Cal, *OV*, 1924, 28 933 Go, annotation à photo CA 66	6–IV–1011	Pāduka Haji Śrī DHARMMODAYANA Warmmadewa (5).

du *siḍa* de l'inscription de Sang Hyang Wintang (Gânḍâsuli II) [voir *PI*, I, 52, 66 sous 6 et 70]. Bien que des cas analogues de contamination entre des mots sanskrits (ou, à une époque plus récente, arabes et même européens) et des mots indonésiens soient assez fréquents, il nous semble clair dans ce cas que *Si-ḍa* n'est autre que la forme plus archaïque phonétiquement parlant du mot qui est devenu en vieux javanais *Si-ra* et dont on retrouve l'équivalent dans le balinais *I-da*. En vieux balinais, *Da* est également employé seul, tout comme *Ra* en vieux javanais (cf. *EB*, II, inscr. de Air Tabar B de 905 Śaka). En vieux javanais on trouve aussi *Ḍa Sang Ḍa-pu, Ḍa-man*, etc., en 813 Śaka (*OJO*, XIX). Par ailleurs l'équivalence de *Ḍang* de l'inscription de Sang Hyang Wintang avec le *Dang* de celle de Talang Tuwā (606 Śaka) est assez nette. Et il faut rappeler que De Casparis lui-même a découvert le *Ḍa* dans l'inscription de Kalasan (*PI*, 136, n. 4) où il ne peut être question de *siddha*.

Quel que soit le degré d'adaptation que certains mots sanskrits ont pu atteindre en javanais, il ne faut pas oublier que *siddha* est resté très employé et que le mot moderne *sidâ* «réussir», «avoir lieu» en dérive directement. On voit que dans ce dernier mot, c'est la dentale douce qui est employée (laquelle, dans la prononciation actuelle, est désonorisée) alors que les formes archaïques ou dialectales correspondant à l'*r* du javanais sont toujours des *ḍ*.

Notons pour terminer que l'indonésien moderne *sidang* qui est une sorte d'article personnel honorifique pluriel (par ex. *sidang pəmbaca*, etc.) est certainement formé par la réunion de *si* + *dang*.]

(4) La date de cette inscription ne fait aucun doute et les considérations de Van Stein Callenfels dans *OV*, 1924, 30, dernier alinéa, basées sur sa lecture 944 du millésime, sont par conséquent sans valeur.

Stutterheim dans sa liste des souverains de Bali (*OB*, 190) a cru que ce 944 Śaka représentait une autre inscription que celle qu'il avait déjà enregistrée sous 933 Śaka et a en conséquence fait réapparaître Dharmmodayana après Ajñadewī. Bosch dans son article *De Laatste der Pāṇḍawa's* (*BKI*, 104, 1948, 554) semble accepter cette année 944 (1022 E.C.) comme celle de la mort d'Udayana suivant en ceci le raisonnement de Van Stein Callenfels qu'il reproduit à la page 548. C'est certainement inexact et, en tout cas, il n'existe pas d'inscription d'Udayana de 944 Śaka.

(5) Le fait que le nom de Dharmmodayana apparaît seul permet de supposer que Guṇapriyadharmmapatnī était à cette date déjà décédée.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
24	« GUNUNG PANULISAN » I	Statue en pierre d'un couple.	V. B.	OD 8730	933
25	JULAH I C (Sèmbiran A III)	Cuivre..................	V. B.	OD 5484	938
26	BATURAN (Batuan)	Cuivre..................	V. J.	OD 5730	944
27	BILA A	Cuivre..................	V.Í.	OD 6586	945
28	PURA SIBI I	Statue en pierre d'Agastya [1].	V. B.	OD 9335	945
29	BWAHAN II (Buwahan B)	Cuivre..................	V. J.	OD 5537	947
30	PURA SIBI II	Statue en pierre de Durgga..	V. B.	OD 9338	948
31	PURA SIBI III	Statue en pierre d'un couple.	V. B.	OD 9337	948
32	TURUÑAN I B (Truñan A)	Cuivre..................	V. J.	OD 5520	971
33	TURUÑAN III (Truñan C)	Cuivre..................	V. B.	OD 5525	971

[1] Les statues d'Agastya sont communément appelées dans les publications archéologiques soit « Śiwa-Guru » soit simplement « Guru ». Cette dernière dénomination n'est pas inexacte en soi, mais étant donné qu'elle fait penser au nom moderne Baṭārā Guru qui désigne Śiwa, il serait beaucoup préférable d'employer le nom d'Agastya puisque c'est ce *Rèsi* que de telles statues représentent : la barbe en bouc, le gros ventre et l'aiguière sont caractéristiques. Cf. entre autres Pigeaud, *Tantu Panggĕlaran* : 96-97 et 164-165; l'étude de Krom sur le *Śiwaisme dans le Centre de Java* (*MKAWL-L*, 58, série B, n° 8, 1924, 199) et enfin l'ouvrage que le Docteur R. Purbatjaraka a consacré à *Agastya dans l'Archipel*, Leiden, 1926.

Śiwa est normalement représenté sous la forme de Mahādewa qui n'a iconographiquement aucun rapport avec Agastya. Même les poupées modernes du Wayang dérivent de ce type de Mahādewa bien qu'elles soient dénommées Baṭārā Guru. Voir des photographies dans *Cultuurges*, fig. 231.

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
933 St, *OB*, 70, inscr. GP 1	29–XI–1011	Seul le nom du statuaire est mentionné : *Sira Mpu Bga.*
938 Br, *TBG*, 33, 1889, 48 938 Go, *Djåwå*, 1936, 89, n° 25	11–IX–1016	Sang Ratu Śrī Sang ĀJÑADEWĪ.
944 Cal, *OV*, 1924, 28	26–XII–1022	Pāduka Haji Śrī DHARMMAWANGŚA-Wardhana Marakatapanghajasthānottunggadewa.
945 Cal, *OV*, 1924, 28	28–VIII–1023	Pāduka Haji Śrī DHARMMAWANŚA-Wardhana Marakatapangkajasthānottunggadewa.
945 St, *BKI*, 90, 1933, 281	24–II–1024	Nom du statuaire : *Sira Mpu Bga.*
947 Cal, *EB*, XI	8–III–1026	Pāduka Haji Śrī DHARMMAWANGŚA-Wardhana Marakatapangkajasthānottunggadewa [2].
– Inédite	23–II–1027	?
– Inédite	23–II–1027	? [3].
971 Cal, *EB*, VII, 2e inscr.	21–III–1050	Pāduka Haji ANAK WUNGŚU ni ra kālih Bhaṭārī sang lumāḥ i Burwan mwang Bhaṭāra Dewata sang lumaḥ ring Bañu Wka [4].
971 Cal, *EB*, IX	21–III–1050	? [5].

(2) Une traduction néerlandaise de cette inscription a été publiée par Van Stein Callenfels dans *Adatrechtbundel*, XXII, 413-414. Le nom du souverain y est malmené, les éléments ayant été mal séparés.

(3) Il est probable qu'une statue Purā Sibi IV qui porte ||*kaki nami . nama kṛtaka oṃ*|| est de la même époque sinon de la même année.

(4) Van Stein Callenfels transcrit le quantième *aikadaśi*. Il y a là une confusion qui date de Brandes entre les signes pour *e* et *ai* initiaux. C'est *ekādaśi* qu'il faut lire. Inversement Van Stein Callenfels a transcrit à plusieurs reprises *e-* au lieu de *ai-*, par exemple dans *EB*, XII, 1*b*, ligne 2, où il faut lire *air abang*.

(5) Cette inscription est beaucoup plus jeune que la date indiquée. C'est une version balinaise très écourtée de l'inscription précédente mais elle contient une erreur dans la date.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
34	BANUA JHARU I C[1] (Bĕbĕtin)	Cuivre..................	V. J.	OD 6589	972
35	BATWAN B (Batunyâ)	Cuivre...	V. J.	A 1041	977
36	SUKHAPURA I (Sangsit, Blantih)	Cuivre..................	V. J.	*TBG*, 1885, 607	980
37	JULAH I D (Sĕmbiran)	Cuivre..................	V. J.	OD 5483	987
38	SILIHAN I B (Pĕngotan A II)	Cuivre..................	V. J.	CA 181	991
39	PAKUWWAN I B (Manikliu A II)	Cuivre..................	V. J.	CA 44	992 [3]
40	PAKUWWAN II B (Manikliu B II)	Cuivre..................	V. J.	CA 38	992

(1) Nous transcrivons le nom tel qu'il est écrit. On peut cependant se demander s'il ne s'agit pas en fait d'une graphie aberrante pour Banua Bharu. Il y a d'autres exemples où le *jh* balinais semble représenter un *bh*.

L'aksara *jha* qui est rare dans l'épigraphie indonésienne a ici une forme que l'on peut tout à fait comparer à un *se* avec cette différence que dans ce dernier cas le *taling* est nettement séparé du *sa* tandis que dans le *jha* ce qui lui correspond est relié par la partie supérieure au reste de l'aksara. Une autre différence est que la partie de droite du *jha* est nettement plus étroite qu'un *sa* normal.

Cependant, la ressemblance est si grande que Stutterheim s'y est laissé prendre et que, dans l'inscription de Poh de 827 Śaka (*INI*, 7, ligne 18 de l'inscription), il a transcrit *pamäse* un mot qui est en réalité *pamäjha* et où l'aksara en question a exactement la même forme que dans l'inscription balinaise qui nous occupe. De plus, dans sa liste des offrandes (*INI*, 22), il suppose que la lecture de Brandes *pamajha* dans l'inscription de Taji de 823 Śaka (*OJO*, XXIII, ligne 7 de la plaque 3) est une erreur pour *pamäse* alors que c'est le contraire qui est vrai.

Signalons, comme autres exemples certains de *jha* dans l'épigraphie javanaise, l'inscription de Tuhañaru de 1245 Śaka (*OJO*, LXXXIII, plaque 1 *b* et 4 *a*) où le nom de la capitale est écrit *Majhapahit*; celle de Prapañcasārapura (*OJO*, LXXXIV, ligne 14 de la face A) qui a également Majhapahit; celle de Waringin Pitu de 1369

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
972 Cal, *OV*, 1924, 28	8–VIII–1050	Pāduka Haji ANAK WUNGŚU ni ra kālih Bhaṭārī sang lumaḥ i Burwan mwang Bhaṭāra sang lumaḥ i Bañu Wka.
— Inédite	14–IV–1055	Pāduka Haji ANAK WUNGŚU ni ra kālih Bhaṭāri sang lumāḥ i Burwan mwang Bhaṭāra Dewata sang lumāḥ ri Bañu Wka [2].
980 Br, *TBG*, 30, 1885, 607 980 Cal, *OV*, 1924, 28	18–I–1059	Pāduka Haji ANAK WUNGŚU ni ra kālih Bhaṭārī lumāḥ i Burwan, Bhaṭāra Dewata lumāḥ ri Bañu Wka.
987 Br, *TBG*, 33, 1889, 49 987 Cal, *OV*, 1924, 29	10–VIII–1065	Pāduka Haji ANAK WUNGŚU ni ra kālih Bhaṭārī lumāḥ i Burwan mwang Bhaṭāra Dewata lumāḥ ring Bañu Wka.
991 Go, annotation à CA, 181	26–XI–1069	Pāduka Haji ANAK WUNGŚU ni ra kālih Bhaṭārī lumāh i Burwan, Bhaṭāra lumāḥ i Bañu Wka.
991–992 Go, annotation à CA, 44	20–VII–1070	Pāduka Haji ANAK WUNGŚU ni ra kālih Bhaṭārī lumah i Burwan Bhaṭāra lumāh i Bañu Wka. L'inscription mentionne aussi Pāduka Śrī Mahārāja TABANENDRA Warmmadewa.
991–992 Go, annotation à CA, 38	20–VII–1070	Pāduka Haji ANAK WUNGŚU nira kālih Bhaṭārī lumāh i Burwan, Bhaṭāra lumah i Bañu Wka.

Śaka (E 67) ligne 3 de 6 *b* toujours dans le mot Majhapahit (de cette importante inscription seule la titulature des membres de la famille royale a été publiée par Stutterheim dans *JBG*, 1938, 117-118) et enfin la fameuse copie de l'inscription de 762 Śaka (*KO*, II) dont le dernier mot est encore Majhapahit. Le *jha* de ces inscriptions des XIIIe et XIVe siècles Śaka diffère quelque peu de celui du IXe siècle et c'est sa présence dans le nom de la capitale qui a fait qu'il a été correctement interprété bien que Cohen Stuart ait fait suivre sa transcription de la syllabe en question d'un point d'interrogation. Ajoutons que cette orthographe du nom de Majapahit est à considérer comme une graphie honorifique, analogue au Krāmā inggil du langage et qui est encore actuellement d'usage courant pour les noms propres lorsque l'on utilise les caractères javanais.

Nous dirons dans une étude consacrée à la stèle de Pucangan pourquoi il nous est impossible de lire avec Purbatjaraka un *jha* dans la strophe 14 de l'inscription sanskrite ainsi qu'il croit pouvoir le faire dans *TBG*, 81, 1941, 427-428.

(2) Cette inscription est du mois de *Cetramāsa punah*, donc d'un mois intercalaire. [Cf. *EEI*, I, 9.]

(3) Dans cette inscription et la suivante, il n'y a pas de millésime lisible. Nous l'avons restitué par les données calendériques. Goris était de son côté arrivé à une datation très proche de la vérité probablement à l'aide de la liste des fonctionnaires.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
41	ANTAKUÑJARAPĀDA (Pandak Bandung)	Cuivre	V. J.	OD 3873	993
42	BAÑU RARA I (Klungklung A)	Cuivre	V. J.	OD 3885	994
43	BAÑU RARA II (Klungklung B)	Cuivre	V. J.	OD 3887	994
44	AIR RARA III [1] (Klungklung C)	Cuivre	V. B.	OD 3886	994
45	BILA B	Cuivre	V. J.	OD 6586 et 6585	995
46	« GUNUNG PANULISAN » III	Double lingga en pierre	V. B.	OD 8732	996
47	BWAH	Cuivre	V. J.	CA 91	999
48	BAÑU PALASA (Purā Panataran Panglan)	Statue en pierre de Hāritī	V. J.	*OB*, 76	1013
49	SUKHAPURA II (Sawan)	Cuivre	V. J.	*TBG*, 1885, 615	1020
50	AIR TABAR C (Gobleg, Purā Desā)	Cuivre	V. J.	OD 3871	1037
51	SUKHAMĔRTA (Angsri)	Cuivre	V. J.	OD 5738	1041

[1] Les toponymes balinais emploient le vieux mot *air* (conservé en indonésien moderne) qui signifie «eau», «rivière» et qui est ici l'équivalent du mot javanais *bañu* qui a le même sens.

[2] C'est cette inscription qui nous fournit la seule équivalence attestée à date ancienne entre un *triwara* et un *saptawara*. [Cf. *EEI*, I, 18, n. 4.]

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
993 Cal, *EB*, V	5–v–1071	Pāduka Haji ANAK WUNGŚU nira kālih Bhaṭārī lumāh i Burwan, Bhaṭāra lumāh i Bañu Wka.
994 Cal, *EB*, XXI	7–v–1072	Paduka Haji ANAK WUNGŚU nira kalih Bhaṭārī lumāh i Burwan, Bhaṭāra lumāh ing Bañu Wka.
994 Cal, *EB*, XXII	7–v–1072	Pāduka Haji ANAK WUNGŚU nira kalih Bhaṭārī lumāh i Burwan, Bhaṭāra lumāh ing Bañu Wka.
994 Cal, *EG*, XXIII	7–v–1072	Pāduka Haji ANAK WUNGŚU nira kālih Bhaṭārī lumah i Burwan, Bhaṭāra lumah i Bañu Wka (2).
995 Cal, *OV*, 1924, 29	28–III–1073	Pāduka Haji ANAK WUNGŚU nira Bhaṭārī lumāh i Burwan, Bhaṭāra lumāh i Bañu Wka.
996 St, *OB*, 70, inscr. GP 3	11–v–1074	?
999 Go, annotation à CA, 91	17–II–1078	Pāduka Haji ANAK WUNGSU nira kālih Bhaṭārī lumāh i Burwan, Bhaṭāra lumāh ing Bañu Wka.
1013 St, *OB*, 76, inscr. *ab*	? 21–I–1092 (3)	Le sculpteur est *Mpu Pĕṭak*.
1020 Br, *TBG*, 30, 1885, 615	5–v–1098	Pāduka Śrī Mahārāja Śrī SAKALENDUKIRAṆA Īśānaguṇadharmmalakṣmidhara Wijayottunggadewī (4).
1037 Cal, *EB*, I, 3e inscr.	23–XI–1115	Pāduka Śrī Mahārāja Śrī ŚŪRĀDHIPA.
1041 Cal, *OV*, 1924, 29	19–III–1119	Pāduka Śrī Mahārāja Śrī ŚŪRĀDHIPA. L'inscription mentionne de plus Bhaṭāra Śrī Haji UGAṆENDRA Dharmmadewa (5).

(3) Il y a ici une incertitude de quinze jours, le *pakṣa* n'étant pas indiqué. L'équivalence indiquée correspond à *śuklapakṣa*.
(4) Nous avons suivi ici pour le nom royal la restitution de Goris. Voir *TBG*, 81, 1941, 285, n. 6.
(5) Aucune inscription de ce roi Ugaṇendra n'a été retrouvée.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
52	KÉDISAN III (Buwahan C)	Cuivre.................	V. J.	OD 5545	1068
53	BANTIRAN II (Sading B)	Cuivre.................	V. J.	OD 3893	1[0]72 (1)
54	KUTULIKUP (Mantring I)	Cuivre.................	V. J.	estamp. sans numéro	1099
55	BWAHAN V (Buwahan E)	Cuivre.................	V. J.	OD 5538	1103
56	DHARMMA HAÑAR (Purâ Pĕngukurukuran)	Pierre.................	V. J.	OD 8632	1116
57	« SIDÉMEN »	Cuivre.................	V. J.	OD 10767	1122
58	BĀNGLI III (Purâ Kèhĕn C)	Cuivre.................	V. J.	OD 5482 et CA 215	1126
59	BASANG ARA (Pĕngotan D)	Cuivre.................	V. J.	CA 180	1218
60	HYANG PUTIH	Cuivre.................	V. J.	CA 51	1246

(1) Le millésime indiqué sur la plaque est 172. Cette inscription présente encore de nombreuses autres fautes.

(2) Il existe un assez grand nombre d'inscriptions provenant de différentes localités de Bali et toutes datées de ce même jour (Goris dans *TBG*, 81, 1941, 286 parle même d'une trentaine). Il nous a semblé inutile d'en donner plus d'une dans la liste, les autres inscriptions n'apportant rien de nouveau au point de vue du cadre

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
1068 Cal, *EB*, XII	5–XI–1146	Pāduka Śrī Mahārāja Śrī JAYAŚAKTI.
1072 Cal, *OV*, 1924, 29	13–IV–1150	Pāduka Śrī Mahārāja JAYAŚAKTI.
1099 Go, *OV*, 1929, 74	18–I–1178	Pāduka Śrī Mahārāja Haji JAYAPANGUS.
1103 Cal, *EB*, XIV	22–VII–1181	Pāduka Śrī Mahārāja Haji JAYAPANGUS Arkajacihna et ses deux Rājapatnī (reines) Pāduka Bhaṭārī Śrī Paraméswarī INDUJA-lañchana et Pāduka Śrī Mahādewī ŚAŚANGKAJA-ketana [2].
1116 St, *OB*, 77, inscr. *ad*	16–II–1195	*Mpungkw ing Dharmma Hañar Guru Aji* . . . . . .
– Inédite	22–IX–1200	Paduka Śrī Maharaja Haji –RA– AJAYA–lañcana kalih –––u nira Paduka Śrī Maharaja Śrī —RTA–YA [3].
1126 Cal, *EB*, XX	10–V–1204	Bhaṭāra Guru Śrī ADIKUNTI-ketana et son fils Sira Bhaṭāra PARAMEŚWARA Śrī WIRĀMA . . . . . ainsi que la reine Rāja Wanita Pāduka Bhaṭārī Śrī DHANĀDEWIKETU.
1218 Go, annotation à CA, 180	15–VIII–1296	?
1226 St, *OB*, 190 1246 Go, annotation à CA, 51	2–VIII–1324	Pāduka Bhaṭara GURU et son petit-fils (putunira) Sira Pāduka Aji Śrī TARUNAJAYA.

historique. Il en serait tout autrement d'une étude systématique des dignitaires et des toponymes que l'on y trouve cités. Van Stein Callenfels a dans *OV*, 1924, 31-33 entrepris une telle étude sur les onze inscriptions dont il avait alors connaissance.

(3) Les deux noms royaux sont très indistincts sur la photographie trop petite pour une étude paléographique complète.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
61	CĀMPAGA III (Campaga C)	Cuivre	V. J.	OD 3882 et CA 208	1246
62	SALUMBUNG (Sèlumbung)	Cuivre	V. J.	OD 5724	1250
63	LANGGARAN (Langgahan)	Cuivre	V. J.	CA 7	1259
64	YEH GANGGA (Caṇḍi Perean)	Pierre	V. J.	*OV*, 1921, 45	1261
65	HER ABANG II (3) (Batur, Purâ Abang A)	Cuivre	V. J.	OD 5504 et CA 90	130[5] (4)
66	TAMBÈLINGAN III (Gobleg, Purâ Batur C)	Cuivre	V. J.	OD 5496	1320
67	« GUNUNG PANULISAN » V	Stèle	V. J.	OD 8726	1352

(1) *Ṭāra* est certainement une erreur du graveur pour *Bhaṭāra*.

(2) *Bantèn* est une forme « krāmā » de Bali. Cf. la remarque de Goris dans *TBG*, 81, 1941, 287, n. 2. On trouve la forme *Bantan* dans l'inscription de Balitung de 827 Śaka.

(3) *Her* est une orthographe javanaise plus « moderne » du vieux mot *air* que l'on trouve en vieux javanais aussi bien qu'en vieux balinais. La forme balinaise moderne *yeh* s'explique par *air* > *er* > *eh* > *yeh*. La forme javanaise moderne de ce mot n'existe plus dans la langue courante comme mot indépendant, sauf en langue poétique, appelée « kawi », où l'on trouve de nombreuses formes archaïques ou archaïsantes. Déjà en vieux javanais, on trouve à côté de *air* une forme phonétiquement plus évoluée *wwai* ou *wwe* (avec disparition de l'*r* final et préfixation d'une consonne d'appui). On retrouve cette forme dans l'expression moderne *wedang* où la valeur du mot n'est d'ailleurs plus sentie puisque l'on dit *bañu wedang* « eau chaude », *wedang teh* « thé » et *wedang kopi* « café » (prêts à boire).

(4) Le chiffre des unités (voir une photographie dans *Cultuurges*, fig. 131) est illisible mais la place disponible suggère un chiffre étroit : 0, 4 ou 5. Les éléments cycliques garantissent la restitution 1305. Stutterheim

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STILE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
1246 Cal, *EB*, XVII	30–IX–1324	Pāduka Bhaṭara Śrī MAHĀGURU.
1250 Cal, *EB*, XXV	12–I–1329	Pāduka Bhaṭāra Śrī WALAJAYA Kṛttaningrat et sa mère Sira Pāduka ṭāra Śrī MAHĀGURU (1).
1259 Go, annotation à CA, 7	13–III–1338	Pāduka Bhaṭāra Śrī AṢṬASURA Ratna Bumi Bantĕn (2).
1261 Kr, *OV*, 1921, 45	3–XII–1339*	?
1308 St, *Cultuurges*, 96, fig. 131 1306 Go, annotation à CA, 90	28–I–1384	Pāduka Śrī Mahārāja Rājaparameśwara Śrī Sakalaprajānandakaraṇa .... Pāduka Parameśwara Śrī WIJAYARĀJASA nāmadewabhiṣeka Sang Apañji Waninghyun Garbhodayanāma Cañcu KUDAMṚTA .... inadiṣṭhana sire nagare Wĕngkĕr (5).
1320 Cal, *EB*, IV	du 17–IV au 16–V–1398	Confirmation d'un édit de Pāduka Bhaṭṭāra Śrī Parameśwara Sira Sang mokta ring Wiṣṇubhawana (6).
?1254 St, *OB*, 79, inscr. G.P. 5 ?1257 St, *OB*, 79, inscr. G.P. 5	4–III–1430	? (7)

n'a pas remarqué que l'inscription de 1306 de Goris était en fait le même document que celui dont il lisait le millésime 1308. Il a donc indiqué les deux dates dans sa liste des souverains de Bali comme s'il s'agissait de deux inscriptions différentes (*OB*, 191).

(5) Cette titulature est celle de Raden Kudamĕrta (cf. *Parar.*, 237, tableau II) qui avait à Java pour apanage le pays de Wĕngkĕr et était en même temps selon cette inscription à Bali Śrī Mahārāja. A noter que le type d'écriture de cette inscription est javanais et non balinais.

(6) L'écriture de cette inscription est de même type que celle de la précédente et trahit une origine javanaise nettement distincte des variétés balinaises. *Sira Sang Mokta ring Wiṣṇubhawana* est le nom posthume de Raden Kudamĕrta. Cf. l'inscription javanaise de 1313 Śaka (Biluluk II).

(7) On croit lire *Śrī Aṣṭasura Ratna Bumi Bantĕn* à la fin de cette inscription. Mais il ne peut en être l'auteur car l'interprétation du chronogramme en images qui avait gêné Stutterheim est maintenant certaine grâce aux éléments cycliques.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
					E. —
1	« KĚDUKAN BUKIT » date A (Palembang) (Śrī Wijaya I)	Galet....................	V. M.	D 146	604
2	KĚDUKAN BUKIT date B	"	V. M.	D 146	604
3	ŚRĪ KṢETRA (Talang Tuwâ) (Palembang) (Śrī Wijaya II)	Stèle....................	V. M.	D 145	606
4	« KOTA KAPUR » I (île de Bangka) (Śrī Wijaya IV)	Obélisque de pierre	V. M.	D 90	608

[1] L'équivalent julien des dates A et B de cette inscription (13-IV-683 et 6-V-683 E.C.) calculé par le Docteur W. E. Van Wijk et publié par R. Wellan dans son article *Çriwijaya 1250 jaren geleden gesticht* dans *TAG*, 2e série, LI, 1934, 348-402 (cité par M. Cœdès dans *BEFEO*, XXXIII, 1933, 1003 et 1004 ainsi que par Krom dans *MKAW-L*, Nieuwe reeks, I, 1938, 7, 408), est basé sur la lecture 605 du millésime. La date ne donnant même pas le jour de la semaine de sept jours, il est impossible de vérifier directement quelle interprétation du millésime (604 ou 605) est la bonne. Notre choix d'un 4 est dû à des raisons d'ordre purement paléographique, le signe numéral en question étant dépourvu de toute boucle suscrite, ce qui est dans l'Archipel (à Soumatra aussi bien qu'à Java et à Bali) la différence essentielle du 4 par rapport au 5 qui a toujours une boucle ou une courbe au-dessus du corps du chiffre. On pourrait nous objecter que les chiffres soumatranais de cette époque ne sont pas forcément les mêmes que ceux des siècles suivants. C'est théoriquement exact mais il est jusqu'ici impossible d'en être sûr. Il nous semble donc plus logique, étant donné l'analogie indéniable qui existe entre les autres chiffres des inscriptions de Śrī Wijaya et les chiffres javanais (6, 0 et 8), de supposer qu'il en est de même pour le 4 et le 5 et la valeur des chiffres javanais est garantie par les éléments cycliques.

Nous pensons que le millésime de l'inscription de Sambór (K. 127) doit aussi être lu 604 (*BEFEO*, XXX, 1930, pl. VIIc). M. Cœdès dans *Inscriptions du Cambodge*, II, 89, n. 4, considère d'ailleurs la lecture 604 comme également possible.

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
SUMATRA		
60. Ro, *AO*, 2, 1924, 19 605 Coe, *BEFEO*, 30, 1930, ?604 *Idem*, note 1 605 *BEFEO*, XXXIII, 1002	23–IV–682 * [1]	Seul un «Ḍa Punta Hiyang» est cité.
60. Ro, *AO*, 2, 1924, 19 605 Coe, *BEFEO*, 30, 1930, 34 ?604 *Idem*, note 1	19–V–682 * [2]	«Ḍa Punta Hiyang» [3].
606 Bo dans Ro, *AO*, 1924, 13 606 Coe, *BEFEO*, 30, 1930, 38	23–III–684 *	(Ḍa) Punta Hiyang ŚRĪ JAYANĀŚA [4].
1080 Br, *OJO*, CXXI ?1089 Br, *OJO*, CXXI, 258, n. 1 ?608 Br, *OJO*, CXXI, 258, n. 1 ?608 Kr, *TBG*, 53, 1911, 342 608 K, *KVG*, VII, 208 608 Coe, *BEFEO*, 30, 1930, 47	28–II–686 *	«Kadatuan» de ŚRĪ WIJAYA.

(2) L'inscription contient encore une troisième date (C) de la même année. Le nom du mois étant perdu, il est malheureusement impossible de la restituer.

(3) Cette inscription est la plus ancienne connue de l'Indonésie qui soit datée en une ère connue et aussi le plus ancien exemple de l'emploi des chiffres avec valeur de position dans l'Archipel à une époque où l'Europe ne connaissait que les chiffres romains qu'elle devait conserver pendant de longs siècles. Il est probable que la date d'érection est la date C, malheureusement perdue mais qui, en tout cas, faisait partie de la même année 604 Śaka.

Le seul document daté antérieur à l'inscription de Kĕdukan Bukit est l'inscription trouvée à Tugu (petit village aux environs de Djakarta, à l'ouest de Java) et qui a été gravée au cours de la 21ᵉ année du règne de *Pūrṇnawarmman*. Étant donné que la date de l'avènement de ce souverain est inconnue, ce détail est jusqu'à présent sans valeur pratique. Voir sur les inscriptions de *Pūrṇnawarmman* la belle étude du Professeur Vogel : *The Earliest Sanskrit Inscriptions of Java* dans *POD*, I, 15-35. Pour des raisons paléographiques le Professeur Vogel place ces inscriptions vers le milieu du vᵉ siècle E.C.

(4) La lecture Jayanāśa qui a quelquefois été mise en doute est paléographiquement certaine ainsi que l'a déjà fait remarquer M. Cœdès (*BEFEO*, XXX, 1930, 39, n. 3). Il ne faut donc pas restituer en Jayanāga. Quant au Jayawaga de Stutterheim (*OB*, 67, suite de la note 1 de la page 66), nous supposons qu'il s'agit d'une faute d'impression.

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
5	« BAWANG »	Stèle..................	V. J.	est. 2618 et 2619	9[19] (1)
6	LOKANĀTHA (Gunung Tua)	Statuette de bronze........	V. M. et Skrt	B 626 *d*	961
7	« SI JORENG BĚLANGAH » I	Pierre..................	V. M.	D 165	1101
8	« PORLAK DOLOK »	Stèle..................	V. M. et tamoul	est. 2869 et 2870	1135
9	« SORIK MĚRAPI » III	Caitya de pierre..........	V. M.	D 84	1164 (2)
10	AMOGHAPĀŚA (Padang Roco) (Sungai Langsat)	Piédestal de pierre........	V. M. et Skrt	D 198 A	1208

(1) Seul le chiffre des centaines est à peu près lisible. Les deux autres sont — sur les estampages du moins — trop peu nets pour permettre une lecture vraisemblable. Nous avons donc reconstitué le millésime à l'aide des éléments cycliques. Des noms des différentes semaines, seul le *sadwara* est net, mais la ligne suivante nous donne le nom du « wuku », lequel est précédé du mot *wuku* lui-même (cf. l'inscription de Kinawĕ de 849 Śaka à Java) et la réduction est donc certaine.

Cette inscription est importante et il faut espérer qu'elle sera éditée un jour car la variété d'écriture et les éléments calendériques sont javanais et non soumatranais (les données du cycle des *wuku* ne sont jamais employées dans les inscriptions proprement soumatranaises). Nous n'avons pas eu à Djakarta le temps d'examiner le texte plus avant, mais il nous semble pratiquement certain que l'on a affaire à une trace de l'expédition javanaise à San-fo-ts'i pour laquelle les sources chinoises nous donnent une date équivalant à 912-913 Śaka. Le souverain de Java responsable de l'expédition est probablement Dharmmawangśa Tĕguh Anantawikrama, car la date de l'inscription de Bawang est d'environ un an postérieure à la rédaction du *Wirāṭaparwwa*.

(2) Notre transcription faite directement sur la pierre diffère légèrement de celle du Professeur Bosch publiée par Schnitger. Nous lisons :

1. || *diṅg śaka 1101 bulan besāka tithi pañca.*
2. *mi kṛṣṇapākṣa bṛhaspatiwara diwasa sa(ka) tatkala ha — —*

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
966 Kr, *OV*, 1914, 117 et 192	12–XI–997	?
946 K, *KVG*, VII, 142 946 Kr, *HJG*, 247 761 étiquette au Musée de Djakarta	30–III–1039	*Juru Paṇḍai Suryya.*
1101 Bo dans Schnitger *Oudheidkundige vondsten in Padang Lawas*, 39 [2]	26–IV–1179 *	?
1167 Cal, *OV*, 1920, 70,	25–X–1213 *	*Senāpati Rakanda Pangka* [3].
1294 Br, *Parar.*, 122 ?1194 Br, *Parar.*, 122 ?1195 Br, *Parar.*, 122 1294 Bo, *OV*, 1930, 146 1293 Kr, *HJG*, 415	9–IX–1242	?
1208 Kr, *VMKAW-L*, 5e série, vol. II, 1917, 326	22–VIII–1286	*Śrī Wiśwarūpa.* Le nom du roi de la «Terre de Malāyu» est Śrī Mahārāja Śrīmat Tribhuwanarāja MAULIWARMMADEWA. Le nom du Souverain Suprême de Java est ici : Śrī Mahārājādhirāja Śrī KṚTANAGARA Wikrama Dharmmottunggadewa [5].

3. *kambang.*
Ding est écrit avec l'aksara *ṅa* (le *śa* de *śaka* étant souscrit), ce qui est une graphie abandonnée à cette date depuis longtemps à Java. On trouve d'ailleurs dans l'inscription de Kota Kapur de 608 Śaka *ding* écrit avec un *anuswāra.*

(3) L'inscription mentionne aussi un roi Pāduka Śrī Mahārāja dont le nom est malheureusement illisible.

(4) La seule hésitation que l'on puisse avoir, paléographiquement parlant, dans la lecture du millésime, est à propos du chiffre des centaines où l'on peut à la rigueur être tenté de lire un 2. Deux raisons nous ont fait opter pour 1164 : 1° la parenté étroite que présente la variété d'écriture de ce document avec l'inscription de 1101 ; 2° le fait que le *saptawara* mentionné, mardi (*manggalawara*) ne convient absolument pas à une lecture 1264 du millésime qui donnerait un vendredi ou un samedi, soit l'écart maximum qu'il puisse y avoir à l'intérieur d'une semaine et qui serait inexplicable. Cet argument ne serait guère valable à lui seul, mais comme il se trouve renforcer le premier, nous considérons 1164 comme certain. Le mot employé pour «mardi», *manggalawara* indique une autre tradition calendérique que celle de Java où l'on trouve toujours dans les inscriptions *anggarawāra.* [Contrairement à ce que nous avons dit par erreur dans *EEI*, I, 14-15 et 18, n. 4, le mot est peut-être typique de Soumatra car on le retrouve dans l'inscription de Surāwāsa de 1296 Śaka.]

(5) Voir le texte de cette note à la page suivante : (1).

NUMÉROS.	NOM DE L'INSCRIPTION.	DESCRIPTION.	LANGUE.	PRINCIPAL DOCUMENT utilisé.	MILLÉSIME ŚAKA.
11	«KAPALÅ BUKIT GOMBAK» I (Pagar Ruyung III)	Stèle..................	Skrt	est. 73	1269
12	«BUKIT GOMBAK» I (Pagar Ruyung I)	Stèle..................	Skrt et V. M.	*OV*, 1912, 52	1278
13	SURĀWĀSA I (Surå Aså I)	Stèle..................	Skrt	*OV*, 1912, 52	1296 [3]

[1] L'écriture de cette inscription est paléo-javanaise et non paléo-soumatranaise. Cette particularité s'explique facilement étant donné qu'il s'agit du piédestal d'une statue envoyée à Soumatra (appelé Swarṇabhūmi) par le souverain de Java Kṛtanagara.

Le nom de S(u)warṇnabhūmi est intéressant. On a en effet souvent admis (peut-être pour des raisons de correction étymologique) que Suwarṇa*dwīpa* désignait l'île de Soumatra tandis que Suwarṇa*bhūmi* aurait été réservé à la Basse Birmanie. Si une distinction rigoureuse de ce genre a jamais été faite, il est évident qu'elle n'avait plus cours au XIIIe siècle Śaka.

INTERPRÉTATIONS DÉJÀ PUBLIÉES.	DATE E. C. (STYLE JULIEN).	NOM DU SOUVERAIN OU DU PERSONNAGE responsable de l'inscription.
1269 K, *KVG*, VI, 256 1269 Kr, *OV*, 1912, 43	8–x–1347 *	?
1278 K, *KVG*, VI, 262 – Br, *OJO*, CXXII 1278 Kr, *OV*, 1912, 42	13–IV–1356 *	Śrīmat Śrī ... ĀDITYAWARMMA Pratāpaparākrama Rājendra Maulimaṇiwarmmadewa Mahārājādhirāja... [2].
1297 K, *KVG*, VI, 261 1297 Kr, *OV*, 1912, 46 1292 St, *TBG*, 74, 1934, 472	16–V–1374 *	ĀDITTYAWARMMA-Nṛpaḥ et aussi Bhūpāla ... [3].

[2] Cette inscription emploie également le terme Swarṇṇabhūmi (avec une légère différence d'orthographe).

[3] Nous ne savons pourquoi Kern a considéré *darśana* comme signifiant 7. Stutterheim de son côté voulait prendre ce terme comme synonyme de *netra*, donc avec une valeur 2. Mais *darśana* symbolise normalement 6 et nous ne voyons aucune raison de lui donner ici une autre signification.

[4] A propos du saptawara *manggala* employé par cette inscription, voir ce que nous avons dit plus haut en note sur l'inscription de 1164 Saka.

APPENDICE

On trouvera ci-après un tableau comparatif des chiffres indonésiens que nous avons dressé en décembre 1949 à Saigon lorsque nous avons rédigé à nouveau le texte de notre liste. Notre intention était alors de l'accompagner d'un commentaire détaillé qui aurait formé une *EEI* séparée, ce qui explique qu'il contienne de nombreux chiffres provenant d'inscriptions non datables avec précision et des millésimes de diverse origine. Le temps nous ayant toujours manqué pour rédiger ce commentaire paléographique, il nous semble préférable de publier le tableau dès maintenant en annexe à la liste, afin que le lecteur puisse juger par lui-même de la valeur de nos interprétations qui se comprennent, croyons-nous, beaucoup mieux lorsqu'on a devant les yeux des éléments de comparaison. La base de ces interprétations, nous le répétons, nous a été fournie par les résultats auxquels nous sommes arrivés en utilisant les données cycliques pour la réduction des dates dans l'ensemble des documents épigraphiques où ces données cycliques apparaissent. Et, sauf dans les rares cas où l'on a affaire à des formes aberrantes et où l'absence de données calendériques ne permet pas une vérification directe, la valeur des chiffres indonésiens nous semble maintenant assurée une fois pour toutes.

Ce tableau n'a évidemment pas la prétention d'être complet, bien loin de là. Nous avons seulement cherché à donner, dans un format maniable, le plus grand nombre possible d'exemples typiques et nous espérons qu'il suffira à donner au lecteur une idée exacte de l'évolution des chiffres indonésiens pendant toute la période épigraphique.

On remarquera peut-être des lacunes à première vue inexplicables. C'est que nous n'avons pu utiliser que les chiffres qui se trouvaient dans nos notes et que nous avions dessinés à Djakarta pour notre propre usage sans idée à l'époque d'en faire un regroupement systématique. Les chiffres ont été dessinés d'après : 1° les pierres et cuivres originaux du Musée de Djakarta; 2° la collection d'estampages et de photographies du Service archéologique de l'Indonésie ; 3° les quelques documents conservés au Musée d'Ethnographie de Leiden; 4° les rares photographies d'inscriptions publiées ainsi que les fac-similés de *KO* qui sont d'une manière générale très fidèles.

Il est important de noter que les chiffres que l'on trouvera dans ce tableau ne sont pas uniquement ceux des millésimes. Nous avons reproduit n'importe quel autre signe numéral du texte d'une inscription lorsqu'il nous a paru particulièrement typique et net. C'est ainsi que le 6 de l'inscription de Kayumwungan, par exemple, n'est pas celui du millésime où ce chiffre est légèrement abîmé, mais celui de la ligne 3 du texte vieux javanais qui est beaucoup plus net, etc.

Nous avons indiqué au-dessus de chaque colonne le nom et la date de l'inscription. Lorsqu'il s'agit de datations approximatives, on trouvera soit un point d'interrogation devant le millésime incertain, soit des points pour remplacer les chiffres inconnus.

Dans le tableau des copies tardives, la date du texte recopié est indiquée entre parenthèses.

Un fac-similé n'est jamais aussi fidèle qu'une bonne photographie. Nous espérons cependant que les différences que notre tracé des chiffres présente avec les originaux ne sont pas plus grandes que celles que l'on peut constater entre les différents chiffres gravés par une même main au cours d'une inscription.

Nous espérons avoir l'occasion de discuter en détail, dans une autre étude, certaines particularités paléographiques que l'examen de ces chiffres suggère.

Signalons pour terminer que c'est Mme M. O. Lê-văn-Trưởc, alors dessinatrice au Rectorat de Saigon, qui a bien voulu se charger du travail ingrat que représente la confection de ce tableau et qui a dessiné tous les chiffres d'après les modèles que nous lui avons fournis. Nous sommes heureux de lui en exprimer ici nos plus vifs remerciements.

Hà-nội, décembre 1951.

ADDENDUM

De passage à Mâjâkĕrtâ (Modjokerto en orthographe usuelle) en février dernier, nous avons — grâce à l'amabilité de R. S. Puspowardoyo et de R. Suharto, respectivement maire de la ville et Bupati de la circonscription du même nom, que nous sommes heureux de pouvoir remercier ici — pu examiner à loisir les plaques de cuivre qui font partie des collections du Musée de cette ville. L'étude de ces documents dont il n'y a à Djakarta ni photographie ni estampage nous permet de faire ici les remarques suivantes :

a. Le millésime de l'inscription de Maribong (Trâwulan II), qui porte dans notre liste le numéro 171, est bien sur la plaque 1170 Śaka et la transcription publiée dans *OV*, 1918, 169 est donc exacte. Il faut noter toutefois que l'écriture employée révèle qu'il s'agit d'une copie du XIVe siècle Śaka et non d'un original du XIIe siècle. Le manque de concordance entre les données astronomiques et cycliques s'explique donc assez facilement. Nous exposerons ailleurs les raisons qui nous portent à croire que l'erreur se trouve effectivement dans le millésime.

b. L'inscription de Biluluk II que nous avons classée dans notre liste à 1313 Śaka (n° 196), nous fiant en cela à la transcription publiée dans *OV*, 1918, 176, se révèle être en fait datée de 1315 Śaka. Le chiffre 5 ne fait aucun doute et correspond exactement au 5 de l'inscription de Trâwulan VI dont le millésime est perdu (il ne reste de ce document que la plaque 14), mais qui est certainement du XIVe siècle Śaka. Dans cette variété de stylisation des chiffres, le 4, au lieu d'avoir une forme entièrement différente du 3, ne s'en distingue que par une courbe supplémentaire à la partie inférieure, laquelle est tournée vers la gauche, et le 5, comme d'habitude, ne diffère du 4 que par la présence d'une boucle suscrite, indépendante du corps du chiffre. La date julienne de Biluluk II se trouve donc comprise entre le 8–VIII et le 6–IX–1393 E.C. et elle est, de ce fait, postérieure à l'inscription de Katiḍen qui porte dans notre liste le numéro 197. Il y a donc lieu de corriger en ce sens la liste ainsi que la note 6 de la page 97 où l'inscription de Biluluk II est citée. En ce qui concerne la forme des chiffres, on est prié de se reporter au *Tableau comparatif des chiffres indonésiens* ci-joint où l'on trouvera à la dernière colonne A. 1 la série complète des chiffres de l'inscription de Trâwulan VI qui sont de même style que ceux de Biluluk II.

Djakarta, juin 1952.

TABLEAU COMPARATIF DES CHIFFRES INDONESIENS

A PARTIR DU VII[e] SIECLE ÇAKA

A. JAWA

1. GRANDES INSCRIPTIONS (SUR PIERRE ET SUR CUIVRE)

Inscription	Date	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
«PLUMPUNGAN»	672										
KAÑJURUHAN	682										
KAMALAGI	743										
HUWUNG	744										
KAYUMWUNGAN	746										
TRI TĚPUSAN I	764										
PARASOL A ECLIPSE	765										
LAYUWATANG	767										
TULANG AIR I	772										
WAYUKU	776										
TALAGA TAÑJUNG	783										
WUKIRAN	784										
WANUA TĚNGAH I/II	785										
KURAMBITAN	?791										
HANGULIHI B	792										
«CAṆḌI ABANG»	794										
ÇRĪ MANGGALA	796										
WIHĀRA	786										
ANGGĚHAN	786										
MULAK I // KWAK IV	800										
KWAK I	801										
(KWAK III) LAṆḌA	80·										
TARAGAL	802										
RA TAWUN I	803										
RA TAWUN II	803										
KUBUNGAN	807										
POH DULUR	812										
KAYU ARA H./SONGNAS	823										
TĚLANG I	825										
POH	827										
KUBUKUBU	827										
KIKIL BATU I/II	827										
PALĚPANGAN	828										
KAṆḌANGAN	828										
MANTYASIH I	829										
GUNTUR	829										
KINĚWU	829										
TAJI GUNUNG	[832]										
«PĚSINDON» I/II	836										
KIRINGAN	839										
ER KUWING	83·										
GILIKAN	84·										
LINTAKAN	841										
WINTANG MAS B	841										
HARIÑJING A/B	843										
SANGGURAN	850										
GULUNG GULUNG	851										
SARANGAN	851										
DĚWĚG	855										
PARAḌAH I	856										
WULIG	856										
PARAḌAH II	865										
CANE	943										
MUNGGUT	944										
PUCANGAN	963										
«PANOTAN»	964										
PADLĚGAN I	1038										
«TANGKILAN»	1052										
«KARANG RĚJĀ»	1056										
TALAN	1058										
PADLĚGAN II	1081										
JARING	1103										
«SĚMANDING»	1104										
«KĚMULAN»	1116										
«PAKIS WETAN»	1188										
SARWA DHARMA	1191										
SUKAMĚRTA	1218										
TUHAÑARU	1245										
«BLITAR»	1246										
SIṄA de GAJAH MADA	1273										
AMBĚTRA	1295										
SELAMAṆḌI I	1316										
WALAṆḌIT A	1327										
WARINGIN PITU	1369										
PALĚMAHAN	1371										
PAMINTIHAN	1395										
«TRĀWULAN» VI	13··										

2. COPIES TARDIVES

Inscription	Date	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
KUTI	(762)										
BUNGUR A/B	(782)										
WARAHU	(833)										
SOBHAMĚRTA	(861)										
KAKURUGAN	(945)										

3. MILLESIMES DIVERS

Inscription	Date	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
«MĀJĀKĚRTĀ» I	904										
LUWĚ	924										
«PĚNANGGUNGAN XXII»	1244										
«CAṆḌI JAWI»	1254										
«BĀWĀLANGU»	1271										
«GROGOLAN»	1277										
«TRĀLĀYĀ» XII	1278										
«MĀJĀKĚRTĀ» II	1279										
«SELĀ LIMAN»	1280										
«PLUMBANGAN»	1282										
PANGGIH	1294										
«PANATARAN» I	1295										
«SATAK»	1296										
«MĀJĀKĚRTĀ» III	1297										
«PANATARAN» II	1297										
«TRĀWULAN» IX	1325										
«GOGOL»	1335										
«PANATARAN» III	1337										
«KĚMBANG SORE»	1341										
«CAṆḌI SELĀ KĚLIR» I	1346										
«SELĀ MANGLENG KEDIRI»	1353										
«CAṆḌI SELĀ KĚLIR» II	1356										
«PĚTUNG AMBĀ»	1362										
«CAṆḌI PĚRTAPAN»	1364										
«CAṆḌI SELĀ KĚLIR» III	1364										
«TRĀWULAN» VIII	1370										
«KĚSĚMEN»	1377										
«KĚDUNG WULAN»	1384										
«CAṆḌI SELĀ KĚLIR» IV	1385										
«SLOROK»	1397										
«TRĀWULAN» X	1400										
«PĚNANGGUNGAN IX»	1401										
«GĚNTING»	1422										
«SURĀCĀLĀ»	1624										
Chiffres modernes											

B. SUṆḌA

Inscription	Date	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
SANG HYANG TAPAK	952										

C. BALI

Inscription	Date	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
«PEJENG» frag. a.h.	?800										
«PEJENG» frag. x.l.	?800										
BANUA BHARU IA	818										
SIMPAT BUNUT	83-										
TURUÑAN IA/II	833										
AIR TABAR A	836										
PĚTUNG	839										
AIR HĚMPUL	?862										
JULAH IB	897										
BANWA BHARU IB	911										
BWAHAN I	916										
BANTIRAN I	923										
«GUNUNG PANULISAN» I	933										
Grotte de «SANGSIT»	933										
JULAH IC	938										
PURĀ SIBI I	945										
BWAHAN II	947										
PURĀ SIBI II/III	948										
ANTAKUÑJARAPADA	993										
BAÑU RARA I	994										
BAÑU RARA II	994										
AIR RARA III	994										
GUNUNG PANULISAN III	998										
GUNUNG PANULISAN IV	999										
KĚDISAN	1068										
BWAHAN IV	1103										
BWAHAN V	1103										
CAMPAGA I	1103										
DHARMA HAÑAR	1116										
BĀNGLI III	1126										
«PURĀ PĚJAKSAAN»	1246										
SALUMBUNG	1250										
HER ABANG II	1305										
Chiffres modernes											

D. SUMATĚRA

Inscription	Date	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
«KĚDUKAN BUKIT»	604										
«TALANG TUWĀ»	606										
«KOTA KAPUR»	608										
LOKANĀTHA (bronze)	961										
«SI JORENG BĚLANGAH»	1001										
«PORLAK DOLOK»	1155										

TOUS LES MILLESIMES SONT EN ERE ÇAKA

LA NAISSANCE DE SĪTĀ

par

Camille BULCKE S. J.

Le manque de détails sur la parenté de Sītā dans les premières versions de la légende de Rāma a donné naissance à une foison d'histoires très divergentes. Janaka, Rāvaṇa et même Daśaratha sont tour à tour désignés comme père de Sītā. Le problème que pose cette divergence a attiré l'attention de plusieurs savants. La solution proposée ici, tâche de tenir compte de l'antiquité et de l'importance relative de chaque récit. En présentant les différentes histoires de la naissance de Sītā par ordre chronologique, nous espérons mettre en lumière leur genèse progressive. Nous montrons d'abord les raisons qui portent à croire qu'on ait à l'origine considéré Sītā comme fille de Janaka; puis nous donnerons l'histoire de sa naissance miraculeuse d'après Vālmīki. Cette version est la plus répandue et la plus importante; presque tous les narrateurs ultérieurs en tiennent compte, tout en y ajoutant d'autres éléments. Un trait presque universel des récits qui s'écartent de Vālmīki, c'est que Sītā passe par Laṅkā avant d'être abandonnée à Mithilā. Pour finir, nous examinerons le cas du Daśaratha Jātaka et les récits indonésiens qui en dérivent. L'importance secondaire donnée au Daśaratha Jātaka n'est pas le résultat d'un préjugé, mais découle du fait que c'est un récit tout à fait isolé, composé à Ceylan et qui n'a pas exercé la moindre influence aux Indes où il est resté inconnu pendant des siècles.

I. — *Sītā, fille de Janaka* (*Janakātmajā*).

Il est très probable que dans les anciennes gāthās qui, célébraient les gestes de Rāma et même dans l'*Ādi-Rāmāyaṇa,* composé par Vālmīki, Sītā était considérée comme fille réelle de Janaka.

L'histoire de Rāma est reproduite quatre fois dans le *Mahābhārata* (deux fois dans le troisième livre, puis dans les septième et douzième livres), mais on ne trouve nulle part la moindre mention de l'histoire miraculeuse de la naissance de Sītā; nulle part elle n'est nommée *ayonijā,* pas même dans le long *Rāmopākhyāna* qui consacre à l'histoire de Rāma 704 ślokas. Partout, elle est *Janakātmajā,* fille de Janaka. Au commencement du *Rāmopākhyāna,* nous lisons :

Videharājo Janakaḥ Sītā tasyātmajā Vibho.

«Le roi de Videha, ô Seigneur, était Janaka et Sītā était sa fille»[1].

---

[1] Cf. *Mahābhārata,* III, 258, 9, éd. de Poona.

Le récit du chapitre 41 du *Harivaṁśa* non plus, ne fait aucune mention de la naissance miraculeuse de Sītā. Elle se trouve mentionnée pour la première fois dans le Rāmāyaṇa de Vālmīki, tel que nous le possédons aujourd'hui. Dans les livres authentiques (II-VI), on la trouve mentionnée trois fois. La première fois à la fin du second livre, dans le récit de la visite chez Atri et Anasūyā, qui est certainement une interpolation [1]. La seconde fois, dans le seizième chant du *Sudarakāṇḍa* où se place la lamentation de Hanumān quand il contemple Sītā dans l'Aśokavana. Dans ce chant, Hanumān ne fait que répéter et amplifier le sujet du chant précédent; il est donc possible que ce chant 16 ait été ajouté ultérieurement. La troisième mention de la naissance miraculeuse se trouve dans la description de l'épreuve du feu. Or, dans le Mahābhārata l'épreuve du feu manque. Dans le Rāmopākhyāna, Rāma se contente du serment de Sītā et de l'assurance que lui font les dieux qu'elle est innocente. Il se peut donc que cet épisode ait aussi manqué dans le Rāmāyaṇa authentique, puisque le Rāmopākhyāna est basé sur une version ancienne de Vālmīki [2].

Donc, il est assez probable que dans le Rāmāyaṇa composé par Vālmīki, Sītā était considérée comme princesse de Mithilā et fille de Janaka. Le Rāmāyaṇa mentionne d'ailleurs à maintes reprises que Sītā est née dans la famille de Janaka : *Janakasya kule jātā* [3].

Selon le plus ancien Rāmāyaṇa des Jainas, à savoir le *Paümacariya* de Vimala Sūri, qui date probablement du IIIe ou IVe siècle ap. J.-C., Sītā naît, avec son frère jumeau Bhāmaṇḍala, de la reine de Janaka, Videhā [4]. Dans le Rāmāyaṇa de Vālmīki, on ne fait pas mention de ce fils de Janaka; mais dans le Viṣṇu (IV, 5, 30) et le Vāyu Purāṇa (89, 18), on donne à Janaka un fils appelé Bhānumān. Il se peut donc que le *Paümacariya* ait reproduit ici une ancienne tradition.

II. — *Sītā, fille de la terre (Bhūmijā).*

La naissance miraculeuse de Sītā est racontée à deux reprises dans le Rāmāyaṇa de Vālmīki; on y fait également allusion à plusieurs autres endroits du même ouvrage [5]. Un jour que le roi Janaka labourait la terre pour préparer le terrain du sacrifice, une petite fille surgit du sillon; il l'adopta et la nomma *Sītā*, c'est-à-dire « sillon ». Cette histoire date probablement d'avant l'ère chrétienne. La grande majorité des ouvrages hindous l'ont adoptée. Le *Viṣṇu Purāṇa* (IV, 5, 28) ajoute que le sacrifice pour lequel Janaka préparait la terre quand il trouva Sītā, était *putrārtham* (pour obtenir un fils).

Quelle est donc l'origine de ce récit? Il existe dans la mythologie védique une déesse Sītā (personnification du sillon), protectrice de l'agriculture; on l'invoque déjà dans le *Ṛgveda* (IV, 57, 6). Nous ne croyons pas que l'histoire entière de Sītā soit sortie des maigres prières adressées à cette déesse védique; mais il n'est pas impossible que cette conception ait influencé la genèse de l'histoire de la naissance miraculeuse d'une princesse, appelée Sītā, et dont on ne possédait pas de détails généa-

---

(1) Cf. H. Jacobi, *Das Rāmāyaṇa*, Bonn, 1893, p. 137, note.

(2) Cf. V. S. Sukthaṅkara, *Rāmopākhyāna and Rāmāyaṇa*, dans *Kane Commemoration Volume*, p. 472-488.

(3) Cf. *Rāmāyaṇa*, Bombay, I, 1, 27; V, 13, 14; et aussi II, 28 et III, 47.

(4) Cf. *Paümacarita*, éd. de H. Jacobi, ch. 26.

(5) Pour les récits, cf. I, 66 et II, 118; pour les allusions, cf. V, 16; VI, 116; VII, 17 et 98 et les chants interpolés 3 et 5, après VII, 37.

logiques. Même le nom de son père Janaka (qui veut dire « père ») est passablement vague[1].

Il est d'ailleurs tout aussi probable et certainement plus naturel de supposer que c'est à cause de son nom de Sītā, qui veut dire « sillon », que l'on a imaginé qu'elle était sortie d'un sillon. Ce ne serait pas le seul cas où le nom d'un personnage a fourni la base d'une histoire destinée à expliquer ce nom. Le récit de Sītā Sāvitrī du *Taittirīya Brāhmaṇa* (II, 3, 10) nous renseigne sur une autre Sītā, fille du roi Soma et sœur de Sraddhā. Il semble donc que Sītā était un nom de fille, déjà dans les temps védiques.

Déjà dans la recension bengalie du Rāmāyaṇa de Vālmīki et dans celle du Nord-Ouest, qui datent au moins des premièrs siècles de l'ère chrétienne, on a complété l'histoire miraculeuse. Dans la Vulgate, Sītā raconte en quelques vers le récit de sa naissance à Anasūyā, épouse d'Atri. Dans les deux autres recensions, ce récit est beaucoup plus long[2]. « Le roi Janaka n'avait pas d'enfants. Un jour qu'il labourait la terre (pour préparer le sacrifice), il aperçut dans le ciel la resplendissante apsarās Menakā, et la convoita afin d'en avoir des enfants. Une voix se fit entendre qui lui assurait qu'il aurait d'elle un enfant pareil à sa mère en beauté. Alors Sītā sortit de la terre et Janaka l'aperçut. De nouveau, une voix céleste se fit entendre : « Cette enfant, née de Menakā, est la fille de ton esprit ! » (*Menakāyāḥ samutpannā kanyeyam mānasi tava*). Cette histoire se trouve aussi dans la *Rāmāyaṇa-Mañjarī* de Kṣemendra (v. 344-346). Nous ne l'avons pas trouvée ailleurs. Elle est importante, parce qu'elle montre qu'il ne semble pas avoir existé de tradition claire sur l'origine de Sītā, et que dès le commencement de l'ère chrétienne ont été faites les premières tentatives de compléter un récit qu'on trouvait peu satisfaisant à cause du manque de détails.

A la même époque remonte l'histoire de Vedavatī, racontée dans le 17ᵉ chant de l'*Uttarakāṇḍa* du Rāmāyaṇa de Vālmīki. Ce récit qui relate l'histoire de Sītā dans une de ses existences antérieures doit précéder chronologiquement l'époque où l'on considère Sītā comme une incarnation de Lakṣmī. Une fille du ṛṣī Kuśadhvaja se macère dans l'Himālaya dans le but d'obtenir Nārāyaṇa pour époux. Tel était d'ailleurs le désir de son père qui avait été tué par un roi auquel il avait refusé de donner sa fille. Rāvaṇa la voit, s'éprend de sa beauté, et la saisit par les cheveux. Elle lui échappe en coupant ses cheveux de sa main, transformée en épée. Ensuite elle maudit Rāvaṇa et prédit qu'elle renaîtra miraculeusement (*ayonija*) pour le détruire et finalement entre dans le feu. Plus tard, elle renaît de la terre comme fille de Janaka.

Ce récit a été modifié plus tard par le *Śrīmaddevībhāgavata Purāṇa* (IX, 16) et le *Brahmavaivarta Purāṇa* (Prakṛti Khaṇḍa, ch. 14). Kuśadhvaja et son épouse Mālavatī vénèrent Lakṣmī et obtiennent qu'elle devienne leur fille. A sa naissance, elle chante d'une voix claire les mantras védiques et obtient par là le nom de Vedavatī. Plus tard, elle se macère afin d'obtenir Hari pour époux; elle est molestée par Rāvaṇa, le maudit et renaît en Sītā. Il est évident que cette nouvelle édition du récit est dictée par la croyance à l'identité entre Lakṣmī et Sītā qui découle naturellement de la croyance à l'incarnation de Viṣṇu en Rāma. Quoique Rāma soit considéré comme une incarnation dans plusieurs passages interpolés des livres authentiques

---

[1] *Janaka* est le nom patronymique des rois de Mithilā et il est souvent employé au pluriel. Le *Mahābhārata*, d'ailleurs, mentionne plusieurs Janaka, rois de Mithilā. Cf. S. Sorensen, *Index to the names of the Mahābhārata*, s. v.

[2] Cf. Vulgate, éd. Bombay, II, 118, 28-32; récension bengalie, éd. de Gorresio, III, 4; récension nord-ouest, éd. de Lahore, III, 2.

(II-VI) et plus souvent encore dans l'Uttarakāṇḍa, nulle part nous ne trouvons d'identification de Sītā et de Lakṣmī. Ce n'est que dans les chants 3 et 5, interpolés après le chant 37 de l'*Uttarakāṇḍa,* que Sītā est identifiée à Lakṣmī. Ces chants, d'ailleurs, datent de beaucoup plus tard, et manquent dans la recension bengalie et dans celle du Nord-Ouest. Les Purāṇas les plus anciens, comme le *Vāyu,* le Brahmāṇḍa et le Viṣṇu Purāṇa ne reconnaissent pas encore l'identité de Sītā et de Lakṣmī. Le Harivaṁśa la mentionne (ch. 41) et plus tard l'opinion qui prévaut c'est que Lakṣmī est née miraculeusement du sillon de Janaka et a été nommée Sītā [1].

III. — *Sītā et Laṅkā.*

L'histoire de la naissance miraculeuse de Sītā, comme nous la lisons dans le Rāmāyaṇa, laisse la porte ouverte à d'autres développements. D'où venait l'enfant trouvée dans le sillon? Et pourquoi causa-t-elle plus tard la destruction de Rāvaṇa? L'histoire de Vedavatī nous fournit une première réponse. Nous y trouvons pour la première fois, une relation entre Sītā et Rāvaṇa, antérieure aux événements que décrit le troisième livre du Rāmāyaṇa. Dans les développements ultérieurs cette relation devient plus étroite; désormais, c'est en passant par Laṅkā que l'enfant arrivera à Mithilā. Cette connexion avec Laṅkā prend quatre formes assez divergentes. Nous les reproduirons dans l'ordre chronologique de leur apparition dans la littérature. Ces histoires, sans doute basées sur les versions populaires, se rencontrent dès le IXe siècle ap. J.-C., tant aux Indes que dans les pays circonvoisins.

1. *Sītā, fille de Rāvaṇa* (*Rāvaṇātmajā*).

Parmi les variantes de la naissance de Sītā qui nous restent à analyser, la plus ancienne probablement, et certainement la plus répandue, est celle où Sītā est considérée comme fille de Rāvaṇa. Nous la trouvons aux Indes, au Tibet et au Khotan (Turkestan oriental), en Indonésie et en Indochine. Elle fait son apparition aux Indes pour la première fois dans l'*Uttarapurāṇa* du Jain Guṇabhadra (IXe siècle ap. J.-C.), où elle est racontée comme suit. La princesse Maṇivatī, fille du roi Amitavega d'Alkāpurī, pratique l'ascétisme sur le mont Vijayārdha (Vindhya). Rāvaṇa tâche de s'emparer d'elle. Indignée, elle forme le désir (nidāna) de devenir sa fille et de le détruire. Plus tard, elle naît de Mandodarī. Sa naissance est marquée par toutes sortes de mauvais présages et les astrologues prédisent que cette enfant sera la ruine de Rāvaṇa. Celui-ci ordonne à Mārīca d'abandonner l'enfant dans un pays lointain. Mandodarī place l'enfant dans une boîte avec de l'argent et des

---

[1] Le *Maheśvara Khaṇḍa* du *Skanda Purāṇa* (ch. 8, 95) fait de Sītā une incarnation de Brahmavidyā; ailleurs, dans le *Setumahātmya* (ch. 22) du même ouvrage, Sītā est l'incarnation de Lakṣmī. Le *Saura puraṇa* considère Sītā comme incarnation de Pārvatī. Janaka, en pratiquant l'ascétisme, avait plu à Pārvatī; en conséquence Sītā naît d'une portion de Pārvatī : *Pārvatyaṁśasamudbhavā Janakena purā Gaurī tapasā tositā yataḥ* (cf. ch. 30, 51). Le *Saura Puraṇa,* un livre des Pāśupatas, date du XIe siècle ap. J.-C. Cf. R. C. Hazra dans *NIA*, vol. VI, p. 110.

Le même parti pris śivaite se voit dans le *Mahābhāgavata Purāṇa* (ch. 36), où Sītā est bien l'incarnation de Lakṣmī, mais cette dernière passe pour être née d'une portion de Devī. Selon le *Rāma-Jātaka* laotien, Rāvaṇa s'est déguisé en Indra et a trompé la reine du ciel. Cette dernière s'incarne en Sītā afin de se venger de Rāvaṇa. Ici Sītā est donc considérée comme une incarnation d'Indrāṇi (cf. *Journal of the Siam Society,* vol. XXXVI, p. 7). Dans d'autres récits encore, Sita est l'incarnation de Srīmatī, fille d'Ambariṣa (cf. *Adbhuta Rāmāyana,* sargas 2-4).

papiers d'identité. Mārīca enterre la boîte à Mithilā où elle est trouvée le même jour, par des laboureurs qui la remettent à Janaka. Celui-ci confie l'enfant à sa femme, la reine Vasudhā (ce qui veut dire terre), lui disant de l'élever comme son enfant [1].

Cette histoire est clairement basée sur celle de Vedavatī et, d'autre part, le nom de Vasudhā, mère adoptive de Sītā, montre que l'auteur connaissait l'histoire de Vālmīki où Sītā est considérée comme fille de la terre. Le *Mahadevibhāgavata Purāṇa* mentionne aussi que Sītā était née de Mandodarī et qu'elle sortit de la terre plus tard :

Sītā Mandodarīgarbhe sambhūtā cārurūpiṇī
Kṣetrajā tanayāpyasya Rāvaṇasya Raghūttama [2].

B. Ziegenbalg [3] cite une lettre qui prouve que cette histoire était également courante dans l'Inde du Sud, puisqu'on y fait mention d'une boîte enterrée dans le sol, encore que Rāvaṇa ne soit pas nommé. «Janaka avait fait une longue pénitence afin d'obtenir des enfants. Ses sujets en labourant la terre trouvent une boîte contenant une enfant très belle, et l'apportent à Janaka. Ce dernier adopte l'enfant et lui donne le nom de Sītā.»

Il existe en outre, toute une série d'histoires d'après lesquelles l'enfant de Rāvaṇa est jetée tantôt dans l'océan, tantôt dans une rivière. Aux Indes, nous trouvons cette forme dans le Rāmāyaṇa cachemirien du XVIIIe siècle (éd. *B. I.* par G. A. Grierson). «Mandodarī, en l'absence de Rāvaṇa, donne naissance à une fille. L'horoscope révèle qu'elle tuera son père. Mandodarī jette l'enfant dans une rivière, après lui avoir noué une pierre au cou. L'enfant est sauvée et retrouvée par Janaka». Une version analogue est celle de Vincenzo Maria, où c'est Rāvaṇa lui-même, qui donne l'ordre d'enfermer la fillette dans une boîte et de la jeter dans l'océan. Janaka la trouve sur la côte du Coromandel [4]. C. Niebühr aussi a noté cette histoire : «Un Brahmane prophétisoit au Rawān qu'une certaine fille donneroit un jour occasion à sa mort. Il la fit dès lors fortement garder. Lorsqu'elle avoit six mois, il y tomboit une si grosse pluie, que tous les gens d'autour d'elle furent noyés, mais cette enfant qui étoit dans une Boète, fut emportée par l'eau, de l'isle de Ceylon et jetée sur la terre ferme, au rivage d'un nommé Radja... Cette fille, dit-on avoit ensuite épousé ce Ramshi qui massacra Rawān» [5].

Dans les Rāmāyaṇas tibétain et khotanais qui datent probablement du IXe siècle, la fille de Rāvaṇa est abandonnée à cause de son horoscope et jetée à l'eau, enfermée dans une boîte. Ici, ce n'est plus Janaka, mais des paysans dans le texte tibétain, un ṛṣī dans le texte khotanais, qui prennent soin de l'enfant [6].

Le *Serat Kanda* javanais contient un récit analogue. La reine de Rāvaṇa donne naissance à une fille, incarnation de Śrī. La mère a été prévenue que si son enfant est une fille, elle deviendra la femme de Rāvaṇa. Pour cette raison, la mère jette l'enfant à la mer, après l'avoir enfermée dans une boîte.

Plus tard, c'est un certain ṛṣī, nommé Kala, de Mantili, qui trouve l'enfant, l'élève et lui donne le nom de Sinta. Mantili rappelle Mithilā, ce qui nous ramène à

---

[1] Cf. *Uttarapurāṇa*, Indore, 1917, Parvan 68.

[2] Cf. *Mahābhāgavata Purāṇa*, Gujarati Printing Press, Bombay, 1913, ch. 42, 62. Mr. R. C. Hazra (Université de Dacca) m'écrit que c'est un ouvrage du Xe ou XIe siècle, composé au Bengale.

[3] Cf. *Genealogy of S. Indian Gods*, Madras, 1869.

[4] Cf. *Il viaggio all Indie Orientali*, Roma, 1672, p. 296.

[5] Cf. *Voyage en Arabie*, Amsterdam, 1790, vol. II, p. 22.

[6] Cf. *Indian Studies in honour of Lanman*, Harvard, 1929, p. 193 et suiv., et *BSOS*, vol. X, p. 559.

l'histoire du Rāmāyaṇa. Pour remplacer l'enfant jetée à la mer, le magicien Tjibisana (Vibhīṣaṇa) tire un enfant des nuages et l'appelle Meganada[1].

Le *Rāma-Kien* siamois dont les rédactions ne sont pas antérieures au xviiie siècle[2], nous fournit un récit semblable. Sītā, fille de Rāvaṇa, commence à parler indistinctement dès sa naissance. On appelle Vibhīṣana qui déclare que cette enfant sera la ruine de Laṅkā. Alors on la jette à la mer, mais les dieux produisent un courant d'eau qui entraîne la fillette jusqu'à Mithilā, où elle est trouvée par Janaka[3].

Le *Reamker* cambodgien se rattache, en toute apparence, au même groupe, quoique la connexion avec Laṅkā ne soit pas mentionnée dans le résumé français du fascicule 1, publié par la Bibliothèque Royale à Phnom Penh. Le roi de Mithilā prépare la fête des semailles sur le bord de la rivière Yamunā; il aperçoit la jeune Sītā sur un radeau qui flotte au milieu du fleuve, et l'emmenant chez lui, l'adore comme sa fille[4].

Aucun de ces récits n'est antérieur à celui de Guṇabhadra, qui est manifestement basé sur l'histoire de Vedavatī. Il est donc permis de voir dans cette dernière l'origine de tous les récits où Sītā est considéré comme fille de Rāvaṇa.

2. *Sītā, née d'un lotus* (*Padmajā*).

Le *Daśāvatāra Carita* du polygraphe cachemirien Kṣemendra (xie siècle ap. J.-C.) a conservé une histoire différente de la naissance de Sītā. Elle présuppose le récit du Rāmāyaṇa et aussi la croyance à l'identité de Sītā et de Lakṣmī. Un des noms de cette dernière est précisément Padmā (lotus) et a servi de base au récit suivant. Rāvaṇa fait des visites successives à un certain endroit où il voit d'abord une montagne, puis des villes, ensuite une forêt, plus tard un puits et finalement un lac, couvert de lotus. Il y dresse un *liṅgam* et vénère Śiva avec les lotus du lac. Sur un lotus d'or, il aperçoit une fillette, qui n'est autre que Lakṣmī; il l'emmène à Laṅkā, où il la donne à Mandodarī et l'adopte comme sa fille. Nārada qui rend visite à Mandodarī, voit cette fille sur ses genoux et lui prédit qu'un jour Rāvaṇa deviendra amoureux d'elle. A ces mots, Mandodarī donne l'ordre d'aller enterrer la fillette, enfermée dans une boîte d'or dans un pays lointain. Janaka la retrouve un jour qu'il labourait la terre avec une charrue d'or en vue du sacrifice[5].

Cette variante de la naissance de Sītā n'est pas très répandue. Elle se trouve insérée dans le commentaire de Govindarāja. Ce dernier fait renaître Vedavatī

---

[1] Cf. W. Stutterheim, *Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien*, Muenchen, 1924, ch. 3. Les plus anciens mss du Serat Kanda javanais datent du xvie siècle; il est très probable d'ailleurs que les versions populaires du *Rāmāyaṇa* avaient pénétré en Indonésie auparavant, mais certainement après le xiie siècle. Cf. A. Zieseniss, *Die Rama-Sage bei den Malaien*, Hamburg, 1928, p. 109. Les artistes des bas-reliefs de Prambanan (ixe s.) ont suivi en général une version qui rappelle de très près le récit vālmikien et le *Rāmāyaṇa* javanais kakawin. Il est vrai qu'on trouve déjà dans leur œuvre quelques variantes (d'une importance d'ailleurs secondaire) qui s'expliquent par les hikayats populaires dont les rédactions datent de sept siècles plus tard (cf. W. Stutterheim, *op. cit.*, p. 133 et suiv.). Mais ces variantes sont minimes en comparaison avec la grande masse de matière hétérogène des hikayats, dont on ne trouve aucune trace dans les bas-reliefs de Prambanan. Les bas-reliefs de Panataran du xiiie siècle sont basés intégralement sur le *Rāmāyaṇa* javanais kakawin. Cf. W. Stutterheim, *op. cit.*, p. 179 et suiv.

[2] Cf. S. Karpelès, *Un épisode du Rāmāyaṇa siamois*, dans *Études Asiatiques*, Paris, 1925, p. 315 et suiv.

[3] Cf. W. Stutterheim, *op. cit.*, p. 261. Pour un récit laotien analogue au *Rāmakien* siamois, cf. *Rāma-Jātaka*, dans *Journal of the Siam Society*, vol. XXVI, p. 7.

[4] Cf. J. Przyluski, *IHQ*, vol. XV, p. 289 et suiv.

[5] Cf. *Daśāvatāra Carita*, Sriramavatara, vers 70-104.

dans un lotus; Rāvaṇa l'aperçoit, assise sur la fleur, et l'emmène chez lui. Son conseiller (*Lakṣaṇajña*) l'avertit que l'enfant causera sa mort. Alors Rāvaṇa la jette à la mer. Elle atteint la terre ferme et y est trouvée par le roi Janaka [1].

3. *Sītā, née du sang des ṛṣis* (*ṛṣiraktajā*).

Il nous reste deux autres variantes analogues de la naissance de Sītā. La première, où Sītā naît du sang des ṛṣis, est assez répandue bien qu'elle semble plutôt récente. On la trouve pour la première fois dans le sarga 8 de l'*Adbhuta Rāmāyaṇa* qui date probablement du XVe siècle. Rāvaṇa, lors de sa conquête de l'univers (digvijaya) lève des impôts sur les ṛṣis habitant le *Daṇḍakāraṇya*. Ils lui donnent quelques gouttes de sang qu'ils recueillent dans un vase appartenant au ṛṣi Gṛtsamada. Or ce vase contenait du suc de l'herbe Kuśa, sur lequel le ṛṣi Gṛtsamada avait récité des mantras, ce qui avait eu pour effet d'y rendre Lakṣmī présente. Rāvaṇa porte le vase à Lāṅka et le donne à Mandodarī, en lui disant qu'il contient un poison mortel. Plus tard, Rāvaṇa part pour une autre expédition. Mandadorī apprend que Rāvaṇa se divertit avec d'autres femmes, boit le sang dans l'intention de se tuer, et devient enceinte. Voyant cela, elle part pour un pèlerinage, et après s'être fait provoquer un avortement, ensevelit le fœtus à Kurukṣetra, où Janaka, qui labourait la terre en vue d'un sacrifice, trouve plus tard l'enfant et lui donne le nom de Sītā, puisqu'elle avait surgi d'un sillon.

Le même ouvrage donne en outre l'histoire de deux malédictions différentes qui expliquent la naissance de Sītā. Le sarga 4 nous apprend que Sītā est la réincarnation de Srīmatī, fille du roi Ambarīṣa, au *svayaṁvara* de laquelle les saints Nārada et Parvata ont reçu de Viṣṇu des visages de singes. D'autre part, le sarga 6 dit que Nārada a été bousculé par les domestiques de Lakṣmī lors d'une fête au ciel et a voué Lakṣmī à naître parmi les Rākṣasas et à être abandonnée par une Rākṣasī.

On trouve à Ceylan aussi des traces de l'histoire de l'*Adbhuta Rāmāyaṇa* [2]. Aux Indes, elle se présente sous diverses formes. Un récit nous raconte que c'est par curiosité que Mandodarī a bu quelques gouttes de ce sang et donne plus tard naissance à une fille. Redoutant la colère de Rāvaṇa, elle dépose l'enfant dans le même vase de sang et le jette à la mer. Dans la suite, des paysans trouvent la fillette et la donnent à Janaka [3].

De Polier [4] a noté un récit qui explique pourquoi la fillette va à Mithilā. Janaka avait infligé plusieurs défaites à Rāvaṇa. Comme dans l'histoire de l'*Adbhuta Rāmāyaṇa*, Rāvaṇa recueille le sang des ṛṣis, en guise de taxe. Quand le sang arrive à Laṅkā, il s'y produit toutes sortes de calamités. Alors Rāvaṇa fait enterrer le vase de sang à Mithilā, pour se venger de Janaka. Dès lors, les mêmes calamités frappent le royaume de ce dernier. Les ministres conseillent au roi d'aller, accompagné de la reine, labourer la terre et d'obtenir ainsi, la cessation de la sécheresse. Sitôt fait et Janaka trouve la fillette, née dans l'intervalle du sang des ṛṣis. Après cela les calamités cessent. Ailleurs aussi, nous lisons que c'est le sang, et non pas la fillette, qui est enseveli à Mithilā [5].

(1) Cf. Les vers insérés après VII, 17, 33, dans l'édition du *Rāmāyaṇa* avec trois commentaires, Gujarati Printing Press, 1920, vol. VII.

(2) Cf. *IA*, vol. 45, Supplement, Singhalese Folklore.

(3) Cf. *Sacred Books of the Hindus*, vol. XXVI, p. 239, note.

(4) Cf. de Polier, *Mythologie des Indous*, Paris, 1809, p. 304.

(5) Cf. *Sacred Books of the Hindus*, vol. XXVI, p. 239, note (seconde histoire); *Le Rāmāyana de Tulsidas*, Nirnaya Sagara Press, Bombay, 1937, l'interpolation p. 157. Dans le livre de S. C. Roy, *The Birhors*, p. 405, on trouve des traces de cette histoire. Janaka laboure la terre pour faire cesser la sécheresse et trouve l'enfant qu'il nomme Sītā.

4. Sītā, née du feu (Agnijā).

La dernière forme que prend la connexion entre Sītā et Laṅkā se trouve dans l'*Ānanda Rāmāyaṇa*, qui date probablement du xv[e] siècle et qui contient toutes sortes d'histoires basées sur des contes populaires. Ce récit de la naissance de Sītā semble reposer sur l'histoire de Vedavatī. Le roi Padmākṣa, après des austérités sévères, avait obtenu Lakṣmī comme fille et lui avait donné le nom de Padmā (cela rappelle l'histoire de Sītā Padmajā, rapportée sous le paragraphe 2). A l'occasion de son *svayaṁvara*, il s'élève une querelle dans laquelle son père est tué. Padmā, pleine de désespoir, entre dans le feu. Un jour, elle sort du puits de feu (*Agnikuṇḍa*) et Rāvaṇa l'aperçoit. Aussitôt elle replonge dans le feu, mais Rāvaṇa éteint le feu et trouve dans les cendres cinq pierres précieuses qu'il met dans une boîte et emporte à Laṅkā. A Laṅkā, il se trouve que personne ne peut soulever la boîte; on l'ouvre et on y trouve une petite fille. Mandodarī, effrayée, conseille de l'abandonner. La boîte est enterrée à Mithilā, puis retrouvée par un Sūdra, qui labourait la terre pour le compte d'un brahmane. Ce dernier porte la boîte à Janaka qui y trouve la fillette et l'adopte [1].

Les *Lettres Édifiantes* ont conservé une histoire du même genre : «Les diverses renaissances de la Kehoumi, femme de Vichnou sont célèbres. Elle naquit d'abord lorsque les Dieux et les Géants firent tourner dans la mer la fameuse montagne... Longtemps après, elle naquit d'un fruit dont l'odeur infiniment douce et agréable se répandoit à dix lieues à l'entour. Cette jeune fille fut élevée par un pénitent appelé Vedamamouni, qui lui enseigna toutes les sciences; mais comme elle surpassoit en beauté toutes les personnes de son sexe, il souhaita qu'elle devint femme de Vichnou, changé alors en Ramen, Roy célèbre dans les anciennes Histoires des Indes. Cette Princesse s'appeloit pour lors Sida : elle faisoit une rude pénitence sur le bord de la mer, se tenant sur un mast au bas duquel elle entretenait un feu fort actif. La réputation de sa beauté vint aux oreilles d'un Géant qui estoit Roi de Ceilon : il se transporta sur le lieu où elle avoit fixé son séjour, dans le dessein de l'épouser, mais une pareille proposition lui ayant déplu, elle se jeta dans le feu, et elle fut réduite en cendres. La pénitence ne fut pas pourtant inutile, car Vedamamouni ayant recueilli les cendres, les renferma dans une canne d'or, enrichie de diamans, et de pierres précieuses d'un prix inestimable. On porta cette canne au géant Ravanem qui la fit mettre dans son trésor. Quelque temps après comme on entendit sortir de cette canne une voix semblable à celle d'un enfant, on l'ouvrit, et on y trouva Sida changée en petite fille. Les Astrologues consultés sur ce prodige, répondirent que cet enfant serait la cause de la ruine de Ceilon; c'est pourquoi on l'enferma dans un coffre d'or, et on la jetta dans la mer pour l'y faire périr. Mais le coffre au lieu d'estre entrainé par sa pesanteur au fond de l'eau, surnagea, et avança vers la mer de Bengale : estant entré dans un des bras du Gange, il fut porté sur un champ; les laboureurs l'ayant trouvé le donnèrent à leur Roy, qui éleva la Kehoumi jusqu'à ce qu'elle fust mariée à Ramen» [2].

Ici, l'influence de l'histoire de Vedavatī se discerne assez facilement. Le fruit dont Sītā est supposée naître est sans doute le *Sītāphala* (*Annona Squamosa*).

Le Père Fenicio, écrivant en 1609, donne une histoire qui se rattache aux récits

[1] Cf. *Ananda Rāmāyaṇa*, I, 3, 188-275. *Drie Oude Portugeesche Verhandelingen*, éd. et trad. par W. Caland, Amsterdam, 1915, contient une histoire identique, mais incomplète. Cf. p. 110 et suiv.

[2] Cf. *Lettres édifiantes*, XIII, recueil, Paris, 1718, p. 139-141. Lettre du Père Bouchet à Monseigneur Huet, ancien évêque d'Avranches.

précédents, quoique l'histoire de Draupadī (née du feu du sacrifice, cf. M. Bh., éd. de Poona, I, 155, 41) et celle de l'arc de Śiva lui aient aussi fourni des éléments. « Iśvara se déguise en yogi et vit à Laṅkā, y faisant toutes sortes de folies. Finalement, il consent à garder une des portes de la ville. Là, il recueille des cendres, desquelles naît un arbre qui atteint une hauteur de mille pieds. Puis le yogi disparaît et Rāvaṇa donne l'ordre de couper l'arbre en quatre morceaux et de les jeter à la mer. Un des morceaux arrive au royaume de Janaka; les sages conseillent de le brûler dans le sacrifice; on le fait et voilà que Sītā sort du feu, avec un arc qui porte l'inscription suivante : *Elle sera donnée à celui qui rompra l'arc*». (Cf. *Livro da Seita dos Indias Orientais*, publ. par Jarl Charpenter, p. 86.)

5. *Conclusion.*

Toutes ces formes divergentes de la naissance de Sītā admettent le cadre de la naissance miraculeuse, décrite dans le Rāmāyaṇa de Vālmīki, où Janaka trouvel a petite fille en labourant la terre. Celles qui ne portent pas l'empreinte de l'histoire de Vedavatī présupposent l'identité de Lakṣmī et de Sītā et ne peuvent avoir pris origine que longtemps après Vālmīki. Il semble donc légitime de considérer la naissance miraculeuse de Sītā et l'histoire de Vedavatī du Rāmāyaṇa de Vālmīki comme des germes dont se sont développées les autres histoires. L'histoire de Vedavatī n'est que le complément de la naissance miraculeuse; cette dernière semble avoir été imaginée pour combler la lacune causée par l'absence de détails généalogiques concernant une princesse dont le nom Sītā, qui veut dire «sillon» a servi de base à l'histoire de sa naissance Il est d'ailleurs possible que la déesse védique, Sītā, personnification du sillon et protectrice de l'agriculture, ait joué un rôle dans la genèse de l'histoire miraculeuse de la princesse du même nom. Avant d'examiner le problème du Daśaratha Jātaka, mentionnons qu'à Ceylan, on raconte que les vêtements d'une déesse furent volés pendant qu'elle se baignait. Rāma lui donna d'autres vêtements et l'épousa[1].

IV. — *Sītā, fille de Daśaratha (Daśarathātmajā).*

Dans le Daśaratha Jātaka, Rāma, Lakṣmana et Sītā sont les enfants de la reine principale de Daśaratha. Ce n'est qu'après la mort de cette dernière que la nouvelle reine met au monde le prince Bharata. A. Weber d'abord, et beaucoup d'autres après lui, ont vu dans l'histoire du Daśaratha Jātaka la première forme de la légende de Rāma. Sītā aurait été d'abord la fille de Daśaratha et sœur de Rāma, ensuite elle est devenue fille réelle et plus tard fille adoptive de Rāvaṇa; à la fin elle est devenue fille adoptive de Janaka[2].

Une telle évolution prendrait bien du temps. Or, Vālmīki date probablement du IIIe ou IVe siècle av. J.-C. On devrait donc admettre une longue évolution avant lui; mais il est tout à fait clair que la légende de Rāma, ignorée par Pāṇini et dont on ne trouve pas la moindre trace dans la littérature védique, les *Gṛhya-Sūtra* inclus, ne peut avoir été célèbre avant Vālmīki. Il existait sans doute des gāthās anciennes, chantées surtout dans le royaume d'Ayodhya; mais l'histoire des gestes de Rāma

(1) Cf. *IA*, vol. 45, Supplement, Singhalese Folklore.

(2) Cf. A. Weber, *On the Rāmāyana*, Bombay, 1873; Dinesh Chandra Sen, *The Bengali Rāmāyaṇas*, Calcutta, 1920, p. 7 et suiv.; Stutterheim, *op. cit.*, p. 105; J. Przyluski, *IHQ*, vol. 45 p. 289 et suiv.

n'avait pas encore conquis l'imagination du peuple indien. C'est l'œuvre immortelle de Vālmīki qui devait accomplir ce prodige. Nous avons vu d'ailleurs que tous les récits basés sur les contes populaires, portent l'empreinte du Rāmāyaṇa de Vālmīki et datent de beaucoup de siècles après lui. Le cas du Daśaratha Jātaka semble plus difficile à expliquer.

Les gāthās des jātakas font partie du Tipiṭaka bouddhique qui date du IIIᵉ siècle av. J.-C. Elles méritent donc toute notre attention, à cause de leur ancienneté, quoique on y ait fait parfois des changements et des additions [1]. Dès le début elles doivent avoir été accompagnées d'une explication en prose; autrement, beaucoup de ces gāthās seraient inintelligibles. Malheureusement la prose qui accompagne les gāthās dans la *Jātakaṭṭhavaṇṇanā* actuelle est la traduction en pâli d'un livre écrit en singhalais au Vᵉ siècle ap. J.-C. Le livre singhalais, lui aussi, est perdu; l'auteur inconnu dit qu'il écrit selon la tradition d'Anurādhapura. Il y a donc une grosse différence de huit siècles entre les gāthās, conservées en pâli à partir du IIIᵉ siècle av. J.-C., et la prose qui les accompagne, écrite d'abord en singhalais et traduite plus tard encore en pâli. Comme il fallait s'y attendre, il y a, dans plusieurs endroits, des contradictions entre les gāthās et la prose qui les accompagne. Il y a même un Jātaka (nº 253) qui se trouve dans le *Vinayapiṭaka* et la *Jātakaṭṭhavaṇṇanā*; la gāthā est la même, mais l'histoire qui l'accompagne est tout à fait différente [2].

Ce fait est très important dans le cas du Daśaratha Jātaka, dont les gāthās ne contiennent presque pas d'éléments narratifs. Elles ont été analysées par N. B. Utgikar, qui a montré d'une manière satisfaisante que rien dans ces gāthās n'indique une origine bouddhique [3]. Ces gāthās d'ailleurs ne contiennent aucun élément qui contredise l'histoire de Rāma, comme l'a chantée Vālmīki. De plus l'*Anāmakam Jātakam*, traduit en chinois au IIIᵉ siècle ap. J.-C., nous montre que c'était l'histoire vâlmîkienne qui était connue par les bouddhistes aux Indes [4]. Les gāthās elles-mêmes contiennent ailleurs des allusions à l'histoire vâlmîkienne, qui contredisent la prose du Daśaratha Jātaka [5].

D'autre part, une analyse de la prose du Daśaratha Jātaka révèle des traces du récit vâlmîkien. Un exemple nous suffira. Dans le Rāmāyaṇa de Vālmīki, Kaikeyī exige comme seconde faveur que Rāma séjournera quatorze ans dans la forêt. Dans le Daśaratha Jātaka, la mère de Bharata n'a reçu qu'une faveur et réclame le royaume pour son fils. Daśaratha, qui craint les machinations de la mère de Bharata, conseille à ses fils d'abandonner la capitale et de ne revenir qu'après sa mort. Puis appelle les astrologues qui prédisent qu'il mourra douze ans plus tard. Daśaratha dit alors à ses fils de revenir dans douze ans et de s'emparer du trône. Leur sœur les accompagne. Daśaratha meurt neuf ans après, mais quand Bharata va chercher Rāma, ce dernier refuse de revenir, puisque son père lui a dit de ne revenir que dans douze ans. Le refus de rentrer est tout à fait naturel dans l'histoire vâlmîkienne, elle est inexplicable dans le Daśaratha Jātaka. D'ailleurs, selon le Jātaka, Daśaratha a donné le même avis à Lakṣmaṇa, ce qui ne l'empêche pas de revenir après neuf ans. Alors pourquoi Rāma reste-t-il dans la forêt [6]?

---

[1] Cf. M. Winternitz, *HIQ*, vol. IV, p. 11-12.

[2] Cf. Hertel, *ZDMG*, vol. LX, p. 366 et suiv.; Charpentier, *ibid.*, vol. LXII, p. 725 et suiv.; M. Winternitz, *Hist. of Ind. Lit.*, vol. II, p. 119, note.

[3] Cf. Centenary Supplement, *JRAS*, p. 203-221.

[4] Cf. *BEFEO*, vol. IV (1904), p. 698; *The Rāmāyaṇa in China*, Lahore, 1938.

[5] Cf. édition de Fausboll, Jātaka nº 513, gāthā 17, et Jātaka nº 547, gāthā 541. Le Daśaratha Jātaka porte le numéro 461.

[6] Cf. H. Jacobi, *Das Rāmāyaṇa*, Bonn, 1893, p. 85.

Les grandes différences entre le Jātaka et le Rāmāyaṇa s'expliquent par l'ignorance de l'auteur du Jātaka qui écrit dans un pays lointain où l'histoire de Rāma n'était pas bien connue, et qui n'a pour référence que la tradition orale toujours fluctuante. Le fait que Rāma épouse sa sœur après son exil n'est pas si extraordinaire, vu les autres exemples dans la littérature bouddhique [1]. L'enlèvement de Sītā n'est pas mentionné dans le Jātaka. Cette lacune, qui a été le point de départ de maintes théories sur la genèse de la légende de Rāma, s'explique très naturellement par les circonstances du Jātaka. Un laïc, atterré par la mort de son père, néglige tous ses devoirs. Dans le but de le réconforter, le Buddha lui propose l'exemple de Rāma qui ne s'affligeait nullement en apprenant la mort de son père. Les gāthās du Jātaka, d'ailleurs, se limitent à cet épisode du Rāmāyaṇa; sur un total de treize strophes nous en trouvons onze, qui sont consacrées à un sermon de Rāma sur la futilité de la douleur et l'instabilité des choses d'ici-bas.

En tout cas, cette histoire du Daśaratha Jātaka n'a pas exercé la moindre influence aux Indes, même chez les Bouddhistes qui ne semblent pas la connaître non plus.

Avant de terminer, nous devons présenter une dernière forme de la naissance de Sītā, où cette dernière est aussi fille de Daśaratha. Ce récit se trouve dans le *Rāma Keling* javanais et le *Hijakat Seri Rama* malais [2]. Rāvaṇa entend vanter la beauté de Mandodarī, reine de Daśaratha. Il se présente devant Daśaratha et exige Mandodarī. Celle-ci, voyant que son mari est prêt à la céder, se retire dans sa chambre et crée magiquement une seconde Mandodarī, qu'emporte Rāvaṇa. Plus tard, Daśaratha apprend de la vraie Mandodarī, comment Rāvaṇa a été trompé. Daśaratha craint que Rāvaṇa ne découvre la fraude en s'apercevant que cette nouvelle Mandodarī est encore vierge. Il se rend en toute hâte à Laṅkā, s'introduit secrètement dans les appartements de Mandodarī, puis revient chez lui. Plus tard la nouvelle Mandodarī, maintenant épouse de Rāvaṇa, met au monde une fille. Son horoscope révèle que son mari tuera Rāvaṇa; en conséquence, on la place dans une boîte qu'on jette à la mer. Le Maharesi Kali la trouve et l'élève.

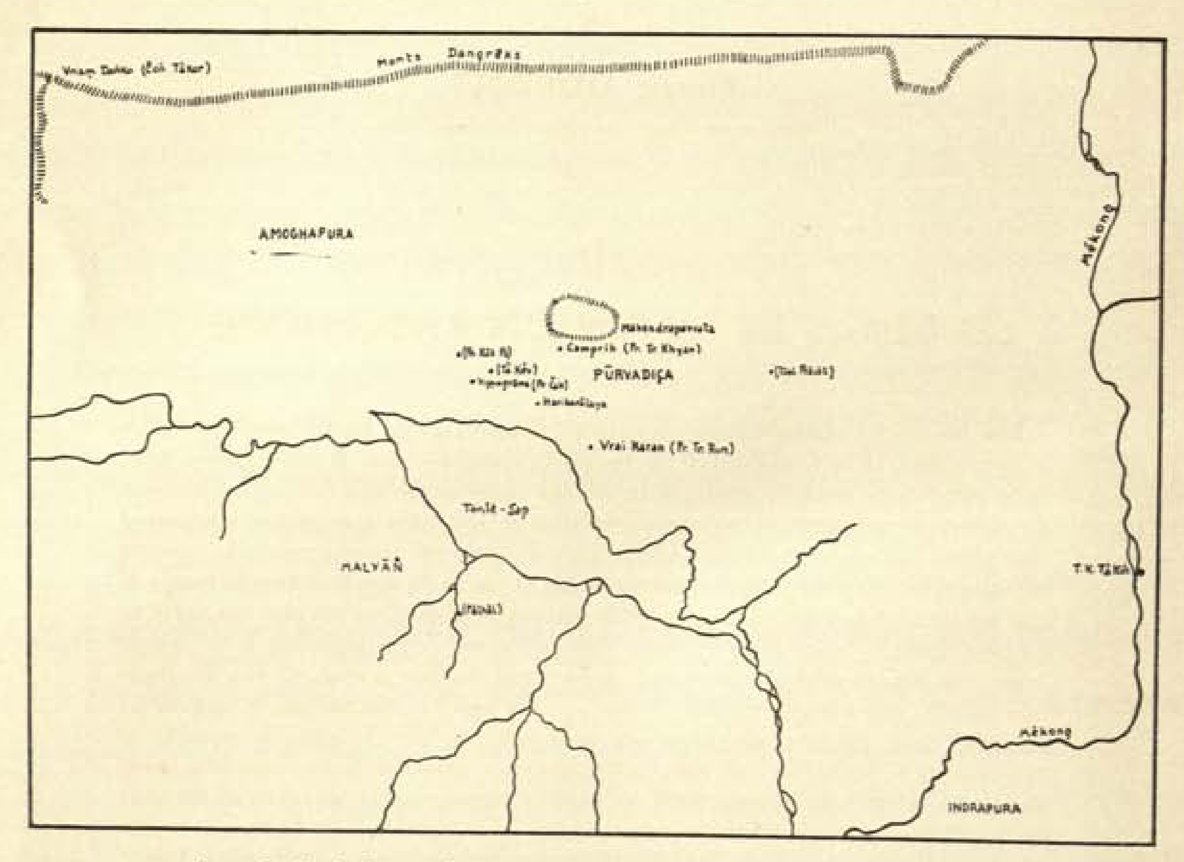
Nous reconnaissons dans ce Maharesi Kali, le ṛṣi Kala du *Serat Kanda* javanais, où il est dit qu'il habite Mantili, c'est-à-dire Mithilā. Il est difficile de concevoir pourquoi A. Zieseniss [3] voit dans cette histoire très bizarre un stade intermédiaire entre le récit de l'*Uttarapurāṇa* jaina de Guṇabhadra et celui de l'*Adbhuta Rāmāyaṇa*. On ne trouve nulle part ailleurs mention de Mandodarī comme épouse de Daśaratha; cela peut avoir été suggéré par le récit du *Daśaratha Jātaka* où Sītā est fille de Daśaratha. Le reste du récit ressemble au *Serat Kanda* javanais et les autres histoires rapportées plus haut, où Sītā est fille de Rāvaṇa et de Mandodarī.

---

[1] Fausboll, Jātaka n° 6 et d'autres exemples cités par A. Weber, *ibid.*

[2] Cf. W. Stutterheim, *op. cit.*, p. 28 et suiv.

[3] Cf. *op. cit.*, p. 71.



Zones du Cambodge soumises à l'autorité de Jayavarman II et de Jayavarman III.

ÉTUDES
SUR L'INDOCHINE ANCIENNE[1]

par

Pierre DUPONT

Membre de l'École Française d'Extrême-Orient

II

LES DÉBUTS DE LA ROYAUTÉ ANGKORIENNE

Une tradition constante dans l'épigraphie khmère, du IXe au XIIIe siècle, attribue à Jayavarman II la fondation de la monarchie angkorienne. Il n'est guère, pour cette période, de grandes inscriptions où son souvenir ne soit évoqué à l'occasion de rappels dynastiques et où son avènement ne soit présenté comme inaugurant une phase historique nouvelle. A examiner de près les inscriptions, on constate cependant que le panégyrique de Jayavarman II gagne en ampleur avec le temps et que les témoignages les plus proches de son règne sont aussi les plus succincts et les plus rares.

On remarquera déjà que ni ce roi, qui a régné de 802 à 850, ni son fils Jayavarman III, qui a régné de 850 à 877, n'ont laissé d'inscriptions actuellement connues. Cette particularité est en soi assez insolite. Elle devient remarquable si l'on accepte le point de vue des historiographes postérieurs et l'emphase avec laquelle ils parlent de Jayavarman II : on peut s'étonner, en effet, que deux monarques totalisant ensemble 75 ans de règne n'aient laissé aucune stèle de fondation royale et ne soient pas mentionnés dans les rares inscriptions privées attribuables à leur temps.

Si l'on élimine au contraire les commentaires et amplifications ultérieurs pour nous en tenir simplement aux documents contemporains de chaque roi, il faut bien admettre qu'aucun souverain officiel du Cambodge[2] n'est attesté entre Jayavarman Ier (av. 657-apr. 681) et Indravarman Ier (877/889). Cet intervalle de deux siècles est occupé par des temps troublés. Pour le VIIIe siècle, nous sommes partiellement renseignés : des épisodes espacés entre 713, date de l'inscription

---

[1] Cf. *BEFEO*, XLIII, 17 et suiv.

[2] Le mot *Cambodge* n'est employé ici que comme une désignation commode. Le terme ethnique *Kambuja* d'où il dérive n'est pas attesté, en effet, avant le IXe siècle en Indochine (cf. *BSEI*, XXIV, 1, 16, n. 3).

du Bàrày, due probablement à la veuve de Jayavarman Ier, et 717, conduisirent au morcellement du Tchen-la, provoqué sans doute par un certain roi Puṣkara ou Puṣkarākṣa, attesté lui-même[1] en 716. Cette période est ensuite jalonnée par quelques inscriptions, datées ou non, émanant de roitelets locaux ou les mentionnant. La dernière en date, trouvée à Vàt Tasar Moroy (Kratié) émane d'une reine Jyeṣṭhāryā et remonte à 803. Au delà de cette date et avant Indravarman Ier (877/889), nous ne disposons plus d'aucun document contemporain des événements.

Il est cependant une seconde source d'information dont on peut faire état : ce sont les inscriptions généalogiques d'Indravarman Ier et Yaśovarman Ier (889/900), accessoirement celles de Rājendravarman II (944/968), qui nous donnent pour le VIIIe et le IXe siècle des listes de dynasties parallèles. Elles montrent, conformément à la logique, que le IXe siècle présente au Cambodge jusqu'à l'avènement d'Indravarman Ier, les mêmes caractères que le VIIIe. On y constate l'existence de trois ou quatre princes souverains contemporains de Jayavarman II. Comme ceux-ci ne nous ont laissé, pour leur part, aucune inscription connue, il semble que Jayavarman II, présentant les mêmes particularités, prenne ainsi place parmi ses « pairs » dans une perspective historique rationnelle : nous avons affaire à des roitelets ayant gouverné chacun une portion du Cambodge. Grâce aux mêmes listes nous constatons ensuite que Jayavarman III a régné également avec au moins deux autres princes contemporains : très probablement un roi de Bhavapura et le futur Indravarman Ier, qui portait alors un autre titre.

Ces précisions établies, il faut bien reconnaître cependant que si Jayavarman II a tenu un rôle politique restreint, l'effort de cristallisation qui s'est produit ensuite autour de sa personne, sinon de son règne, reste à expliquer; cet effort résulte d'ailleurs d'une impulsion officielle qui semble bien due à la dynastie suivante, celle d'Indravarman Ier.

En définitive, le problème posé par l'existence de Jayavarman II est donc double et, après avoir tenté de rétablir les limites effectives de son territoire, nous devrons aussi tenter de justifier l'importance prise ultérieurement par les références à son temps.

*
* *

Les données épigraphiques. — L'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ.

Aucune inscription actuellement connue n'émane, comme on sait, de Jayavarman II lui-même et s'il se trouve mentionné dans les inscriptions généalogiques de Yaśovarman Ier, c'est sans autre précision historique. Il nous reste heureusement un recours différent pour reconnaître son importance et son territoire. Plusieurs textes assez précis, échelonnés sur deux siècles environ, émanent de familles dont les ancêtres furent au service de Jayavarman II et participèrent à ses entreprises politiques. Ces inscriptions répondent généralement à un but utilitaire, elles tendent à produire des « titres de propriété », à établir des droits sur des terres qui trouvent leur origine dans les générosités faites par Jayavarman II. Elles peuvent aussi, quoique plus rarement, servir à fonder la validité de certains titres ou certains privilèges attribués dans les mêmes conditions. Leur intérêt est de nous apporter sur Jayavarman II des détails sans doute occasionnels, mais qui étaient reconnus

[1] P. Dupont, *BEFEO*, XLIII, 17 et suiv.

comme valables au temps où ils furent évoqués. Ainsi sommes-nous renseignés sur les villes où a séjourné ce roi, sur les provinces où il pouvait disposer du sol, sur tel épisode de sa carrière politique. Une fois amalgamées, ces indications disparates apportent une matière historique utilisable. Puis, comme le règne de Jayavarman III n'est qu'un prolongement du précédent, nous pouvons relever aussi les indications fortuites concernant ce roi et les incorporer à la même documentation.

La plus importante inscription de ce genre est celle de Sdŏk Kăk Thom [1] qui sera désignée ici désormais sous l'indicatif SKT. Émanant d'un haut dignitaire nommé Sadāśiva-Jayendravarman, elle sert principalement à commémorer la fondation en 1052 d'un *liṅga* personnel dénommé Jayendravarmeśvara. Ce dignitaire était le descendant à la septième génération, en ligne collatérale utérine, d'un chapelain de Jayavarman II nommé Śivakaivalya. Sa famille, agissant comme une corporation, disposait d'une sorte de privilège concernant le recours à une divinité ou à un rituel dénommé alors *devarāja,* et depuis plusieurs générations, était représentée, peut-être même dirigée, par un « doyen », dont Sadāśiva est le dernier exemple connu. La mention du *devarāja,* avec toutes les recherches suscitées alentour, a un peu estompé l'objet réel de l'inscription. Cette mention, en effet, n'est qu'incidente. Elle tend à définir le privilège de la famille et corrélativement sans doute, à fonder en droit les attributions de terres obtenues, depuis plus de deux siècles, de divers souverains du Cambodge. SKT récapitule, en effet, soigneusement toutes les terres acquises par la famille de Sadāśiva mentionne les changements survenus dans leur rattachement, les dégâts subis, les circonstances de l'attribution et les noms des rois donateurs. Pour le reste, elle nous apporte accessoirement le schéma de la biographie de Jayavarman II, à partir du moment où celui-ci prit à son service Śivakaivalya.

De Śivakaivalya lui-même, nous savons que sa famille était originaire de la province d'Aninditapura (district de Śatagrāma) [2]. Ultérieurement, un roi de Bhavapura, c'est-à-dire soit un roi du Tchen-la initial, mais ceci nous ferait remonter à une époque déjà lointaine, soit un des rois du Cambodge morcelé du VIIIe siècle, lui donna une terre de la province d'Indrapura, terre où elle fonda le district (*sruk*) de Bhadrayogi et où elle s'établit. C'est après ces épisodes que Jayavarman II, portant sans doute alors un nom différent, vint de Javā et prit à son service Śivakaivalya comme chapelain et comme précepteur. Celui-ci l'accompagna dans ses déplacements successifs, et tout d'abord dans la province de Pūrvadiśa (la province de l'Est), où il obtint une terre pour y fonder le district de Kuṭī. La parenté de Śivakaivalya, avec femmes et enfants, vint s'y installer. Ensuite, le roi partit résider à Hariharālaya (Roluos), mais n'attribua aucune terre nouvelle à Śivakaivalya, à cause probablement de la proximité de Kuṭī. Il affecta par contre ses descendants au « corps des pages ». Le troisième déplacement eut lieu de Hariharālaya à Amarendrapura, où Jayavarman II créa une nouvelle capitale. A cette occasion, Śivaivalya obtint une terre voisine où il fonda le district de Bhavālaya et où il transféra quelques

[1] G. Cœdès et P. Dupont, *BEFEO,* XLIII, 56 et suiv.

[2] Une localisation proposée par G. Cœdès tend à situer dans la province d'Aninditapura l'actuel site de Trâpăṅ Run (Vrai Karaṅ, de son nom ancien) qui se trouve à une vingtaine de kilomètres au sud-est d'Aṅkor (Cf. *BEFEO,* XXVIII, 132 et suiv.). Cette province serait ainsi placée au sud-sud-est de celle de Pūrvadiśa (cf. ci-dessous, p. 122). Une telle localisation ne ferait pas difficulté si cette région n'était aujourd'hui partiellement occupée par le *srŏk* de Cikrèṅ, qui correspond lui-même à l'ancienne province de Cakrāṅkapura, attestée en 627 (cf. Insc. de Vât Cakret, *ISCC,* n° VI, 38 et suiv.). On peut se demander s'il y avait place ici pour trois provinces mitoyennes. L'indication concernant la situation de Trâpăṅ Run (Vrai Karaṅ) dans la province d'Aninditapura ne peut cependant pas être perdue de vue.

parents, dans des circonstances imprécises auxquelles se trouve mêlé un brahmane nommé Gaṅgadhara.

La phase suivante se situe sur le mont Mahendra (Phnoṃ Kulên) où Jayavarman II fit procéder à des cérémonies tendant à rendre le Cambodge indépendant de Javā et à se faire sacrer comme souverain unique du Cambodge, *cakravartin*, « souverain universel ». Ces cérémonies furent présidées par le brahmane Hiraṇyadāma qui établit le culte ou la divinité dénommés *devarāja* « roi-dieu »[1], d'après quatre rituels qu'il enseigna à Śivakaivalya. Ce dernier obtint le privilège du service du *devarāja* et l'étendit à sa famille collatérale utérine. Ensuite, Jayavarman II revint à Hariharālaya et Śivakaivalya mourut.

Sous Jayavarman III, un neveu de Śivakaivalya en ligne maternelle, nommé Sūkṣmavindu fut chapelain et assura le service du *devarāja* avec sa famille. Il ramena les parents installés alors à Bhavālaya et les plaça à Kuṭī. Un frère cadet de Śivaikavalya, nommé Rudrācārya se fit religieux dans la province de Jeṅ Vnaṃ, sur un mont du nom de Thko. Il obtint de Jayavarman III le mont et la terre attenante, y fonda un district nommé Bhadragiri[2].

Enfin, sous le règne de Yaśovarman, une récapitulation des fondations faites précédemment par la famille de Śivakaivalya mentionne le district de Bhavālaya près d'Amarendrapura, le district de Kuṭī dans la province de Pūrvadiśa, enfin le district de Bhadragiri dans la province de Jeṅ Vnaṃ[3].

De ces trois lieudits, l'un est localisé avec certitude, celui de Kuṭī[4]. Il est proche de l'emplacement occupé ultérieurement par le temple de Bantāy Kdĕi (fin du XIIe siècle), qui perpétue le même nom et se trouve bien dans la « province de l'Est » (Pūrvadiśa), à proximité immédiate d'Angkor.

Le troisième point, Bhadragiri, semble aussi à peu près identifié. Nous savons qu'il se trouvait dans la province de Jeṅ Vnaṃ, autrement dit du « Pied des Monts [Dangrêks] ». SKT dit même qu'il se trouvait « ici » (*iha*, st. XXXVI), soit à proximité même de l'emplacement de Sdŏk kăk thoṃ, dans la partie ouest de la plaine d'Araṇya. La suite du texte recoupe d'ailleurs ce détail en indiquant à son tour (lignes D. 14-16) que la terre de Bhadrapaṭṭana (qui comprenait notamment le district de Bhadraniketana = Sdŏk kăk thoṃ) avait été délimitée sur une terre proche de Bhadragiri.

Ces détails, déjà utilisés par Aymonier, l'avaient conduit à chercher le mont Thko (*alias* Bhadragiri) dans la partie ouest de la chaîne des Dangrêks, à proximité de Rolom Tiṃ. Thko est sans doute, en effet, la forme ancienne d'un nom d'arbre orthographié actuellement Taṅkò ou Daṅkò, et Aymonier avait relevé dans la région de Rolom Tiṃ un « bassin du *Taṅkò* » et même une « passe du *Taṅkò* » franchissant les Dangrêks et située à environ 10 km. au nord de Rolom Tiṃ[5]. Lunet de Lajonquière, dans sa *Carte archéologique*, a déplacé un peu cette passe et l'a mise à 8 km. environ au nord-ouest de Rolom Tiṃ, mais il donne en outre à la montagne, en ce point, un nom proche du nom ancien, soit si. *C̆ŏng Tăkò*, « la passe du *Tako* ». Le seul détail qui puisse faire hésiter face à ces correspondances est que SKT emploie

---

[1] *Devarāja* est l'appellation du XIe siècle qui s'est substituée à *devarājya*. Elle est conservée ici par commodité, et sans préjuger de la signification même du terme.

[2] SKT attribue en réalité ce nom à la montagne seule, mais la suite de l'inscription montre que ce fut aussi le nom du district.

[3] Ces trois localités n'étant pas énumérées dans leur ordre de fondation, on peut supposer qu'elles sont réparties d'après leur localisation, soit d'Est en Ouest.

[4] G. Cœdès, *BEFEO*, XXVIII, 119.

[5] Aymonier, *Cambodge*, II, 265, n. 2.

pour localiser le Bhadragiri le mot *iha* « ici ». Or, quarante kilomètres de distance séparent Sdŏk kăk thoṃ et C'ŏng Tākò ; nous pourrions donc nous demander si quelque autre mont plus proche de Sdŏk kăk thoṃ ne portait pas le même nom, mais l'appellation de la province où se trouvait le Bhadragiri, celle du « Pied des Monts [Dangrèks] » tend cependant à confirmer la localisation proposée par Aymonier. Qu'il s'agisse du voisinage de Rolom Tiṃ ou de celui de Sdŏk kăk thoṃ, il faut d'ailleurs admettre que cette région excentrique était dès le milieu du IXe siècle, contrôlée par les souverains installés à Hariharālaya (Rolûos) et qu'un spécimen de l'art de Jayavarman III reste sans doute à y découvrir, si ce sanctuaire n'a pas été trop remanié par la suite et s'il n'a pas trop souffert au temps de la guerre de dévolution ayant opposé, dans les premières années du XIe siècle, Jayavīravarman et Sūryavarman Ier.

Quant au lieudit Bhavālya, sa localisation dépend naturellement de celle de la capitale Amarendrapura, qui n'est pas encore réalisée, comme on va le voir.

L'intérêt de SKT à propos de Jayavarman II est, en effet, de nous donner un schéma des déplacements de ce roi pour toute la période où il a eu à son service Śivakaivalya et sa famille, c'est-à-dire depuis son séjour à Indrapura jusqu'à sa mort. Comme par bonheur ce séjour à Indrapura est aussi le premier qu'il ait fait au Cambodge, nous avons la liste complète de ses déplacements successifs au cours de sa carrière politique. Pour le reste, SKT dit qu'il vint de Javā, assertion qui se trouve en conformité avec les faits connus par ailleurs. La biographie de Jayavarman II, dont nous connaissons seulement les dates-limites de l'avènement (802) et de la mort (850) [1] a donc ainsi comme armature, non une suite d'événements politiques et religieux, mais une liste de résidences successives. Le grand inconvénient de cette situation est que rien ne nous permet ainsi d'évaluer la durée de chacun des séjours, qui ont été sans doute de durée bien inégale. La liste, correspondant à une période de 48 ans, se présente de la façon suivante : ville d'Indrapura — province de Pūrvadiśa — ville de Hariharālaya — ville d'Amarendrapura — (ville du) mont Mahendra — ville de Hariharālaya à nouveau, où Jayavarman II meurt. De ces villes, la seule à avoir été fondée par le roi est Amarendrapura.

Pour Indrapura, deux localisations ont été proposées. L'une due à G. Cœdès, résulte du témoignage de l'inscription de Phuṃ Miên qui mentionne un pays de Rdai, district de Vrai Vyak, province d'Indrapura [2]. Cette inscription occupe un point qui anciennement se trouvait dans le district de Vrai Vyak et actuellement se trouve dans le *srŏk* de Thbóṅ Khmŭṃ, province de Kompong Cham, sur la rive gauche du Mékong. G. Cœdès a donc été conduit à placer la province d'Indrapura dans ce secteur et à mettre son chef-lieu, qui portait même nom, en correspondance avec l'une des villes, en partie préangkoriennes, qui s'y trouvent, Bantāy Prei Nokor. Il faut bien dire que les probabilités archéologiques sont en faveur de cette localisation, qu'elle réponde dans le détail à Bantāy Prei Nokor ou à l'autre ville d'ancienneté comparable, Práḥ Thāt Práḥ Srĕi. La province d'Indrapura, qui avait été précédemment le territoire et le royaume (?) d'Indrapura, est un des sites les plus anciennement connus dans l'histoire du Cambodge. On connaît en effet un piédroit d'un sanctuaire situé au sud-ouest du groupe de Robaṅ Romās qui porte une inscription émanant d'un prince d'Indrapura nommé Narasiṅhagupta, roi-vassal (*sāmantanṛpa*) des souverains de Tchen-la Bhavavarman Ier (598), Citrasena-Mahendravarman et Īśānavarman Ier (av. 616, ap. 627). Cette inscription n'est pas

[1] G. Cœdès, *BEFEO*, XXVIII, 113 et suiv., et notamment 117-119.
[2] G. Cœdès, *BEFEO*, XXVIII, 118 et suiv.

datée en soi, mais se réfère à une fondation faite en 598 A. D., Bhavavarman Ier régnant[1].

Un témoignage d'ancienneté aussi grand ne peut être séparé des importants vestiges préangkoriens qui se situent de part et d'autre du Mékong, à hauteur de Kompong Cham[2] et notamment de la cellule de Hàn Čei, qui remonte aux débuts mêmes de l'architecture préangkorienne. Indrapura doit être localisé en une région où nous trouvions des vestiges vraiment très anciens.

Indrapura a eu de plus des attaches, par vasselage au moins, avec les rois du Tchen-la initial, les rois de Bhavapura. Le piédroit inscrit dû à Narasiṅhagupta en témoigne, et SKT, quoique se référant sans doute à des événements plus tardifs, montre aussi que les rois de Bhavapura pouvaient disposer de terres dans le territoire d'Indrapura, puisque c'est ainsi que les ascendants de Śivakaivalya obtinrent le district de Bhadrayogi. Or, il est vrai que Bhavavarman Ier a laissé une inscription à Phnoṃ Bantāy Nāṅ, dans Battambang, mais la zone d'expansion du Tchen-la semble néanmoins axée principalement sur le cours du Moyen-Mékong. Si l'on admet, qu'au VIe siècle le berceau du Tchen-la était situé autour de la Sémun et dans le Bassac, on doit remarquer que l'expansion vers le Sud, le long du Mékong, est jalonnée par les inscriptions de Citrasena-Mahendravarman, à Čăn Năk'on, au confluent de la Sémun et du Mékong, puis à Črŭoy Ampīl, dans Stung-Treng, et à Thma Krê, dans Kratié. Cet échelonnement est complété, du point de vue archéologique, par la grande ancienneté attribuable comme lieu de culte au Wăt Ph'u de Bassac, puis par les deux groupes de monuments préangkoriens qui se situent l'un, de part et d'autre du Mékong, à hauteur de Stung-Treng, le second à hauteur de Kratié et sur une quarantaine de kilomètres vers le Nord. C'est à proximité du Wăt Ph'u que se trouvait l'ancienne capitale Śreṣṭhapura. La capitale et le territoire auxquels répond aujourd'hui Stung-Treng ne sont pas encore identifiés. Quant à Kratié et son territoire, nous savons qu'ils s'appelaient Śambhupura.

Or, le groupe de monuments préangkoriens suivant, en descendant le Mékong (groupe d'une assez grande densité) est celui qui, au niveau de Kompong Cham, occupe une partie des deux *srŏk* de Kŏṃpoṅ Siem et de Thbóṅ Khmŭṃ. Il y a eu là assurément le siège d'une capitale et d'un territoire. Il est naturel que ce territoire ait été vassal du premier Tchen-la, et on doit constater que les présomptions archéologiques sont d'accord avec les données de l'inscription de Prei Miên, qui tendait à y placer Indrapura.

Une autre localisation d'Indrapura a été proposée par Ph. Stern[3]. Elle vise la ville en partie submergée qui se trouve à l'extrémité ouest du Bàrày occidental d'Aṅkor. Celle-ci a eu, semble-t-il, au VIIIe siècle et dans la première partie du IXe, un développement parallèle à celui de sa voisine, Hariharālaya (Rolûos); l'archéologie en témoigne, et notamment les analogies offertes par les monuments, les retouches qu'ils ont subies, les styles successifs auxquels ils se rattachent. Ces connexions étroites ont été très bien mises en valeur par Ph. Stern grâce à une étude stylistique extrêmement poussée. Elles ont montré que Rolûos et la ville du Bàrày avaient toutes deux été fondées avant Jayavarman II, mais présentaient aussi des vestiges archéologiques contemporains de ce roi, et contemporains notamment de la première partie de son règne, avant la montée sur le Phnoṃ Kulên (mont Mahendra). Or, parmi les résidences successives de Jayavarman II énumérées par SKT, deux villes répondent à des conditions ainsi définies, Hariharālaya et Indrapura. La première

---

[1] G. Cœdès, *BEFEO*, XLIII, 1 et suiv.

[2] Cf. la carte archéologique dans H. Parmentier, *AKP*, II, pl. III.

[3] Ph. Stern, *BEFEO*, XXXVIII, 175 et suiv.

s'identifiant certainement avec Rolûos [1], il semble à Ph. Stern que la seconde doive correspondre à Indrapura.

Face à un tel problème de localisation, le secours qu'apporte une étude de stylistique est évident. Si l'identification proposée par G. Cœdès me semble cependant plus probable que l'autre, c'est parce qu'elle s'intègre dans une interprétation générale de SKT différant de celle ordinairement acceptée, interprétation qui sera progressivement développée au cours du présent article. Deux remarques viennent néanmoins à l'esprit, qui restent dans le cadre des questions de style : la première est que deux villes aussi voisines que celle de Rolûos et celle du Bàrày, séparées par 25 kilomètres, n'ont pu se développer sans influences mutuelles, et qu'il n'est pas nécessaire d'y voir dans ces conditions les capitales successives d'un même roi. La seconde objection est que la ville du Bàrày n'a livré jusqu'ici aucun vestige dont l'ancienneté puisse correspondre à ce que nous savons d'Indrapura. Le monument le plus archaïque y est Prei Kmeṅ et même si le style de Prei Kmeṅ débute, comme je le croirais facilement, aux alentours de 640 et non au commencement du VIIIe siècle, nous devons constater que cette date de départ est encore trop tardive pour Indrapura. Nous ne connaissons dans la ville du Bàrày aucun vestige appartenant au style de Sambór, qui occupe la première moitié du VIIe siècle, *a fortiori* aucune statue pouvant remonter au temps de Bhavavarman Ier ou de Citrasena-Mahendravarman.

Le texte même de SKT suggère d'ailleurs une troisième remarque. Les districts (*sruk*) fondés par certains dignitaires sur des terres attribuées par le roi constituaient des biens fonciers de grande taille. La famille de Śivakaivalya qui en détenait un dans la province d'Indrapura, en obtient ensuite deux nouveaux, dans la province de Pūrvadiśa et près d'Amarendrapura. Ces attributions se comprennent si les trois sites sont très distants les uns des autres. L'octroi de terres presque voisines à l'occasion de déplacements infimes faits par le roi, ne se justifierait guère. Ici, le district de Kuṭī, dans le Pūrvadiśa, paraît répondre à tous les séjours royaux faits dans la région d'Aṅkor.

Il semble d'ailleurs qu'au delà de ces objections, ce soit l'interprétation même de SKT qu'il faille modifier. L'absence de toute chronologie absolue dans le schéma que nous y trouvons de la carrière de Jayavarman II, fait que l'on tend à considérer chacun des épisodes relatés comme de même importance, ou presque, que ses voisins. Simultanément, les vestiges qui nous sont connus de l'art de Jayavarman II nous font oublier ceux qui restent encore à découvrir et l'on a tendance à placer les premiers en correspondance avec chacune des étapes de la carrière de ce roi. Il faut néanmoins rappeler ici que, par exemple, le séjour dans le Pūrvadiśa, auquel on s'est le moins intéressé, est un des plus importants; si l'on se réfère au groupe d'inscriptions de Tà Kèv. Du côté des vestiges archéologiques, nous savons de même que des fondations ont été faites à Garyāk (vers Svày Doṅ Kèv) en 816, à Sthalī (dans le Pūrvadiśa) en 822. Les diverses inscriptions que l'on analysera plus bas conservent aussi le souvenir d'attributions de terres qui ne sont pas datées, mais dont les noms nous ont été conservés; certaines s'accompagnaient assurément de fondations de sanctuaires. Le fait que les stèles aient été pour la plupart déplacées n'infirme pas la valeur de leur témoignage, même si nous nous trouvons ainsi privés de moyens de localisation. Quant à la capitale Amarendrapura, elle n'est pas encore située mais nous livrera sans doute des monuments. Nous devons trouver de même à Bhadragiri, s'il n'a pas été trop détérioré, un spécimen assuré de l'art de Jayavarman III.

[1] G. Cœdès, *BEFEO*, XXVIII, 119 et suiv.

Il apparaît donc que SKT nous donne un schéma commode et une chronologie relative couvrant la totalité des règnes de Jayavarman II et Jayavarman III. Les données contenues dans les autres inscriptions apportent au contraire sur ces rois des témoignages partiels, mais aussi plus circonstanciés; elles permettent parfois d'établir l'importance relative de certains épisodes et peuvent même fournir des présomptions de chronologie absolue. On doit croire aussi que l'art de Jayavarman II, dont nous connaissons grâce à Ph. Stern les caractéristiques, a d'autres spécimens que ceux actuellement connus. Ph. Stern en a d'ailleurs identifié lui-même un nouveau dans la tour principale du groupe central de Saṃbór Prei Kŭk[1].

Il faut, semble-t-il, admettre l'importance variable des étapes franchies par Jayavarman II et ne pas supposer qu'il a «piétiné» d'une ville à l'autre dans le voisinage d'Aṅkor. Les données de SKT, appuyées sur des localisations assurées nous révèlent deux séjours à Hariharālaya (Roluos); le premier a été précédé par un long séjour dans la province de Pūrvadiśa, le second par les cérémonies du couronnement sur le mont Mahendra (Phnoṃ Kulên). Nous reviendrons plus bas sur les interprétations que ces faits nous permettent. Ce sont les seuls en tout cas qui, sans conteste, se situent dans la région d'Aṅkor. Je pense par contre qu'il ne faut pas, sans justifications absolument convaincantes, supposer qu'Indrapura et Amarendrapura prenaient place dans la même région.

G. Cœdès a montré où l'on avait des chances de trouver Indrapura. Pour Amarendrapura, nous disposons d'un essai de localisation dû à G. Groslier[2], reprenant une identification proposée par Aymonier et désignant Bantāy Čhmàr. Ce monument est désormais à écarter, à cause de sa date réelle, mais nous aurions pu sans doute retenir une partie de l'argumentation de G. Groslier si elle ne posait dès son début une correspondance que rien n'assure : Amarendrapura n'est pas, en effet, une ville de la province d'Amoghapura, tout au moins SKT ne le dit-il pas. Une seconde démonstration ne peut guère être retenue non plus. SKT nous indique sans doute que le district de Bhavālaya était proche d'Amarendrapura et par la suite, enregistre le rattachement de Bhavālaya au sanctuaire de Bhadrapaṭṭana qui, avec son propre district, est à peu près localisé dans la partie nord-ouest du Cambodge, à proximité de Rolom Tiṃ et de Sdŏk kăk thoṃ. Si Bhavālaya et Bhadrappaṭṭana étaient mitoyens, comme l'avait supposé G. Groslier, la localisation de Bhavālaya et, accessoirement, celle d'Amarendrapura iraient de soi. Mais l'épigraphie nous donne de nombreux exemples de rattachements ou de «jumelages» intéressant des sanctuaires qui, avec leur territoire attenant, étaient bien distants les uns des autres. Le but de cette opération était généralement la mise en commun des ressources provenant de prestations diverses et de l'exploitation des biens religieux. Elle se traduisait sans doute par des mesures comptables, indépendantes de la situation territoriale. L'étude de G. Groslier, utile pour la localisation de la province d'Amoghapura dans le nord-ouest du Cambodge, est donc sans secours direct pour Amarendrapura. On peut néanmoins, avec quelque vraisemblance, situer ce point dans la région nord du Cambodge et la publication des inscriptions du nord-ouest contenant des indications topographiques permettra sans doute de le localiser au mieux. Un des textes analysés plus bas semble montrer d'ailleurs que le district de Bhavālaya était dans la même direction que les lieux-dits Caṃkā et Mahāratha qui, d'après SKT, occupaient la province d'Amoghapura. Il paraît peu probable quant au reste, qu'Amarendra-

[1] Ph. Stern, *BEFEO*, XXXVIII, 139 et suiv.
[2] G. Groslier, *BEFEO*, XXIV, 359 et suiv.
[3] *Ibid.*, 363.

pura, création de Jayavarman II, puisse s'identifier avec la ville du Bàrày, ainsi que G. Cœdès l'a proposé [1]. Cette ville, en effet, présente notamment des traces d'occupation continue depuis l'époque de Prei Kmeṅ (*circa* 640) jusqu'à la fin du règne de Jayavarman III (877). Jayavarman II ne pouvait guère s'y construire une capitale temporaire, avec des « matériaux de démolition ». De plus, l'épigraphie n'a livré jusqu'ici, semble-t-il, aucune mention d'Amarendrapura avant le temps de Jayavarman II, et presque aucune après ce temps, sauf pour des rappels incidents. Comme, avec quelques interruptions, la ville du Bàrày a subsisté jusqu'au XIe siècle, au moins pour les parties émergées [2], il faudrait supposer qu'elle a été débaptisée deux fois, au temps de Jayavarman II et aussitôt après, ce qui ne semble pas conforme aux usages khmèrs anciens.

Les autres capitales de Jayavarman II ont été identifiées de façon assurée, — Hariharālaya avec Rolûos par G. Cœdès, le mont Mahendra avec le Phnoṃ Kulên par Aymonier.

Des données de SKT, il résulte que ce roi semble avoir commencé sa carrière sur le Moyen-Mékong, à proximité de Thbóṅ Khmŭṃ. Il a ensuite séjourné près d'Aṅkor, d'abord dans la province de Pūrvadiśa, ensuite à Hariharālaya (Rolûos). Pour des motifs inconnus, il s'est rendu après cela dans le nord ou le nord-est du Cambodge où il a fondé une capitale, Amarendrapura. Enfin, il est revenu dans la région d'Aṅkor, s'est fait sacrer sur le mont Mahendra (Phnoṃ Kulên) et a réoccupé Hariharālaya, où il est mort. Les attributions de terres auxquelles il a procédé en faveur de Śivakaivalya concernent le district de Kutī, dans la province de Pūrvadiśa, identifié avec le site actuel de Bantāy Kdĕi (est d'Aṅkor) et celui de Bhavālaya, proche d'Amarendrapura et non encore localisé. Son successeur, Jayavarman III, a habité aussi Hariharālaya. Il a attribué à la parenté de Śivakaivalya le district de Bhadragiri, au pied des monts Dangrêks et proche de l'actuel Rolom Tiṃ, dans l'extrême nord-ouest du Cambodge. Les détails topographiques fournis par SKT nous montrent donc que la zone parcourue par Jayavarman II et celle où lui et son fils ont pu faire des attributions de terres sont limitées approximativement à l'est par le bassin du Moyen-Mékong, à hauteur de Kompong Cham, et à l'ouest par la verticale d'Aranya. C'est, en somme, avec des adjonctions ou des restrictions inconnaissables, la zone comprise entre les Lacs et les Dangrêks.

*
* *

L'inscription de Sthalīgrāma.

Elle figure dans deux textes, conservés respectivement au Práḥ Vihār et au Tà Kèv. Le premier [3], qui sera désigné sous l'indicatif PV, est gravé sur un parallélépipède dont la partie supérieure a été brisée. Il ne nous reste donc, sur le bas de chaque face, qu'un nombre variable de stances sanskrites (exactement XIV, XI, XIII et XIV). Deux lignes en vieux khmèr, peu lisibles, courent au-dessous. L'alphabet dit « du Nord » ou *nāgarī* est utilisé pour le sanskrit et l'alphabet local pour le vieux khmèr. L'inscription de Tà Kèv (indicatif TK) [4], au contraire, occupe une stèle

---

[1] G. Cœdès, *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, 171.
[2] Ph. Stern, *BEFEO*, XXXVIII, 190-192.
[3] Barth-Bergaigne, *ISCC*, n° LXI, 525 et suiv.
[4] L. Finot, *BEFEO*, XXV, 297 et suiv. — G. Cœdès, *BEFEO*, XXXIV, 317 et suiv.; *Insc. du Cambodge*, II, 157 et suiv.

plate et, malgré quelques passages dégradés, se présente complète en trente stances de sanskrit. L'alphabet local y est utilisé sauf pour les six dernières lignes, correspondant à quatre stances, qui sont écrites en «alphabet du Nord».

L'examen des deux documents montre que le second n'est probablement qu'un extrait du premier, sans que celui-ci soit nécessairement l'original. Les stances de TK se retrouvent en effet dans l'autre inscription, sauf celles qui y auraient occupé la partie supérieure de chaque face, soit le haut, aujourd'hui disparu, du parallélépipède. Cette constatation, comme on va voir, ne semble pas douteuse en ce qui concerne les faces A et B de PV. L'incertitude est plus grande, faute d'éléments de comparaison, pour les faces C et D, sans cependant comporter de présomption contraire.

C'est la face B de PV qui fournit les repères utiles. Le texte de la face A se termine en effet, au bas de la stèle, par une stance correspondant à TK xiv. La face B, après toute la partie supérieure manquante, comporte une première stance ruinée et illisible, puis une seconde correspondant à TK xxv. Si nous supposons que TK xxiv actuel représente le texte ruiné de PV B 1 actuel, les stances TK xv à TK xxiii nous donneraient le texte de la partie supérieure, aujourd'hui disparue, de la face B. Cette restitution impliquerait que PV en son état premier comportait vingt stances sur la face B et probablement aussi sur les autres faces.

L'examen de la face A révèle à son tour quelques probabilités dans le même sens. Le texte de PV A actuel comprend, en effet, quatorze stances. Sept de celles-ci sont reproduites de TK vii à TK xiii de la façon suivante :

TK vii = PV A i	TK x = PV A iv	TK xiii = PV A xiii
viii = ii	xi = PV A xi	
ix = iii	xii = PV A xii	

La coupure intentionnelle qu'a subie le texte de Tà Kèv a donc porté sur les stances PV A v à PV A x. Mais TK nous a conservé par ailleurs les stances TK i à TK I; disparues de PV A. Si l'on additionne ces six stances de TK aux quatorze de PV A, on arrive à un total de vingt stances, soit le même nombre que sur la face B de PV. En tête du texte de PV A, figurait probablement de plus l'invocation *oṃ namaś Śivāya*, conservée sur la stèle de Tà Kèv.

Pour l'étude de la face C de PV, dont treize stances sont conservées, nous ne disposons d'aucun élément de comparaison, mais si cette face comportait vingt stances aussi, il lui en manquerait désormais sept. Quant à la face D de PV, elle montre encore quatorze stances, dont l'une PV D iv correspond à TK xxx; il lui en manquerait donc encore six. Les stances TK xxvii à xxix prendraient alors place soit dans cette lacune, soit dans celle de la face C. Du texte de PV, onze stances feraient donc défaut au total, tandis que le texte de TK, au moment où il fut gravé, aurait été amputé volontairement de quarante stances.

Nous reviendrons plus loin sur les lacunes que présente PV. Il faut remarquer dès maintenant que ce texte, tel qu'il nous a été conservé et tel que TK le complète, paraît comporter deux parties, dont la première se présente comme un ensemble autonome. Celle-ci s'étend jusqu'à la stance PV D iv et comprend donc aussi tout le texte conservé par TK. Elle commémore la fondation d'un *liṅga* fait à Sthalīgrāma en 815/893 par un nommé Sālaṃ, ayant fonction de *valādhyakṣa*, «inspecteur des troupes», ce qui correspondrait en titulature khmère à *kloñ vala*. Ce Sālaṃ, suivant un processus connu, récapitule à cette occasion la liste des biens détenus par sa famille, donne leur délimitation, et appuie ses droits par des précisions généalogiques et historiques.

La seconde partie de PV, comprenant les stances PV A v à PV A xiv, est séparée de la précédente par un intervalle de temps indéterminé. Elle fait l'éloge d'un nommé Śivaśakti qui a pris en charge les biens antérieurement énumérés.

La dualité des éléments utilisés par PV dans son état actuel a été plus ou moins nettement pressentie depuis le début des études indochinoises. Le *Corpus* classait toute l'inscription sanskrite de Práḥ Vihār parmi celles de Yaśovarman Ier parce que l'alphabet du Nord y était utilisé, à cause aussi de la date de 815/893 qui y figure, mais mentionnait déjà que «cette inscription, émanant d'un particulier, fait, par son incorrection relative, un contraste frappant avec la correction merveilleuse des inscriptions royales. La plupart des fautes sont d'ailleurs attribuables au lapicide». Le texte khmèr qui l'accompagne était considéré déjà comme d'une date bien postérieure au temps de Yaśovarman Ier, ce que confirmait la date de 969/1047 qu'il contenait. A ces remarques de Bergaigne, A. Barth avait ajouté une brève analyse paléographique marquant les différences et les altérations qui, pour la partie sanskrite écrite en «alphabet du Nord», séparaient ce document des inscriptions attribuables expressément à Yaśovarman [1]. Aymonier avait fait remarquer [2] par la suite que Śivaśakti, mentionné en dernier lieu dans le texte sanskrit, reparaissait dans le texte en vieux khmèr de 1047 et que les diverses générations mentionnées par l'inscription sanskrite auraient pu difficilement trouver place dans l'intervalle séparant la mort de Jayavarman II de l'avènement de Yaśovarman. Aymonier tendait donc à considérer l'inscription entière comme datant de 969/1047 et attribuable à Śivaśakti, ceci malgré l'emploi de l'alphabet du Nord. Cette conjecture comme on va le voir, est improbable, mais la remarque concernant le nom de Śivaśakti, présent tant dans la seconde partie du texte sanskrit que dans le texte en vieux khmèr, conserve sa valeur. L'objection concernant le nombre des générations ne peut par contre être retenue, car, Śivaśakti mis à part, elles étaient probablement au nombre de quatre, peut-être de cinq; elles pouvaient donc aisément s'échelonner entre un temps précédent d'une vingtaine d'années sans doute l'avènement de Jayavarman II en 802 et la date attestée pour la première partie de PV, soit 893, ces indications chronologiques ressortant du texte lui-même.

Les réserves faites par Barth et plus explicitement par Aymonier ne semblent cependant pas avoir arrêté L. Finot qui, publiant par la suite l'inscription de Tà Kèv nouvellement découverte et la comparant avec celle de Práḥ Vihār, écrivait que «les deux inscriptions sont donc contemporaines et ont dû être rédigées peu après 815 [śaka], sous le règne de Yaśovarman» [3]. G. Cœdès, à son tour, fut conduit à formuler de nouvelles réserves portant sur la date du texte de Tà Kèv et accessoirement sur celle de l'autre texte : l'alphabet local, qu'on y voit employé presque uniquement, semble, en effet, nettement postérieur au temps de Yaśovarman et la présence d'un Gaṇeśa sculpté sur la stèle classe celle-ci parmi les «stèles historiées» dont les autres spécimens s'échelonnent entre le milieu du xe et la fin du xie siècle [4].

Cet ensemble de remarques paraît nous acheminer vers une solution vraisemblable. On peut préciser d'abord que le document primitif, qui correspond à la première partie de PV ainsi qu'on l'a définie ci-dessus, est apparemment sans rapports avec Śivaśakti. Par contre, la seconde partie le concerne en propre ainsi sans doute que les deux lignes en vieux khmèr placées sur chaque face de la stèle.

---

(1) *ISCC*, 532 et 526.
(2) Aymonier, *Cambodge*, II, 211 et suiv.
(3) L. Finot, *BEFEO*, XXV, 297 et suiv.
(4) G. Cœdès, *BEFEO*, XXIV, 417.

Cette seconde partie du texte sanskrit (st. PV D v à D xiv) ne traite, à la différence de la première, ni de généalogie, ni d'attributions de terres. Elle comporte un éloge assez peu instructif de Śivaśakti lui-même, qui ne semble avoir eu aucun lien de parenté avec le groupe précédent, et mentionne qu'il a pris en charge tous les biens antérieurement énumérés. Quant au texte en vieux khmèr, si intéressant paraisse-t-il, ses lacunes sont telles qu'on ne peut déterminer dans quelle mesure Śivaśakti, cité sur la face A, l. 30, est en rapport avec l'opération mentionnée à la suite (lignes B 23-24 et C 27). Celle-ci concerne un objet indéterminé situé à Yaśodharagiri, qui devait être enlevé, conformément à un *śivājña*, et donner lieu à une fondation sur le site du *kamrateṅ jagat* Śrī Śikharīśvara, en 969/1047. On ignore quel rapport cette opération pouvait avoir avec les deux parties du texte sanskrit. Tout au plus savons-nous par ailleurs que Śrī Śikharīśvara était la divinité principale du Práḥ Vihār et que 1047 tombe sous le règne de Sūryavarman Ier, lequel ainsi qu'Aymonier l'a déjà remarqué, paraît bien cité à la ligne D 30.

La relation existant entre Śivaśakti et le document primitif conservé par la première partie de PV découle de la précision apportée justement dans la seconde partie du même texte (st. PV D XI) : « Il a, avec zèle et par dévouement au roi, gardé tous ces biens précédemment énumérés, se consacrant au bonheur de tous en les faisant passer à la postérité. » Le mot *pālayati* apparaît fréquemment dans les inscriptions avec le sens de « garder, prendre en charge, conserver » ; son dérivé *paripālana* a même été incorporé au vieux khmèr. Que Śivásakti ait eu pour intention d'assurer la sauvegarde de biens vacants, autrefois énumérés par Sālaṃ, ou qu'il ait voulu les annexer officiellement, il est évident qu'en chaque cas la sauvegarde du « titre de propriété » établi par Sālaṃ était nécessaire. On peut donc en conclure que la première partie du PV correspondait à une inscription en caractère *nāgarī*, due à Sālaṃ, et datant de 893. Celle-ci, consacrée à la fondation d'un *liṅga* sous Yaśovarman Ier, récapitulait en même temps les droits de toute une famille sur de nombreux biens fonciers. Ce texte ayant été détérioré ou détruit dans des circonstances et à une époque à déterminer, le personnage désormais chargé de la gérance des biens énumérés par Sālaṃ, a fait recopier l'inscription initiale en y ajoutant dix stances sanskrites à son propre sujet et sans doute aussi huit lignes de vieux khmèr. L'alphabet *nāgarī* utilisé sous Yaśovarman étant tombé en désuétude par la suite, la copie ainsi faite, complétée par les dix stances visant Śivaśakti, a comporté les erreurs d'exécution et les altérations relevées par Bergaigne et Barth. Quant au texte de TK, il n'est qu'un extrait du document primitif de Sālaṃ, extrait établi peut-être à date différente et qui se justifiait sans doute par la nécessité de sauvegarder des biens situés dans la région d'Aṅkor; c'est un détail qui sera d'ailleurs repris plus bas. L'écriture *nāgarī*, cette fois-ci, n'a été utilisée que pour les six dernières lignes. L'emploi de cette écriture tant à Práḥ Vihār qu'à Tà Kèv ne peut guère s'expliquer que par le désir de conférer au texte une apparence d'authenticité supplémentaire.

Nous ne disposons pas d'éléments absolument certains, susceptibles de nous indiquer les dates auxquelles les copies du document authentique ont été effectuées, et si l'extrait conservé par TK est manifestement postérieur au temps de Yaśovarman, il pourrait cependant se situer avant le temps de Sūryavarman Ier [1]. Quant au texte de Práḥ Vihār, nous ne sommes évidemment pas assurés qu'il ait été recopié sous Sūryavarman Ier, car, seule, l'inscription en vieux khmèr, si elle était complète, pourrait établir la correspondance entre Śivasákti et la date de 969/1047.

[1] Reproduit dans le *Corpus des Inscriptions du Cambodge*, II, pl. LXXV.

Il existe néanmoins une présomption en ce sens et elle se trouve corroborée par les circonstances ayant accompagné l'avènement de Sūryavarman Ier. Celles-ci expliqueraient à la fois la détérioration du document primitif et l'initiative prise pour le rétablir. SKT, très instructif à cet égard, nous laisse supposer que la guerre de dévolution entre Sūryavarman Ier et Jayavīravarman ne se passa pas sans dommages pour le pays.

«Alors S. M. Nirvāṇapada (Sūryavarman Ier) rassembla son armée à propos des gens qui abattaient les statues (ou les sanctuaires) à Bhadrapaṭṭana et Stuk Ransi... Le Steñ añ Śivācārya fonda à nouveau les sanctuaires relevant de sa lignée... Sans avoir pu refaire entièrement les *sruk* et tous les établissements dévastés, le *steñ añ* Śivācārya mourut... Alors les *sruk* de Bhadrapaṭṭana et les *sruk* de Stuk Ransi et tous leurs établissements, dévastés en totalité quand S. M. Nirvāṇapada (Sūryavarman Ier) avait fait opérer ses troupes, le seigneur Śrī Jayendrapaṇḍita refit ces *sruk* en totalité, consacra à nouveau les statues qui y avaient été érigées»[1]. Le détail des restaurations figure à la suite, et il fut considérable avec fondations de nouvelles statues, aménagement d'enceintes, de réservoirs, de digues, etc. Un des paragraphes concerne d'ailleurs le *sruk* de Bhavālaya, mentionné aussi dans l'inscription de Práḥ Vihār et auquel on reviendra. Le texte de SKT n'intéresse qu'un cas d'espèce, il concerne seulement les biens fonciers d'une famille sacerdotale déterminée, mais les causes des dégâts auxquelles il se réfère, c'est-à-dire la guerre conduite par Sūryavarman Ier [contre Jayavīravarman], est une cause générale, qui a dû avoir son effet sur toutes les installations du pays, au moins dans la région située entre les Lacs et les Dangrêks. Ces dégâts et les entreprises de restauration qui les ont suivis donneraient donc un cadre circonstanciel acceptable à la réfection de la stèle de Práḥ Vihār par Śivaśakti.

Nous devons aborder maintenant le texte primitif d'où sont issus la première partie de PV et les extraits conservés par TK. Il commémore comme on sait la fondation d'un *liṅga* faite par Sālaṃ en 815/893 à Sthalīgrāma. Le but véritable de ce texte semble d'ailleurs avoir échappé à L. Finot, éditeur de l'ampliation TK, qui n'avait pas remarqué que le village de Sthalī (Sthalīgrāma), où une fondation est faite en 815/893 (st. TK xxx), était le chef-lieu de la terre de Sthalī, *Sthalikṣoṇi* (que L. Finot traduit par «terre haute»), obtenue précédemment de Jayavarman II (st. TK xix) : l'emploi du mot *iha* «ici» à la st. TK xix confirme, si besoin est, cette correspondance.

La stèle portant le texte primitif se trouvait donc probablement à Sthalīgrāma et, sans pouvoir quant à présent localiser ce toponyme, nous appellerons cependant ce texte, inscription de Sthalīgrāma en lui donnant l'indicatif STH. Sa disposition est conforme à un type d'inscription assez courant dont on trouve d'autres exemples, notamment à Sdŏk kăk thoṃ et à Lovêk[2]. L'auteur, à l'occasion d'une fondation relativement secondaire, récapitule l'état des biens fonciers détenus par sa famille, précise leurs origines et leurs délimitations. Une généalogie détaillée constitue l'armature de ce document, généalogie établie non à des fins gratuites, mais pour fonder les droits des descendants vivants, Sālaṃ y compris, sur les biens fonciers de la famille. C'est d'ailleurs apparemment au même but que répondent des inscriptions similaires, énumérant la filiation de certaines familles sacerdotales ou mandarinales.

Une autre particularité de ce texte est qu'il énumère les faits dans leur ordre chronologique. Cet ordre détermine l'emplacement qu'occupe dans le texte l'éloge

---

(1) G. Cœdès et P. Dupont, *BEFEO*, XLIII, 120-123.
(2) Inscr. de Lovêk, *ISCC*, n° XVII, 122.

des rois du Cambodge servis par la famille de Sālaṃ, et même du premier de tous, Jayavarman II. Cette disposition se retrouve notamment dans l'inscription de Lovêk. Le système, dans celle de Práḥ Vihār, est poussé suffisamment loin pour que deux détails relatifs à un même personnage se présentent parfois séparés dans le texte par un assez long intervalle, où prennent place d'autres détails concernant d'autres personnages.

Sans qu'on puisse restituer dans son intégralité l'inscription de Sthalīgrāma, compléter toutes les stances ruinées ni remplacer les onze stances manquantes des faces C et D, on parvient cependant à saisir son développement de façon compréhensible [1] :

Incipit : Oṃ, hommage à Śiva.

1. (TK I). Éloge de Śiva.

2. (TK II). Tête de généalogie, « la propriétaire de Piṅ Svaṅ », *Piṅ-Svaṅ-grāmavatī*.

3. (TK III). Liste de la première génération des descendants « l'aîné fut Praṇavaśarva... ».

4. (TK IV). Suite de la liste : *x* [deuxième enfant], épouse de Kṛṣṇapāla Keśavabhaṭṭa.

5. (TK V). Suite de la liste. Éloge de personnes dont les noms ont disparu.

6. (TK VI). Suite de la liste : Prāṇa, nommée Kambujalakṣmī [troisième enfant].

7. (TK VII. — PV A I). Suite de la liste : *hyaṅ* Candra [quatrième enfant]. [Fin de la liste [2].]

8. (TK VIII. — PV A II). *X* a de Keśavabhaṭṭa, une fille, Prabhāvatī [3].

9. (TK IX. — PV A III). Éloge de Jayavarman II.

10. (TK X. — PV A IV). Éloge de Jayavarman II.

11. (PV A V). Jayavarman II épouse Prāṇa Kambujalakṣmī, sœur cadette.

---

[1] Cette analyse repose sur une traduction différant très légèrement de celle donnée par L. Finot, sans faire état des restitutions qu'il avait proposées. Elle tient compte des corrections apportées à l'édition du texte par G. Cœdès.

[2] Cette liste peut être à peu près reconstituée en utilisant les données qui apparaissent dans la suite de l'inscription. Nous connaissons déjà l'aîné Praṇavaśarva, la fille *X* épouse de Keśavabhaṭṭa, la cadette (*anujā*) Prāṇa Kambujalakṣmī et *hyaṅ* Candra. A ces noms s'ajoute de façon certaine Viṣṇuvala Lakṣmīndra : dans STH 12, en effet, son nom figure précédé du pronom *asau* qui semble renvoyer à une mention antérieure et STH 35 précise qu'il fut frère de la reine Prāṇa. La probabilité est grande aussi pour Śivātman, puisque STH 19 indique qu'il prit en charge, avec ses frères, la cité familiale; cette cité était apparemment Piṅ Svaṅ, dont la délimitation occupe les stances suivantes. Pour Nāsa Pṛthivīnarendra, nous n'avons qu'une vraisemblance, celle résultant du fait qu'il apparaît en STH 13-15, sans être autrement introduit et entre la mention de Viṣṇuvala Lakṣmīndra et celle de *hyaṅ* Candra. Le texte semble libellé de telle sorte que nous ayons d'abord, de STH 2 à STH 7, l'énumération de la première génération de Piṅ Svaṅ. Ces noms sont repris ensuite successivement, après l'éloge de Jayavarman II, en indiquant quel rôle chacun des personnages a eu auprès de ce roi ou sous son règne. C'est pour cette raison que Pavitra (STH 16), venant après *hyaṅ* Candra dans le développement du texte, semble bien appartenir aussi à la première génération de Piṅ Svaṅ. Aux quatre noms déjà cités, nous pourrions dans ces conditions ajouter ceux de Viṣṇuvala Lakṣmīndra, Śivātman, Nāsa et Pavitra, ce qui donnerait un total de huit descendants pour la génération I de Piṅ Svaṅ.

[3] Prabhāvatī (génération II) est née avant que la famille prenne contact avec Jayavarman II.

12. (PV A VI). Jayavarman II prépose Viṣṇuvala [cinquième enfant], avec le titre de Lakṣmīndra, au trésor privé[1].

13. (PV A VII). [Jayavarman II] a à son service Nāsa, [sixième enfant],

14. (PV A VIII) chef d'armée, ayant reçu le titre de Śrī Nṛpendravijaya,

15. (PV A IX) puis celui de Śrī-Pṛthivīnarendra. — *Hyaṅ* Candra épouse Ñādh.

16. (PV A X). Pavitra [septième enfant?] épouse Vindvardha. — Prabhāvatī épouse Hṛṣīkeśa[1].

17. (TK XI. — PV A XI). Kṛṣṇapāla Keśavabhaṭṭa reçoit le titre de Mahendrārimathana et devient *rājapurohita*.

18. (TK XII. — PV A XII). Praṇavaśarva, avec le titre de Nṛpendavikrama, devient surveillant et chef suprême des castes.

19. (TK XIII. — PV A XIII). Śivātman [huitième enfant], maître de la chambre à coucher, conserve avec ses frères la cité familiale[2].

20. (TK XIV. — PV A XIV). Délimitation de la terre de Piṅ Svaṅ.

21. (TK XV. — PV A XV). Délimitation de la terre de Piṅ Svaṅ.

22. (TK XVI). Délimitation du domaine de Vananetra[3].

23. (TK XVII). Délimitation du domaine de Vananetra. — Délimitation de la terre de -rāy.

24. (TK XVIII) — Délimitation de la terre de -rāy.

25. (TK XIX). Ils demandent au roi la terre de Sthalī (*Sthalīkṣoṇī*), la font mesurer ici (*iha*)[4] et y fondent un village (*grāma*).

26. (TK XX). Délimitation de la terre de Sthalī.

27. (TK XXI). Fondation en ce lieu d'un *liṅga* et d'une Mahiṣāsuramathinī (Durgā) en 744/822[5].

28. (TK XXII). [Kṛṣṇapāla] Śrī-Mahendārimathana demande au roi avec ses beaux-frères, la terre d'Āvila.

29. (TK XXIII). Délimitation de la terre d'Āvila.

---

[1] Les descendants appartenant à la génération I sont dénombrés dans l'ordre où ils apparaissent malgré les lacunes du texte, ce qui ne préjuge pas de leur classement réel.

[2] Le second vers dit : *rājñe nivedya sabhrātāpālayat santateḥ puraṃ*. Le sens de skr. *pālayati*, dont un dérivé *paripāla* est passé en vieux-kh., semble être «conserver, prendre en charge» et s'appliquer à la situation du détenteur d'un bien foncier ou du répondant d'un sanctuaire local; les deux fonctions se rejoignaient ou s'identifiaient selon toute vraisemblance. *Rājñe nivedya* peut signifier «l'ayant offert au roi». Ce passage pose un problème relatif aux biens fonciers.

[3] Vananetra et -rāy (la première syllabe du nom manque), mentionnés à la suite de Piṅ Svaṅ sans autre précision, étaient sans doute incorporés ou rattachés au même ensemble.

[4] L'emploi de *iha* «ici» indique que le document primitif était une inscription placée à Sthalīgrāma, sur la terre de Sthalī.

[5] Nous ne connaissons aucune statue féminine d'époque angkorienne avant le temps d'Indravarman. La Durgā de Sthalīgrāma serait donc particulièrement bienvenue, si nous pouvions la retrouver.

30. (TK xxiv et sans doute PV B i). Délimitation de la terre d'Āvila. — Fondation de villages.

31. (TK xxv et PV B ii). Prestations faites à Āvila.

32. (TK xxvi et PV B iii). Prestations faites à Āvila.

33. (PV B iv). Ils obtiennent du roi la terre vacante (*śūnya*) de Mahārathāruṇa appelée Vana, avec la *Vaiṣṇavī* et le *liṅga* qui s'y trouvaient [1].

34. (PV B v). Délimitation de Vana.

35. (PV B vi). [Praṇavaśarva] Lakṣmīndra, frère de la reine Prāṇa, consacre à nouveau (*unmīlita*) les deux divinités et fait une fondation.

36. (PV B vii). Ils obtiennent la terre de Bhavālaya.

37. (PV B viii). Délimitation de Bhavālaya.

38. (PV B ix). [Prāṇa] Kambujalakṣmī a un fils, Dharmavardhana [2].

39. (PV B x). *Hyaṅ* Candra (femme de Nāsa) a comme enfants Paramārthaśiva, Rudrāṇī, Umā, Sāmaveda et la fille Poṅ [3].

40. (PV B xi). Prabhāvatī (femme de Hṛṣīkeśa) a un fils [4] Adhyāpaka [5].

41-47. ? [6].

48. (PV C i). Comparaison avec l'ennemi de Tripura [Śiva].

49. (PV C ii). La reine Umā [fille de *hyaṅ* Candra] enfante un fils *y* [7].

50. (PV C iii). Poṅ (fille de *hyaṅ* Candra) épouse Puruṣottama.

51. (PV C iv). Adhyāpaka (fils de Prabhāvatī) porte le titre de Rājendrapaṇḍita et est nommé professeur au Rudrāśrama.

52. (PV C v). Paramārthaśiva (fils de *hyaṅ* Candra) reçoit le titre de Śrī-Pṛthivīndropakalpa.

---

[1] Skr. *śūnya* désigne ici une terre abandonnée par ses propriétaires précédents, donc vacante à ce titre. La présence d'une Vaiṣṇavī et d'un *liṅga* indique, en effet, qu'elle a été précédemment occupée et qu'il ne s'agit pas d'une nouvelle terre ouverte à la colonisation. C'est le même sens qu'a en vieux-kh. *śūnya-mūla* dans SKT (cf. *BEFEO*, XLIII, 91, II. D. 72 et 129, n. 2). La désignation de Mahārathāruṇa semble concerner un district. Quant à Vanạ, on pourrait le rapprocher d'une mention bien plus tardive du *sruk* Vanapura (*pramān*) de Jeṅ Vnaṃ Kaṃveṅ Paścima, où se trouvait Śrī-Bhuvanāditya, beau-frère de Sūryavarman Ier (Inscr. de Pràsàt Khnà de 963/1041 ; G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 195 et suiv.).

[2] Génération II.

[3] Génération II.

[4] Génération III.

[5] Ici se termine la face B de PV.

[6] Ces sept stances (STH 41 à 47) concernent des événements échelonnés entre la naissance de Dharmavardhana, fils de Jayavarman II (STH 38) et la fondation faite à Ṣadi en 803/881 (STH 58), donc sous le règne d'Indravarman. Elles contenaient probablement les éloges des rois Jayavarman III (850-877) et Indravarman (877-889), peut-être aussi la mention et la délimitation de terres acquises au cours de cette période. On notera de plus que les premières stances conservées de PV, face C (C ii et C iii = STH 49-50) concernent Poṅ et Umā, deux filles de *hyaṅ* Candra et de Ñādh. Elles sont mentionnées pour la première fois au bas de PV, face B (B. X = STH 39), après une autre fille, Rudrāṇī. Le nom de cette dernière ne se retrouvant plus par la suite, peut-être son mariage comme sa descendance étaient-ils consignés dans une ou deux des st. STH 41-47 manquantes. Nous perdons aussi de vue la descendance de Pavitra et Vinvardha (STH 16), s'il y en a eu.

[7] D'après la chronologie du texte, Umā aurait été une des femmes d'Indravarman. *Y* appartient à la génération III.

53. (PV C vi). Poṅ (fille de *hyaṅ* Candra) a comme enfants Govinda, Mādhavī et la fille Bhān[1].

54. (PV C vii). Mādhavī (fille de Poṅ) épouse Rāmabhaṭṭa. Elle a comme enfants Garuḍa et trois filles, Pañ, Av et An[2].

55. (PV C viii). Bhān (fille de Poṅ) épouse Vibhāvasu.

56. (PV C ix). [Adhyāpaka] Rājendrapaṇḍita et son beau-frère Śikhāśānti, *raja-purohita*, obtiennent du roi la terre de Ṣadī.

57. (PV C x). Délimitation de la terre de Ṣadī.

58. (PV C xi). Fin de la délimitation. — Fondation d'un *liṅga* en 803/881.

59. (PV C xii). Nāgapāla[3], fils d'(Adhyāpaka) Rājendrapaṇḍita et neveu de Śikhāśānti du côté maternel, obtient du roi la terre de Caṃkā.

60. (PV C xiii). Délimitation de la terre de Caṃkā[4].

61-66. ? Ici prennent place[5] :
(TK xxvii). Mention de Yaśovarman et de 811/889 [date de son avènement].
(TK xxviii). Ruiné.
(TK xxix). Ruiné.

67. (PV D i). Ruiné.

68. (PV D ii). Liste de huit enfants : Hatati(mira), Ṇāśi (?), Brahmavid, Prabhavajñaka,

69. (PV D iii). Sāvitrī, Pañcagāvya, Vrau, Mādhavī.

70. (TK xxx. — PV D iv). Fondation d'un nouveau liṅga à Sthalīgrāma par le *valādhyakṣa* Sālaṃ en 815/893.

Il reste à examiner maintenant la généalogie qui ressort de l'inscription de Sthalīgrāma et les éléments de chronologie qu'elle contient.

Comme l'avaient déjà remarqué les éditeurs de PV et de TK, Barth, Bergaigne et L. Finot, nous avons affaire ici à une généalogie qui, pour une part tout au moins, est établie en ligne féminine. A chaque génération et pour les sœurs seulement, le nom du conjoint et les noms des enfants sont indiqués; la descendance des frères disparaît du tableau généalogique. On peut en déduire que la terre de Piṅ Svaṅ, et toutes celles acquises par la suite, étaient la propriété commune d'une famille où

---

(1) Génération III.

(2) Génération IV, qui est mentionnée avant la fondation faite à Ṣadī en 803/881 (cf. STH 58).

(3) Génération IV.

(4) Ici se termine la face C de PV.

(5) La dernière date figurant en PV, face C, à la stance xi (= STH 58) étant celle de 803/881 qui tombe sous le règne d'Indravarman, on peut supposer que les stances TK xxvii à xxix, qui débutent par la mention de Yaśovarman et la date de 811/889, se plaçaient ultérieurement, dans la partie aujourd'hui disparue de PV, face D. Elles correspondent donc à trois des stances manquantes numérotées de STH 61 à 66. Ces stances comportaient sans doute l'éloge de Yaśovarman (cf. TK xxvii), des indications sur le rattachement des huit noms conservés par STH 68 et 69 et de Sālaṃ lui-même, enfin sans doute aussi le *curriculum vitae* et l'éloge de Sālaṃ, qui est l'auteur de la fondation. Si l'on constate que le mariage de Bhān avec Vibhāvasu figure vers la fin de la face C de PV (PV C viii = STH 55), sans indication des enfants qui en sont issus, on peut supposer que c'est cette descendance qui figurait en tête de PV, face D. Quant à Ṣālaṃ, rien ne précise s'il s'intégrait à ce groupement par mariage.

les droits se transmettaient seulement par les sœurs. Cette interprétation semble cependant mal se concilier avec deux particularités auxquelles il faut s'arrêter. En premier lieu, la descendance de certaines filles n'est pas «suivie», celle de Pavitra (génération I), de Rudrāṇī (génération II), de Bhān (génération III). On peut répondre que pour deux d'entre elles, Pavitra et Bhān, l'inscription prend soin de nous indiquer le nom du mari, et que les lacunes du texte actuel suffiraient à expliquer des omissions : les détails concernant Rudrāṇī peuvent logiquement prendre place parmi les stances STH 41-47 manquantes, et ceux concernant Bhān, parmi les stances STH 61-67, également manquantes ou ruinées, sauf une. Les huit noms figurant en STH 68-69, comme celui de Sālaṃ lui-même (STH 70) appartiennent selon toute vraisemblance à la descendance d'une de ces deux femmes.

La deuxième objection est plus valable : elle concerne Nāgapāla (génération IV) fils d'Adhyāpaka. Ce dernier appartient lui-même à la famille de Piṅ Svaṅ et son fils devrait donc être omis. Il obtient notamment la terre de Ṣadī avec son beau-frère, le *rājapurohita* Śikhāśānti et y fait une fondation en 803/881 (cf. STH 56-58). La mention de ce Śikhāśānti serait d'un faible intérêt si, à la génération suivante, Nāgapāla (STH 59) n'était indiqué comme fils d'Adhyāpaka et neveu de Śikhāśānti par sa mère. Une telle précision tend sans doute à établir les droits de Nāgapāla sur la terre de Ṣadī non par son père, mais par Śikhāśānti, dont la sœur sert d'intermédiaire. Cette filiation ne semble par contre lui conférer aucun droit sur les biens précédemment acquis par la famille de Piṅ Svaṅ. En ce cas encore, nous sommes obligés de tenir compte des lacunes du texte. La naissance d'Adhyāpaka est mentionnée en STH 40, son fils Nāgapāla apparaît en STH 59 ; dans l'intervalle prend place la lacune de STH 41-47 où figuraient peut-être le mariage d'Adhyāpaka et des indications tant sur l'origine de sa femme que sur celle de Śikhāśānti. Dans l'état actuel de l'inscription de Sthalīgrāma, il faut bien admettre que la mention de Nāgapāla semble mal conciliable avec le reste du document, mais nous retrouverons ailleurs de ces interférences inexplicables au milieu de généalogies en ligne utérine.

Quant à la chronologie de l'inscription, elle se laisse pour une part rétablir assez aisément. Il est évident d'abord que la «propriétaire de Piṅ Svaṅ», si elle est bien la mère des huit frères et sœurs appartenant à la génération I, se situe au VIIIe siècle, mais STH 2, qui est notre seule source d'information, présente trop de lacunes pour qu'on puisse s'attarder sur ce point.

Par contre, on peut constater que la plupart des enfants de la génération I se sont trouvés, ainsi que les beaux-frères Kṛṣṇapāla, Ñādh et Vindvardha, dans l'entourage de Jayavarman II au cours des premières phases de sa carrière politique. Rien n'assure que le contact était pris dès Indrapura, mais il est évident, par le témoignage que constitue TK et par des localisations qui seront énumérées plus bas, que la famille de Piṅ Svaṅ était effectivement passée au service de Jayavarman II quand celui-ci séjournait dans le Pūrvadiśa. De plus, en 822, elle avait non seulement obtenu la confirmation de ses titres de propriété antérieurs mais aussi l'attribution d'une nouvelle terre, celle de Sthalī (STH 25-27), ce qui laisse penser qu'elle avait déjà des états de service à faire valoir. L'ordre chronologique adopté par l'inscription montre enfin qu'avant le premier contact avec Jayavarman II, qui eut lieu un nombre indéterminé d'années avant 822, il existait déjà dans la famille un enfant appartenant à la génération II, Prabhāvatī, fille de x et de Kṛṣṇapāla. La vraisemblance est donc que la plupart des membres de la génération I étaient adultes aux confins du VIIIe et du IXe siècle.

En admettant que les huit enfants de la génération I s'espacent sur une quinzaine d'années, on arrive à présumer que la génération I de Piṅ Svaṅ, beaux-frères compris, est venue au monde entre 770 et 785. La génération II comporte Prabhāvatī

(de loin l'aînée), Dharmavardhana, Paramārthaśiva, Sāmaveda, Rudrāṇī, Umā, Poṅ. Sauf peut-être Prabhāvatī, née plus tôt, les autres se situent dans le courant du règne de Jayavarman II. C'est pendant la même période que naît le fils de Prabhāvatī, Adhyāpaka (génération III). Les autres membres de cette génération (Y, Govinda, Bhān, Mādhavī), ainsi que les enfants de Mādhavī (Garuḍa, Pañ, Av, An, génération IV) sont mentionnés avant l'annonce de la fondation faite à Ṣadī en 881 (STH 56-58). Enfin Nāgapāla (génération IV), fils d'Adhyāpaka et déjà adulte puisqu'il obtient du roi la terre de Caṃkā, est mentionné dans la stance suivante (STH 59) et avant la date de l'avènement de Yaśovarman (cf. TK xxvii). L'inscription de Sthalīgrāma, pour la part comprise jusqu'à STH 60, nous montre donc que la famille de Piṅ Svaṅ a comporté quatre générations entre deux termes chronologiques situés l'un vers 770-785, l'autre en 881, ce qui est normal. Il n'est pas possible par contre de préciser le détail, car les enfants de chaque femme sont énumérés en groupe et pouvaient s'échelonner sur un certain nombre d'années : *hyaṅ* Candra (STH 39) par exemple a eu cinq enfants et Mādhavī (STH 54) en a eu quatre. Si l'on admet de même, comme il est probable, que les événements mentionnés en STH 48-60 se passent sous le règne d'Indravarman (877-889), il n'est pas possible que Mādhavī soit née et ait eu quatre enfants pendant cette période de douze ans. Ceci montre qu'un cadre chronologique assez précis dans ses limites extrêmes, peut quelquefois comporter, dans ses subdivisions, des approximations assez larges, mais ce n'est pas dans le détail qu'on doit ici l'utiliser. Il prouve seulement que, contrairement à l'opinion avancée par Aymonier, les quatre générations que l'on peut déterminer et qui constituent la famille de Piṅ Svaṅ jusqu'en 881, trouvent aisément place dans un espace d'une centaine d'années.

Le problème peut se compliquer si l'on aborde les stances finales de l'inscription, quoique la date-limite de 893, qui clôture le texte, ne doive pas être perdue de vue. Ces stances comprennent comme on sait STH 61-66, manquant en PV, mais partiellement sauvegardées dans TK xxvii à TK xxix, qui mentionnent Yaśovarman et la date de 889, mais sont quant au reste ruinées. Après STH 67, également ruiné, viennent huit noms de frères et sœurs (STH 68-69), puis l'annonce de la fondation de Sālaṃ en 893 (STH 70).

Pour tenter de placer ces huit noms dans la généalogie, il faut se rappeler que trois descendances féminines nous restent inconnues, dont le détail peut prendre place dans les lacunes de STH 41-47 et de STH 61-66 (et 67) : celles de Pavitra et Vindvardha (génération I), de Rudrāṇī (génération II), de Bhān et Vibhāvasu (génération III). D'après le développement du texte conservé, la descendance de Pavitra (elle-même mentionnée en STH 16) n'est vraisemblablement pas en question; celle de Rudrāṇī (STH 39) aurait figuré dans la première lacune du texte, ce qui est possible, puis dans la seconde, ce qui devient moins probable. Celle de Bhān (STH 53) est la plus vraisemblable, puisque son mariage est mentionné en STH 55. Il est suivi de détails concernant l'attribution des terres de Ṣadī et de Caṃkā, puis de la lacune des stances STH 61-67. Sans multiplier les hypothèses, on peut simplement indiquer que les huit noms de STH 68-69, soit Hatati(mira), Ṇāśi, Brahmavid, Prabhavajñaka, Sāvitrī, Pañcagāvya, Vrau et Mādhavī (II) peuvent se rattacher à une des trois lignées féminines qui manquent dans le texte actuel, plus probablement celle de Bhān, et de ce fait appartenir simplement à la génération IV de Piṅ Svaṅ.

Quant à Sālaṃ, on peut hésiter entre en faire le mari inconnu de quelque femme appartenant à une des trois descendances féminines dont le détail a disparu, ou le rattacher à la descendance de *x* et de Kṛṣṇapāla. Il est, en effet, l'auteur de l'inscription de Sthalīgrāma, dont la rédaction même doit révéler ses préférences. Or, quoi-

que la généalogie de cette inscription soit établie le plus souvent en lignée féminine, il est fait grand cas de Kṛṣṇapāla, mari de x (cf. STH 4, 17, 28), d'Adhyāpaka, son petit-fils (STH 51), de Nāgapāla, son arrière petit-fils (STH 59). Sauf Nāsā, et par contraste, aucun autre homme, parmi les frères et les maris de la famille n'obtient plus que la mention de son nom. On peut ajouter qu'après la liste des terres obtenues de Jayavarman II par la génération I de Piṅ Svaṅ, le texte actuel n'énumère plus que des acquisitions faites par la seule descendance de Kṛṣṇapāla : terre de Ṣadī, obtenue par Adhyāpaka et son beau-frère Śikhāśānti (STH 56), terre de Caṃkā obtenue par Nāgapāla (STH 59). Dans ces conditions, on peut se demander si la fondation faite par Sālaṃ en 893 ne s'insère pas dans le même dispositif et si nous n'avons pas affaire à un frère, beau-frère ou fils de Nāgapāla. Cette supposition fait état des lacunes de STH 61-67, qu'elle essaie également de compenser. Une génération de descendants supplémentaire dans la branche issue de x et de Kṛṣṇapāla amènerait évidemment à resserrer les intervalles généalogiques, mais relativement peu cependant, puisque la fille appartenant à cette branche, Prabhāvatī (génération II) était née probablement dès les premières années du IXᵉ siècle. Son troisième descendant éventuel pouvait donc être adulte en 893. Ici encore, sans multiplier les hypothèses, nous pouvons simplement marquer que Sālaṃ, en faisant une fondation à cette date, montre que la généalogie de Piṅ Svaṅ ne dépasse pas le règne de Yaśovarman (889-900). L'orientation donnée par ailleurs au libellé de l'inscription laisse supposer que Sālaṃ était parent, par le sang ou par alliance, de la descendance issue de x et de Kṛṣṇapāla.

De cette longue analyse, il semble résulter que l'inscription primitive de Sthalīgrāma comportait soixante-dix stances et concernait une famille dont la première génération connue avait pris parti pour Jayavarman II au moment de son séjour dans le Pūrvadiśa. Après avoir obtenu confirmation ou attribution de nombreuses terres, cette famille était restée au service des rois de Cambodge successifs jusqu'à Yaśovarman. Une des branches, celle issue de la fille x et de Kṛṣṇapāla, paraît tenir dans le texte une place plus importante que les autres. Un nommé Sālaṃ, apparenté sans doute à cette branche, a fait rédiger en 893, à l'occasion d'une fondation, un état des terres précédemment attribuées à sa famille, en l'accompagnant d'une généalogie servant à établir les droits de chacun. Cette inscription a été écrite en caractères *nāgarī*, conformément à l'usage du temps de Yaśovarman.

Il est évident que les dix stances (PV D v à PV D xiv) qui, dans PV, font suite au texte de Sthalīgrāma et qui concernent seulement Śivaśakti, paraissent d'une toute autre inspiration. Ce personnage semble déjà assez maladroitement introduit : « Et le maître Śivaśakti... devint le chef des maîtres de la doctrine de Śiva (PV D v) ». On ne trouve, par contraste avec ce qui précédait, ni détails généalogiques, ni mention d'une fondation religieuse, ce qui est la justification la plus usuelle des inscriptions. Cette justification se trouve ici à la stance PV D xi : « Il a, avec zèle et par dévouement au roi, gardé tous ces biens, se consacrant au bonheur de tous en les faisant passer à la postérité ». On a déjà cité plus haut ce passage, et il n'est question ici de le rappeler que parce qu'il fait argument pour aboutir à la disjonction du texte primitif de Sthalīgrāma et des dix stances qui le suivent dans la copie de PV.

Les données du texte de Sthalīgrāma, que nous avons seules à considérer désormais, nous donnent des indications intéressantes sur les personnes et sur les terres. Parmi les personnes ayant entouré Jayavarman II, on constate d'abord la présence de partisans assez obscurs qui ont obtenu, avant 822 semble-t-il, des charges diverses : Praṇavaśarva Nṛpendravikrama, surveillant et chef suprême des castes, Śivātman, maître de la chambre à coucher, Viṣṇuvala Lakṣmīndra préposé au trésor

privé. Une des filles, Prāṇa Kambujalakṣmī, devient femme de Jayavarman II et en a un fils, Dharmavardhana. Deux autres personnages ont eu un rôle plus marquant, le chef d'armée Nāsa Śrī Nṛpendravijaya Śrī Pṛthivīnarendra que nous retrouverons dans deux autres textes, et le brahmane Kṛṣṇapāla Keśavabhaṭṭa Mahendrārimathana, qui devient *rājapurohita*. Nous verrons plus loin d'autres exemples d'adhésions en bloc de familles entières, dont une fille au moins entre dans le harem royal.

L'étude des attributions de terres nous apporte un certain nombre de détails qui se retrouvent ou se complètent en partie dans SKT, sans cependant toujours s'accorder. La présence à Práḥ Vihār de l'inscription contenant la copie du texte original de Sthalīgrāma peut comporter pour sa part bien des explications dont aucune n'est probante. Il semble que ce soit à l'occasion d'une cérémonie au Práḥ Vihār (Śikharīśvara) en 969/1047 que Śivaśakti a fait graver le texte de PV, apparemment pour sauvegarder ses droits ou les établir. Quant à l'extrait contenu dans TK, sa datation incertaine et le fait que Śivaśakti n'y est pas mentionné nous donnent encore moins d'indices; tout au plus pouvons-nous supposer que cet extrait concernait les terres voisines d'Aṅkor.

Grâce à d'autres inscriptions, SKT notamment, nous pouvons cependant localiser quelques terres, Vananetra, Caṃkā, Vana de Mahārathāruṇa, Bhavālaya.

Vananetra mentionné dans TK est apparemment la traduction sanskrite d'un nom môn-khmèr *mat pri* «l'œil de la forêt», ainsi que L. Finot l'a suggéré [1]. Ce nom se retrouve sur un piédroit de Tà Kèv (K 278) auquel nous aurons encore à nous référer [2]. Selon ce dernier texte un fonctionnaire de Sūryavarman Ier, Śivavindu Śrī-Kṣitīndropakalpa, avait érigé deux statues à Mat-Prig-grāma. On peut donc tenir pour probable, suivant en cela l'opinion de G. Cœdès [3], une relation entre le domaine de Mat Pri [4] et le site de Tà Kèv, ceci à une époque précédant la fondation de l'actuel monument (qui eut lieu sous Jayavarman V ou Jayavīravarman).

L'emploi de l'appellation *mat pri* mérite un commentaire particulier. Le terme sanskrit qui la rend, *vananetra* «œil de la forêt», n'est peut-être qu'une traduction mécanique. En vieux-khmèr, «œil de la forêt», si tant est que ce terme puisse avoir un sens, se dirait *bnek brai* (écrit *vnek vrai*, kh.-md. *phnék prei*), avec un mot différent pour «œil» (*bnek* au lieu de *mat*) [4] et un phonétisme différent pour «forêt» (*brai* au lieu de *pri*). Par l'emploi de *bnek*, le khmèr fait d'ailleurs exception parmi les dialectes môn-khmèrs où le mot *mat* est le plus usuel pour désigner «l'œil» [5], mot commun aussi aux langues malayo-polynésiennes (cf. ma. *mata*, etc.). Par contre, le khmèr a conservé un autre sens pour *mat* : le kh.-md. connaît, en effet, *mât*, «bouche, gueule, orifice, parole, mot, bord, lisière, orée, rive» [5], ces divers termes marquant probablement une dérivation graduelle issue du sens «bouche» ou «lèvres».

A la différence du khmèr, le môn [6] emploie les deux acceptions, môn-md. *mat*, signifiant à la fois «the eye» et «the edge of any cutting instrument», ce dernier sens dérivant probablement aussi du sens «lèvres». En viêtnamien, la distinction

(1) L. Finot, *op. cit.*, 303, n. 5.

(2) *ISCC*, n° XV, 97 et suiv. (st. B. xx).

(3) G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, II, 157.

(4) Il existe cependant en vieux-kh. une locution *mat ta* signifiant apparemment «vis-à-vis, en face de» (cf. inscr. de Phīmai K. 397, G. Cœdès, *BEFEO*, XXIV, 345 et suiv.) qui peut être une survivance de l'emploi de *mat* à date plus ancienne. Cette locution coexiste avec *vnek ni*, même sens.

(5) Guesdon, *Dictionnaire*, s. v.

(6) Halliday, *Dictionary*, s. v.

n'est pas seulement sémantique, mais phonétique, puisque nous y trouvons *mắt* «œil» et *mặt* «visage». Enfin, le cham[1] donne au mot correspondant *mo'tā* les deux mêmes significations ; l'une est «œil», qui a produit secondairement une numérale servant à désigner les petits objets circulaires ; l'autre a été incomplètement perçue par les auteurs du dictionnaire qui la rendent par «coin, côté». En fait, dans les exemples qu'ils citent, *mo'tā ḍav* «lame d'un sabre», *mo'ta thauṅ* «lame d'un couteau», le sens de «bordure, tranchant» paraît évident. Cette interprétation est confirmée par une locution *mo'tā glai* qui signifie «lisière de la forêt»[2] et qui nous permet en même temps d'interpréter le *Mat Pri* du piédroit k. 278 de Tà Kèv. La signification de *mat pri* n'est pas en effet «œil de la forêt» ainsi qu'un traducteur pressé l'avait autrefois rendue en sanskrit, mais bien «lisière de la forêt, bordure de la forêt».

On ne peut par contre déterminer si l'existence, dans les dialectes môn-khmèrs, d'un même terme comportant deux sens distincts est un phénomène de convergence ou non, et si le viêtnamien avec *mắt* et *mặt*, conserve les traces de deux mots primitifs, confondus ailleurs. Les valeurs «œil, lèvres, visage» restent cependant très proches.

Ces remarques faites, il reste acquis de plus que le toponyme *Mat Pri* n'est pas du vieux khmèr. *Pri* (cf. vieux-kh. *brai*, kh.-md. *prei*) existe actuellement dans les dialectes primitifs parlés, tant dans la région d'Aṅkor qu'autour des Lacs (Samrê, Kuoy, Păr, Choṅ, etc.). Au contraire, dans le secteur sud de la chaîne annamitique la forme ancienne *bri* a subsisté (biat, bahnar, stieng, koho) et devient même *brey* chez les Jirru des Boloven. Le phonétisme change avec un préfixe différent en cham (*glai*) et en môn (*grōp*, prononcé *krāp*, avec la trace d'un suffixe?).

Si la forme *pri* conservée par STH était ancienne, elle nous montrerait de plus qu'une des mutations consonnantiques caractéristiques des langues môn-khmères (passage des occlusives sonores aux sourdes) était chose faite dès le XIe siècle, sinon plus tôt, dans certains dialectes de la famille parlés à proximité de Siemréap. Il se peut toutefois que le piédroit de TK ait enregistré ce nom autochtone en le soumettant aux règles d'euphonie indienne et ait écrit *mat pri* pour *mat bri*. Ce sont des considérations analogues qui semblent avoir prévalu dans le composé entier, *mat-prig-grāma* répondant sans doute à *mat-pri(bri)-grāma*.

Ce toponyme, en tout cas, témoigne d'un substrat linguistique non-khmèr dans la région d'Aṅkor, à une époque où la langue de chancellerie était depuis quatre siècles déjà le vieux khmèr. Un tel témoignage est à joindre à ceux qu'apporte l'examen des dialectes primitifs encore parlés sur la périphérie des Lacs (Samrê, Kuoy, Choṅ, Păr). Quoique isolés aujourd'hui, ceux-ci offrent entre eux des affinités évidentes et ont dû être dissociés et dispersés à date relativement récente, sans doute par l'intrusion du khmèr et son expansion comme langue de civilisation.

Comme on le sait, les domaines de Piṅ Svaṅ et de -rāy, accompagnant celui de Vananetra dans STH 20-24, se trouvaient sans doute aussi dans la région d'Aṅkor. Leurs noms ne se prêtent malheureusement à aucune analyse linguistique, puisque l'un est incomplet et l'autre sans détail caractéristique. C'est seulement, en effet, dans les cas où le vocabulaire et le phonétisme du khmèr se séparent de ceux des

---

[1] Aymonier-Cabaton, *Dictionnaire*, s. v.

[2] En fait, les auteurs du *Dictionnaire* écrivent «*Mo'tā glai*, œil de la forêt = lisière de la forêt», mais la traduction intermédiaire semble hors de propos, de même que dans le cas de «*pak mo'tā*, à quatre yeux ou coins = carré (mouchoir, foulard, etc.)». Ch. *pak mo'tā* est à traduire par «à quatre bords, à quatre côtés». On retrouve la même signification en malais dans un cas au moins, celui de *mata pisau* «lame d'un couteau». La glose habituelle consistant à dire que la lame est ici comparée à un œil, sens habituel de m. *mata*, ne peut guère être retenue.

dialectes môn-khmèrs voisins, ou encore lorsqu'un toponyme est inintelligible par le khmèr seul, qu'on peut déceler un substrat non khmèr.

Sur la situation de Caṃkā et, indirectement sur celle de Vana de Mahārathāruṇa, nous sommes informés par SKT. Au temps de Sūryavarman Ier, le *rājapurohita* Sadāśiva obtint du roi une pièce de terre nommée Caṃkā, dans le *pramān* d'Amoghapura; son périmètre était de 100 *vroh* (SKT, l. C 50). Sadāśiva acheta ensuite une autre pièce de terre, située aussi dans Amoghapura, à l'est du bassin de Mahāratha, terre d'un périmètre de 30 *vroh* (SKT, l. D 50-51). Nous savons ainsi que Caṃkā et Mahāratha se trouvaient dans le nord du Cambodge, dans Amoghapura.

Rien n'assure évidemment que la terre de Vana de Mahārathāruṇa s'identifie avec celle achetée par Sadāśiva, près du bassin de Mahāratha; tout au moins pouvons-nous penser qu'elles étaient voisines. Quant à la terre de Caṃkā, son attribution consentie par Sūryavarman Ier ne résultant pas d'un achat laisse supposer qu'il s'agissait, à la différence de Vana, d'une terre désormais sans détenteur et sur laquelle la descendance collatérale utérine de Śivakaivalya pouvait faire valoir des droits. Si on l'identifie avec le Caṃkā mentionné dans STH 59-60, aussitôt après la date de 803/881, et donné à la famille de Piṅ Svaṅ par Indravarman Ier sans doute, on se trouve amené à poser la question des rapports entre cette famille et celle de Śivakaivalya.

C'est un problème qui se présente avec plus de netteté encore à propos de la terre de Bhavālaya, dernière de celles que nous puissions localiser.

Le don, par Jayavarman II, de la terre de Bhavālaya à la famille de Piṅ Svaṅ, est relaté comme suit par STH 36 : «Dévoués au roi et ses favoris, obéissant à ses ordres dignes de respect, fidèles à la loi, ils ont obtenu la terre de Bhavālaya». «Ils» rend un pluriel qui apparaît à propos des attributions de terres antérieures et paraît concerner collectivement les frères et beaux-frères de la génération I de Piṅ Svaṅ (cf. STH 25, 28, 33). Les limites de Bhavālaya sont même indiquées. Cette acquisition se situe après celle de trois autres terres : Sthalī où une fondation est faite en 744/822, Āvila, Vana de Mahārathāruṇa. Elle est la dernière, dans le texte actuel, qui soit attribuable à la générosité de Jayavarman II, les stances STH 38-40 qui suivent donnant seulement des indications généalogiques.

SKT qui, ainsi qu'on l'a vu, concerne dans ses débuts les services rendus à Jayavarman II par le *rājapurohita* Śivakailya et les biens reçus en retour, relate aussi l'attribution de la terre de Bhavālaya (l. C 68-69) : «Il [Śivakaivalya] sollicita de S. M. une terre proche d'Amarendrapura, y établi le *sruk* de Bhavālaya, amena des parents du *sruk* de Kuṭī, les installa là, donna (ces) parents à un brahmane nommé Gaṅgādhara». La traduction du texte en vieux khmèr comporte quelques incertitudes, et la paraphrases sanskrite (st. XXIV) est trop concise : «Ayant obtenu du souverain une terre dans le voisinage d'Amarendrapura, il y fonda une ville nommée Bhavālaya et y érigea un *liṅga*». Nous constatons seulement que cette terre est la seconde et dernière obtenue par Śivakaivalya. Le roi, à sa première apparition dans la région d'Aṅkor dans le *pramān* de Pūrvadiśa et juste avant son installation à Hariharālaya (Rolûos), avait donné la terre de Kuṭī. Reparti pour Amarendrapura, il donne celle de Bhavālaya. Ensuite Jayavarman II séjournera sur le Mahendraparvata (Phnoṃ Kulên) et s'établira définitivement à Hariharālaya sans attribuer à Śivakaivalya de nouveaux domaines.

Ces deux mentions contenues dans STH et SKT, qui chacune concernent le domaine de Bhavālaya et clôturent une série de donations royales, se rapportent vraisemblablement à un même épisode. C'est d'ailleurs le seul bien qui soit d'une façon explicite — le cas de la terre de Caṃkā étant moins clair — attribué simultanément à la famille de Piṅ Svaṅ et à celle de Śivakaivalya. A en croire SKT, la descen-

dance collatérale utérine de ce dernier conserve ensuite un contrôle de ce bien, au moins jusqu'au temps de Yaśovarman. Sous Jayavarman III, en effet, Sūkśmavindu ramène des parents de Bhavālaya pour les installer à Kuṭī (SKT, l. C 84-D 3); sous Yaśovarman Ier, Vāmaśiva prend en charge les *upāya* de Bhavālaya (SKT, l. D 10-D 11) puis offre, c'est-à-dire rattache, Bhavālaya «appartenant à sa lignée» au *sruk* de Bhadrapaṭṭana (SKT, l. D 22). C'est cette même période que couvre le texte de STH, sans donner d'ailleurs aucun détail sur Bhavālaya.

Bhavālaya n'est plus mentionné dans SKT au cours des règnes immédiatement suivants, mais par contre Sadāśiva, septième descendant de Śivakaivalya en ligne collatérale utérine, revendique à nouveau ce territoire auprès du roi Udayādityavarman II (1050-1066), rappelle qu'il fut fondé par Śivakaivalya et rattaché au *sruk* de Bhadrapaṭṭana (SKT, l. D 57-60). La terre, dit l'inscription, avait été pillée et dévastée, était retournée à la forêt. Elle est alors attribuée à nouveau à Sadāśiva qui y fait des aménagements.

L'attribution de cette terre de Bhavālaya faite par Jayavarman II marque un contact entre deux généalogies qui étaient précédemment indépendantes et qui, après cette rencontre, divergeront à nouveau. Bien des détails nous échappent cependant, par suite d'abord des obscurités du passage concernant le brahmane Gaṅgādhara (SKT), à cause aussi du mode de rédaction différent des deux documents. Dans SKT, c'est le *rājapurohita* Śivakaivalya qui tient la vedette et se trouve seul nommé; la famille, *kule*, la descendance, *santana*, figurent seulement sous ces appellations collectives. Seul un frère, Rudrācārya, est cité à propos de l'établissement du *sruk* de Bhadragiri sous Jayavarman III. Quant au reste, les attributions des *sruk* de Kuṭī et de Bhavālaya sont portées expressément au bénéfice de Śivakaivalya seul. Il en va différemment dans STH où une liste de frères et beaux-frères est d'abord indiquée et où ensuite le texte dit «ils demandent», «ils obtiennent». Une fois même, le texte précise que Kṛṣṇapāla demande «avec ses beaux-frères» la terre d'Āvila (STH 28). Il est difficile de dire quelle est la rédaction la plus exacte et si dans SKT la mention de Śivakaivalya seul ne constitue pas une simple clause de style.

On ne peut guère, en tout cas, séparer Śivakaivalya ou quelqu'un de ses frères, de la famille de Piṅ Svaṅ. Étant donnée l'orientation assignée aux généalogies, la présence, parmi les «beaux-frères» de la famille de Piṅ Svaṅ, d'un des «frères» appartenant à la famille de Śivakaivalya semble être l'explication logique. SKT nous dit que la famille de Śivakaivalya avait eu ses origines dans les territoires (ou villes) d'Aninditapura, puis d'Indrapura. A partir de Śivakaivalya lui-même, nous ne connaissons plus de cette famille que sa descendance par les sœurs et les nièces, soit en ligne collatérale utérine. Et si l'institution ultérieure du rituel du *devarāja* semble avoir comporté l'obligation du célibat pour ses desservants[1], il est raisonnable de supposer que Śivakaivalya a été marié avant cette cérémonie, SKT (l. C 63-64) semble même le confirmer : «S. M. lui ordonna d'amener [d'Indrapura] sa famille avec femme(s) et enfant(s), *kule ta strīpuruṣa*». Il a pu en être de même pour ses frères éventuels.

En contre-partie STH, qui nous renseigne sur l'origine des sœurs et des frères de la génération I, n'indique rien concernant celle des «beaux-frères» incorporés à la famille. L'un de ceux-ci qui fut *rājapurohita* de Jayavarman II, est connu sous le titre de Mahendrārimathana et sous les noms de Kṛṣṇapāla Keśavabhaṭṭa; il semble avoir eu quelque importance. Des autres, sauf Jayavarman II lui-même,

[1] Au XIe siècle, Sadāśiva, doyen des desservants du *devarāja*, reçoit du roi Sūryavarman Ier l'ordre de quitter la vie religieuse (*phsik*) pour recevoir en mariage la cadette de la reine Vīralakṣmī (SKT ll. D. 44-45 et st. LXXIV).

nous ne savons rien. C'est probablement parmi tous ceux-ci qu'il faudrait chercher un parent de Śivakaivalya.

Qu'il y ait eu ensuite contestation concernant la propriété de la terre de Bhavālaya, la chose ne pourra être précisée que par d'éventuelles découvertes épigraphiques. Il semble en tout cas évident que la descendance collatérale utérine de Śivakaivalya a conservé le contrôle de cette terre, avec cependant une longue interruption dont on ne peut préciser les limites mais qui peut s'étendre de la fin du règne de Yaśovarman au règne d'Udayādityavarman II, soit pendant un siècle et demi. Il est vrai que, pour ce temps, nous ignorons tout de la famille de Piṅ Svaṅ, et nous pouvons même supposer qu'elle était éteinte avant le xi[e] siècle.

Les connexions, dont le détail nous échappe, entre la famille de Piṅ Svaṅ et celle de Śivakaivalya, peuvent encore découler d'autres données territoriales. STH nous indique, en effet, que la propriété des domaines de Piṅ Svaṅ, Vananetra et -rāy fut confirmée à leurs détenteurs par Jayavarman II. SKT précise, par ailleurs, que Śivakaivalya obtint la terre de Kuṭī et y installa sa famille. On sait pour quelles raisons les domaines de Vananetra-Mat Pri et de Kuṭī sont respectivement localisables sur les sites actuels de Tà Kèv et de Bantāy Kdĕi. Or, ces deux sites sont distants de 2 km. environ et ont pu appartenir au même ensemble.

Cette longue analyse sur les domaines possédés par la famille de Piṅ Svaṅ présente enfin un intérêt d'ordre chronologique. Comme on sait, SKT mentionne que la terre de Bhavālaya fut donnée à Śivakaivalya par Jayavarman II quand celui-ci eut fondé sa nouvelle capitale d'Amarendrapura. En chronologie relative, cet épisode suit le premier séjour à Hariharālaya, et précède le transport sur le Mahendraparvata où Jayavarman II fut sacré *cakravartin*. Or, si nous connaissons des dates-limites à la carrière de Jayavarman II (802-850), nous ignorons si la première date correspond au couronnement sur le Mahendraparvata, ou au contraire à la phase initiale d'une carrière qui avait déjà comporté plusieurs épisodes importants (séjour à Indrapura, venue au Pūrvadiśa et Hariharālaya, séjour à Amarendrapura). Ces épisodes eux-mêmes et ceux qui les suivent d'après SKT (couronnement sur le Mahendraparvata, retour à Hariharālaya), sont classés par leur ordre de succession et par le fait qu'ils se situent avant 850, mais aucun n'a pu être encore « accroché » à une date fixe. Il semble que, grâce à STH, nous puissions aboutir sinon à une chronologie en tout point absolue, au moins à une approximation plus serrée. Nous y apprenons, en effet, que la famille de Piṅ Svaṅ obtint de Jayavarman II la terre de Sthalī où elle fit une fondation en 744/822, puis la terre d'Āvila, puis celle de Vana de Mahārathāruṇa, enfin celle de Bhavālaya. De ces indications, il résulte que le don de Bhavālaya est postérieur à 822 d'un temps indéterminé. Or, d'après SKT, ce don précède lui-même, comme on sait, le couronnement de Jayavarman II, comme *cakravartin* sur le Mahendraparvata. Ce couronnement prend donc place, lui aussi, après 822. La date de 802, que l'épigraphie postérieure indique régulièrement comme terme de départ pour le règne de Jayavarman II, correspondrait en ce cas au début de la carrière de ce roi, quand il était *kuruṅ* à Indrapura et ailleurs, et non au couronnement sur le Mahendraparvata, où il est devenu « monarque universel », *cakravartin, stac*.

Il est temps de signaler ici que les attributions de terre, en STH et SKT, présentent un certain parallélisme. On a vu que d'après SKT, l'attribution de Kuṭī (Bantāy Kdĕi) correspondait au premier séjour de Jayavarman II dans la région d'Aṅkor (Pūrvadiśa, Hariharālaya) et l'attribution de Bhavālaya au séjour à Amarendrapura, dans le nord du Cambodge. Pour STH, les localisations ne nous sont pas toutes connues, mais nous savons d'abord la « confirmation » de trois terres, Piṅ Svaṅ, Vananetra et -rāy, dont la seconde est localisée dans la région d'Aṅkor

(Tà Kèv) et les autres sont apparemment voisines. Après les terres de Sthalī et Āvila, non situées, mais peut-être proches d'Aṅkor également, nous arrivons à un second groupe, Vana de Mahārathāruṇa et Bhavālaya. Nous savons, par ailleurs, que le toponyme Mahāratha se situe dans Amoghapura et que Bhavālaya est proche d'Amarendrapura, ces deux indications correspondent au nord du Cambodge.

Ce parallélisme entre les deux textes semble bien montrer qu'ils se réfèrent aux mêmes événements, soit aux deux premières phases de la carrière de Jayavarman II faisant suite à son séjour à Indrapura. Ils montrent aussi l'importance des épisodes antérieurs au sacre sur le Mahendraparvata. SKT, après ce sacre, mentionne le retour à Harihāralaya sans plus. STH, au moment où on atteint la stance 40, n'a pas encore parlé du sacre, mais nous constatons que dans la lacune qui suit (STH, 41 à 47) prenaient place des événements échelonnés jusqu'à la période précédant immédiatement Yaśovarman Ier (889). Ici encore, les épisodes antérieurs au sacre semblent être les seuls qui méritent d'être relatés, même par la voie indirecte d'attributions de terres. Nous verrons, en analysant d'autres inscriptions, que certains épisodes ont pu cependant prendre place plus tard, mais qu'ils restent rares. Il est donc peu probable, indépendamment des indications chronologiques analysées plus haut, que la date de 802 puisse correspondre au sacre sur le Mahendraparvata et être postérieure en conséquence à toutes les phases déterminantes de la carrière de Jayavarman II, tandis qu'entre cette date et 850 aucun événement marquant ne se serait produit. Sinon, on en viendrait à supposer que ces quarante-huit ans d'un règne presque sans histoire auraient été précédés d'une phase historique, nécessairement très réduite étant donné l'âge attribuable au roi, où auraient pris place l'arrivée de Jayavarman II à Indrapura et sa lutte contre un rival qu'il réussit à éliminer, le premier, séjour au Pūrvadiśa et à Hariharālaya, le départ pour Amarendrapura où le roi fonda une nouvelle capitale, enfin la venue au Mahendraparvata pour le sacre.

De l'analyse du texte de STH, tel que les inscriptions de Práḥ Vihār et de Tà Kèv l'ont conservé, il résulte que des confirmations ou attributions de terres faites par Jayavarman II à la famille de Piñ Svañ se situent, pour autant qu'elles soient localisables, soit dans la région d'Aṅkor (Vananetra), soit dans le nord du Cambodge (Vana, Bhavālaya). Ici nous constatons le ralliement à Jayavarman II d'une famille entière, dont une sœur entre dans le harem royal tandis qu'un beau-frère, Kṛṣṇapāla, devient *rājapurohita* et qu'un frère, Nāsa, rend comme chef militaire des services dont nous trouverons plus loin l'écho. Cette famille semble apparentée, dans des conditions mal définies, à celle de Śivakaivalya. Une des terres qu'elle obtient, celle de Bhavālaya, est commune aux deux familles. La combinaison des données de SKT et STH montrant que l'attribution de Bhavālaya est à la fois postérieure à 822 et antérieure au sacre de Jayavarman II sur le Mahendraparvata, on se trouve conduit à penser que la date de 802, par laquelle débuta le règne de ce roi, ne correspond pas à son sacre comme *cakravartin* mais à la première phase de sa carrière politique, quand il était *kuruṅ* à Indrapura.

* * *

Les autres inscriptions.

Tà Kèv 275[1]. — Cette inscription (indicatif TK 275), gravée sur la paroi E (paroi de droite) de l'enceinte II du temple de Tà Kèv, émane du gendre de Sūrya-

[1] *ISCC*, n° XV, 97 et suiv.

varman Ier, Śrī Yogīśvarapaṇḍita. Ce personnage était le fils d'une nommée Satyavatī et du brahmane Bhānuvāra. Satyavatī elle-même était la petite-fille d'une nommée Bhās-svāminī et de Jayavarman II. C'est ainsi que le document nous intéresse, quoiqu'on n'en puisse pas tirer beaucoup de précisions. Cependant Bhās-svāminī, fille du brahmane Viṣṇu, y porte le titre d'*agramahiṣī*, ce qui, si la tradition conservée au long de deux siècles était bien exacte, nous laisserait penser que cette femme, parmi les diverses épouses de Jayavarman II, fut l'épouse principale. D'autre part, ce document indique que la famille (*santati* «la lignée») de Jayavarman II se trouvait, au moment du mariage, en un lieu dit *Āmalakasthala* ou *vinyasa* «la résidence du myrobolan» (cf. st. A II), soit v. kh. Vnur Sramo, pays du Śivācārya de TK 278. C'est là aussi que Jayavarman II lui-même résidait et c'est là qu'il épousa Bhās-svāminī (cf. st. A IV).

Le but dernier de l'inscription est d'enregistrer que Yogīśvarapaṇḍita, après des libéralités diverses, attribue la ville de Yogīsvarapura, située dans le Pūrvadiśa, au fils et au petit-fils de son élève Janapadā, épouse du brahmane Keśava.

Tà Kèv 278[1]. — Cette inscription (indicatif TK 278), gravée sur la porte E (paroi de droite) de l'enceinte IV, émane d'un dignitaire de Sūryavarman Ier nommé Śivavindu Śrī Kṣitīndropakalpa. Il était le petit-fils de Śivācārya, qui était petit-fils lui-même de Paramācārya prêtre de Jalāṅgeśa et Kapāleśa. Paramācārya était le fils de *hyaṅ* Karpūra et de Divyantara qu'elle avait épousé au temps du roi Harṣavarman Ier-Rudraloka (900-ap. 922). *Hyaṅ* Pavitra était petite-fille de *hyaṅ* Pavitra et de Jayavarman II. Le texte, sans s'inquiéter de ce qu'indique l'autre inscription du même monument, donne à *hyaṅ* Pavitra le titre d'*agramahiṣī*, de «reine principale». Il nous laisse ignorer, quant au reste, l'origine de cette *hyaṅ* Pavitra, mais précise que sa descendance posséda sans interruption le *deśa* (équivalent fréquent de v. kh. *sruk*) de Hāripurā. En 929/1007, Śivacāryā obtint que la délimitation de ce *deśa* fût sanctionnée par Sūryavarman Ier (st. B VIII-XII)[2], délimitation qui est précisée dans l'inscription[3].

La suite du texte mentionne que le petit-fils de Śivācārya, Śivavindu Kṣitīndropakalpa, a érigé un Īśvara et une Umā à Mat-prig-grāma, toponyme qui, ainsi qu'on l'a déjà vu, répond à skr. Vananetra et doit être localisé à proximité immédiate de Tà Kèv. D'autres fondations sont citées encore, sans rapport avec nos recherches.

L'intérêt des deux nouveaux textes de Tà Kèv est de corroborer les indications précédentes, fournies par la comparaison de STH et SKT et qui concernent le séjour de Jayavarman II dans le Pūrvadiśa. Les terres énumérées à divers titres par ces nouveaux textes se trouvaient selon toute vraisemblance au voisinage du Tà Kèv, car ceux-ci avaient pour but évident de sauvegarder ou de faire confirmer

[1] *ISCC*, n° XV, 97 et suiv.

[2] Ce personnage, connu aussi par SKT, fut doyen des desservants du *devarāja* sous Jayavarman V et mourut au début du règne de Sūryavarman Ier. Il y a ici encore contact entre deux généalogies différemment orientées.

[3] Cette indication n'est pas sans intérêt pour qui veut déterminer les épisodes de la guerre de dévolution qui opposa Jayavīravarman à Sūryavarman Ier. Ce dernier avait opéré à partir de 1002 dans le Nord du Cambodge, qu'il se trouvait avoir conquis en 1004 (cf. SKT II. D. 40-42). Jayavīravarman a par contre laissé dans la région d'Aṅkor des inscriptions échelonnées jusqu'en 1006 (inscr. de Trằpăṅ Run; L. Finot, *BEFEO*, XXVIII, 67. Cf. aussi G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 189 et suiv.). On pouvait même supposer qu'il s'y était encore maintenu pendant quelques années, le premier document attestant la présence de Sūryavarman Ier dans cette région étant le «Serment des Fonctionnaires» gravé sur les portes du Palais royal et datant de 1011. Mais si, comme il semble, le domaine de Hāripurā se trouvait proche du Tà Kèv, dans la région d'Aṅkor, on peut croire que Sūryavarman Ier a occupé cette région dès 1007, soit l'année suivant celle du dernier texte connu de Jayavīravarman, puisque à cette date il sanctionnait la délimitation de Hāripurā.

certains droits fonciers : le premier texte concerne Yogiśvarapura dans le Pūrvadiśa, le second Hāripurā.

Il semble que Jayavarman II ait séjourné alors, non dans une ville, mais en un lieu dit «la résidence du myrobolan», *Āmalakasthala*. La localisation de ce point ne sera peut-être pas impossible dans l'avenir, car une inscription dont certains éléments seront utilisés plus bas, celle de Práḥ Ṅŏk [1], mentionne que le général Saṅgrāma, au temps d'Udayādityavarman II (1050-1066), se rendit, au cours d'opérations militaires «auprès du (sanctuaire de) Madhava (qui se trouve) à la limite de Jala [ou Jalā] et d'Āmalaka» (st. D xx). Barth avait déjà respectivement rapproché ces deux noms de l'Āmalakasthala de TK et du Jalāṅgeśa dont Paramācārya, selon TK 278, était prêtre, Jala (ou Jalā) figurant ici comme nom du domaine. Ceci renforce encore les connexions offertes par les inscriptions de Tà Kèv avec un groupe d'anciennes fondations religieuses apparemment voisines, dont l'existence a été rappelée quand le nouveau temple fut construit. D'après SKT, la venue de Jayavarman II dans le Pūrvadiśa, apparemment à Āmalakasthala, eut lieu avant le premier séjour à Hariharālaya, donc au cours de la phase initiale de sa carrière politique. On y constate son mariage avec deux femmes dont les familles respectives sont soit ignorées soit à peine mentionnées.

Práḥ Ṅŏk [2]. — Cette inscription (indicatif PṄ) mentionne, à l'occasion de dons faits au liṅga du Bàphûon, la généalogie et les biens du chef d'armée Saṅgrāma, qui servit sous Udayādityavarman II et s'employa surtout, semble-t-il, à réprimer des rébellions intérieures. Les stances A I à A XXI énumèrent des faits antérieurs à une première mention d'Indravarman Ier; elles sont malheureusement en grande partie ruinées. Leur but, ici encore, est de préciser la composition d'une famille qui entra au service de Jayavarman II et de commémorer les terres qu'elle obtint à l'occasion de divers événements. Par comparaison avec la structure de STH, on peut, dans une certaine mesure, rétablir schématiquement le développement des premières stances.

A I. Ruiné [sans doute, invocation religieuse].

A II. [Éloge de Jayavarman II], monté sur le trône en 724/802.

A III. Mention d'une femme nommée Mallikā [tête de généalogie?].

A IV. Mention d'un lieu dit Stuk Slā, dans le Vikrāntaviṣaya [terre de famille?] [3].

A V. Le brahmane Madhusūdana, *rājapurohita*, engendre avec celle-ci [Mallikā?] deux enfants :

A VI. Hariśarman, souche d'une race de porteurs de chasse-mouches, et Sāvitrī, épouse de Dāmodara.

A VII. Celle-ci a quatre enfants; deux filles aux yeux de lotus, *Z*, Somaśarman.

A VIII. [Nāsā] Śrī Pṛthivīnarendra [4] (prend ou donne en mariage) une des filles aux yeux de lotus.

A IX. Les deux fils obtiennent du roi [Jayavarman II] la ville (*pura*) de Vnur Vyaṅ [5].

---

[1] *ISCC*, n° XVIII, 140 et suiv.

[2] *ISCC*, n° XVIII, 140 et suiv.

[3] Ce terme désigne sans doute la province (*viṣaya*) de Vikrāntapura qui nous est connue ailleurs par une seule mention (cf. Aymonier, *Cambodge*, II, 469).

[4] Déjà mentionné dans STH.

[5] La localisation de Vnur Vyaṅ est inconnue.

A x. Le roi étant monté sur le Mahendragiri avec eux, la famille le suit et obtient la ville (*pura*) de Campriḥ[1] et la ville de X.

A xi. Ambujanetrā [femme de Śrī Pṛthivīnarendra?] a deux filles, Pavitrikā et Mādeddhā.

A xii-xiv. Éléments de généalogie non susceptibles d'interprétation.

A xv. Mention d'une reine principale (*Mahiṣī*) Narendralakṣmī [femme de Jayavarman II ou de Jayavarman III?, fille de Pavitra ou de Mādeddhā?].

A xvi. Non susceptible d'interprétation : généalogie.

A xvii. «(Vainqueur) des princes ennemis difficiles à dompter... dāruṇa[2]».

A xviii-xx. «Ces deux généraux expérimentés suivirent avec leur famille le... monté sur le faîte de la montagne. Ayant atteint le plateau de la montagne... ils occupèrent avec leurs familles un nouveau village du nom de Mnak Rvvas. [Ayant remporté] des victoires non remportées (jusque là) par d'autres... [ils obtinrent] un village acquis après combat et appelé [pour cela] Saṅgrāma»[2].

A xxi. Non susceptible d'interprétation : généalogie.

On voit que le développement du texte présente un certain parallélisme avec celui de STH. Cette généalogie débute sans doute dans le courant du viiie siècle, mais ne comporte aucun fait saillant avant que Madhusūdana (génération I) ait été fait *rājapurohita;* la terre de Stuk Slā elle-même peut avoir été attribuée par Jayavarman II. Madhusūdana devait cependant être déjà âgé quand il est entré au service de ce roi, car ce sont ses petits-fils Z et Somaśarman (génération III) qui obtiennent la ville de Vnur Vyaṅ avant la montée sur la Mahendraparvata. A l'occasion de cette montée, la famille obtient encore la ville de Campriḥ et la ville de X. Après cet épisode, nous perdons le fil des événements, ce qui est dommage à cause des détails figurant dans les stances A xvii-xx. A xvii parle «de princes difficiles à dompter» et A xviii-xx d'une expédition sur une montagne. On peut tout au plus déduire de ces détails l'existence d'opérations militaires après le sacre sur le Mahendraparvata.

Il serait juste de se demander si, cette montagne étant le Mahendraparvata (Phnoṃ Kulên) lui-même, les stances xviii-xx ne reprennent pas des épisodes associés au sacre. Ces stances cependant ne représentent pas simplement quelque

---

[1] Campriḥ correspond à l'emplacement actuel du Pràsàt Tràpãṅ Khyan «situé à environ 1.500 mètres au N.-E. du village de Sena Sangkrean, vers l'angle S.-O. du Phnom Koulen» (Lunet de Lajonquière, *IK*, n° 561, III, 243 et suiv., où le nom du monument est orthographié Prasat Trapeang Chong). Le village de Sena Sangkrean s'identifie sans doute avec celui qu'Aymonier (*Cambodge*, III, 423), d'après Doudart de Lagrée, appelle Sena Krean, proche du Phnoṃ Bók. Le terme sanskrit d'où ces noms dérivent, *senāsaṅgrāma*, rappelle à la fois le titre porté par le général Saṅgrāma, auteur de l'inscription de Práḥ Nòk, et le village de Saṅgrāma conquis par deux de ses ancêtres (cf. ci-dessus, st. xx).

Pour les inscriptions postérieures de Pràsàt Tràpãṅ Khyan, cf. G. Cœdès, *BEFEO*, XXIX, 292, n. 2, et *Inscr. du Cambodge*, I, 147 et 161.

[2] Les stances xvii-xx sont trop lacunaires pour que leurs détails soient utilisables, mais ces détails offrent cependant un intérêt évident. Une difficulté supplémentaire résulte du fait que nous ignorons s'ils se situent sous Jayavarman II ou sous Jayavarman III.

Si le village de Saṅgrāma est bien celui mentionné ci-dessus, note 1, le combat se situerait à peu près à mi-chemin entre le site du Tà Kèv et le Phnoṃ Kulên. La montagne mentionnée aux stances xviii-xix serait soit le Phnoṃ Bók, soit plus probablement le Phnoṃ Kulên qui comporte un plateau (cf. *śailatalaṃ*, st. xix).

réminiscence historique, elles servent à introduire l'attribution de deux *pura*, de deux villes. L'ordre chronologique étant de plus respecté dans les inscriptions, il n'y a donc pas de raison pour croire que les stances XVIII-XX, par un retour du récit, se réfèrent à un événement déjà mentionné à la stance X. Quant à la mention de la stance X, elle est suffisamment précise pour ne pas prêter à équivoque. On trouve sans doute fréquemment Jayavarman II appelé «le roi qui jouit de la royauté sur le mont Mahendra» [1], et un tel qualificatif en ce cas perd toute signification précise. Dans la stance A X de Práḥ Ṅŏk, au contraire, le texte dit : «le roi étant monté sur le mont Mahendra (Mahendragiri), eux le suivant, ils obtinrent la ville de Campriḥ et la ville de X». Il semble donc évident que les stances X et XVIII-XX se réfèrent à des événements distincts, dont le second groupe nous est inconnu par ailleurs. L'identification possible du village de Saṅgrāma ne nous donne, quant à présent, qu'une localisation géographique et l'indication d'opérations militaires qui se situaient dans le Pūrvadiśa, vers le Phnoṃ Bŏk et le Phnoṃ Kulĕn.

Comme autres détails, on ne peut guère relever que la mention de Hariśarman «porteur de chasse-mouches», titre que l'on retrouve ailleurs, et celle d'une reine Narendralakṣmī qui appartient à la même famille.

Malgré son état fragmentaire, la partie qui nous intéresse du texte de Práḥ Ṅŏk corrobore certaines conclusions auxquelles on était déjà parvenu. Madhūsudana devient sans doute *rājapurohita* dès le début de la carrière de Jayavarman II, mais ce sont ses petits-fils, devenus apparemment des dignitaires, qui reçoivent du même roi la terre de Vnur Vyaṅ, avant la montée sur le Mahendraparvata. Le sacre qui s'ensuivit semble donc, ici encore, prendre place au cours d'une phase avancée du règne. Pour le reste, on remarquera que la localisation de Stuk Slā et de Vnur Vyaṅ nous est inconnue : l'attribution de ces terres correspond cependant aux premières phases de la carrière de Jayavarman II (séjours à Indrapura, dans le Pūrvadiśa et à Hariharālaya, à Amarendrapura). Les points que l'on parvient à localiser grâce à la mention du Mahendraparvata et de Campriḥ se situent dans la région nord-est d'Aṅkor.

Pàlhàl. — Cette inscription (indicatif PL) dont l'emplacement original est inconnu, a été trouvée à Pàlhàl [2], dans la province de Pursat et appartient à la série des «stèles historiées». Elle émane d'un personnage nommé Nārāy qui en 991/1069, fonda un Tribhuvaneśvara. Il prend soin de spécifier que ses biens et ceux de son frère iront, à leur mort, respectivement aux enfants de deux de leurs sœurs. Cette conclusion laisse prévoir que l'inscription appartient à un type déjà rencontré : en fait, elle nous donne les ascendants en ligne collatérale utérine de Nārāy, au long de huit ou neuf générations, jusqu'au temps de Jayavarman II où les plus anciens ascendants obtinrent du roi la terre de Garyāk, en 738/816. Cette terre est seulement mesurée, mais non délimitée. Comme dans STH, la lignée de Nārāy présente quelques intercalations masculines assez mal compréhensibles.

Le texte fait l'éloge de Jayavarman II (st. IV-X), roi dans Indrapura et qui semble avoir eu vers ce temps un ennemi qu'il élimina (st. VI). A partir de la stance XI, apparaissent les premiers ancètres de Nārāy. Ce sont des gens originaires de Vrai Krapās [3] et Vrai Ruṅ, qui semblent être venus se mettre au service de Jayavarman II :

---

[1] Cf. par exemple l'inscription de Pàlhàl, stance XIII (G. Cœdès, *BEFEO,* XIII, XI, 27 et suiv., st. XIII).

[2] G. Cœdès, *BEFEO,* XIII, XI, 27 et suiv.

[3] Ce Vrai Krapās correspond sans doute au *srŏk* actuel de Prei Krabàs, dans le sud du Cambodge, où se trouve la vieille capitale d'Aṅkor-Borĕi (cf. Aymonier, *Cambodge,* III, 331). Il semble que ce

nous ne connaissons nommément que deux frères, Śivakaivalya et Śivavinduka, ainsi qu'une sœur, la *svāminī hyan* ou *teñ hyañ* Amṛta, portant le titre de Nṛpendradevī et probablement épouse de Jayavarman II dont elle eut un fils, Īśvarājña (cf. st. XXVII-XXVIII).

Les stances XIII-XIV disent que «le roi qui jouit de la royauté sur le mont Mahendra chargea les principaux mandarins de pacifier tous les districts». Le mratāñ Śrī-Pṛthivīnarendra dirigea les opérations à Malyāṅ (région de Battambang) et semble avoir soumis le pays. Śivakaivalya et Śivavinduka, sans doute d'assez minces personnages, l'accompagnèrent dans cette expédition, à la suite de laquelle Pṛthivīnarendra obtint pour eux la terre de Garyāk en 738/816, où ils fondèrent un village et établirent leur famille (st. XVI-XIX).

Le dignitaire Śrī-Pṛthivīnarendra, qui apparaît en cette circonstance, est très probablement celui que mentionnent déjà STH et PṄ, c'est-à-dire un des hommes de la famille de Piṅ Svaṅ, marié apparemment avec une fille de Dāmodara et de Sāvitrī (famille de Stuk Slā?). Śivavinduka et Śivakaivalya, venus du sud du Cambodge, s'installèrent ensuite sur la terre dont ils venaient d'obtenir l'attribution.

Le caractère utilitaire des inscriptions que nous avons utilisées jusqu'ici ressort bien de la rédaction du présent texte. Après l'indication des mesures de la terre de Garyāk (st. XVIII-XIX), il n'est plus question de Jayavarman II, ni des vicissitudes de sa carrière, car il n'offrit apparemment aucun autre domaine.

Ensuite, nous passons à Jayavarman III, qui eut à son service deux parents en ligne maternelle des personnages précédents, Kaṇṭhapāśa et Brāhmarāśika, ce dernier demeurant aussi à Vyādhapura. Au cours d'une chasse à éléphant du roi dans Malyāṅ, les quatre parents se retrouvèrent à Garyāk. Jayavarman III leur confirma à tous quatre le don du domaine. Les stances suivantes, lacunaires, mentionnent encore la poursuite d'un éléphant qui conduit deux membres de la famille jusqu'aux monts Dangrêks (*Prākāragiri*, st. XXIX)[1]. Au delà, le texte ne présente plus d'intérêt pour nous.

Son utilité a été de nous indiquer l'existence d'opérations militaires conduites peu avant 738/816 sur l'ordre de Jayavarman II. Ces opérations tendaient soit à réprimer des rébellions, soit à élargir le fief dont Jayavarman pouvait disposer à cette phase encore peu avancée de sa carrière; c'est ce qu'entend par «pacifier» (*śamitum*) l'inscription de Pàlhàl. De ces entreprises, nous savons seulement que celle conduite à l'ouest des Lacs fut heureuse. Aucun texte connu ne nous renseigne sur les autres. On peut raisonnablement supposer qu'elles suivirent l'arrivée de Jayavarman II dans le Pūrvadiśa. Le texte de Pàlhàl concerne pour sa part, et en relation avec ce roi, une région située au sud-ouest de celles dont nous avions eu jusqu'ici à nous occuper. Jayavarman III semble avoir conservé le contrôle de cette région.

Lovêk[2]. — Cette inscription (indicatif LV) aurait séjourné à Lovêk avant d'être transportée à Phnom-Penh, mais son emplacement initial est inconnu. Elle émane du *purohita* Śaṅkara, qui procéda au sacre de Harṣavarman III (1066-1080) et appartenait à la famille de Saptadevakula. Elle commémore la fondation d'une statue et le don d'un palanquin offerts au Śaṅkara (Śiva) de Dviradadeśa. Cette com-

---

district faisait partie de la province (*pramān*) de Vyādhapura (G. Cœdès, *BEFEO*, XXVIII, 127). Un parent de ces gens était originaire de Vyādhapuragrāma, soit sans doute du chef-lieu de province (cf. st. XX-XXI).

(1) Mentions du *deśa* (st. XXIX) et du lieudit Thnal Krasaṅ (st. XXX).

(2) *ISCC*, n° XVII, 122 et suiv.

mémoration, qui occupe la dernière stance du texte, est précédée suivant le processus habituel d'une longue série d'indications généalogiques qui s'étendent du VIIIe au XIe siècle. Les précisions initiales concernent, comme on pouvait s'y attendre, la terre de Saptadevakula et le sanctuaire de Dviradapura, sur lesquels Śaṅkara avait apparemment des droits à faire valoir. La transmission de ces biens semble s'être faite en ligne collatérale utérine, comme pour la lignée de SKT, malgré l'imprécision du texte qui indique seulement que chaque nouveau personnage est né dans la « lignée maternelle » du précédent (*mātranvaya*) sans indiquer les relations précises de parenté.

La généalogie commence cette fois-ci par un personnage sans doute assez important, Punnāgavarman, fils de Rudravarman et de Narendralākṣmī. Rudravarman est probablement le « roi » du VIIIe siècle, attesté vers 750-770, gendre du « roi » Nṛpatīndravarman II et grand-père d'Indravarman Ier [1]. Punnāgavarman, entre autres entreprises, créa le village de Saptadevakula, celui de Rudrālaya en l'accompagnant d'une fondation religieuse, établit sept statues de Viṣṇu en divers lieux et enfin des statues de Śambhu et de Devī à Dviradapura. Cette activité semble se situer soit à l'extrême fin du VIIIe siècle ou au début du IXe. Son successeur dans la généalogie conservée, successeur dont nous ignorons le nom, fut au service de Jayavarman II en sa résidence du Mahendraparvata comme chef des porte-éventails et reçut diverses terres qui ne sont pas dénommées, en sus de celles qu'il possédait déjà, c'est-à-dire probablement celles héritées de Punnāgavarman (st. XV-XVI).

Les informations utiles que cette inscription apporte sont assez minces, car les terres de Saptadevakula, Dviradapura, Rudrālaya n'ont pas été soumises nécessairement à l'autorité de Jayavarman II. Nous ne sommes d'ailleurs pas à même de les localiser actuellement. Dans l'avenir, Rudrālaya le sera sans doute. Quant à Dviradapura, c'est en ce lieu que se trouvait l'inscription elle-même, mais celle-ci a été déplacée. L'intérêt, cette fois, est ailleurs : il montre le seul cas où Jayavarman II semble avoir eu parmi ses tenants des gens appartenant à une famille puissante. L'explication s'en trouve peut-être par les relations de parenté de son épouse Dharaṇīndradevī, mère de Jayavarman III. Dharaṇīndradevī était sœur ou cousine d'un « roi » Pṛthivīndravarman, dont la femme nous est connue seulement sous son titre posthume de Pṛthivīndradevī. Celle-ci était fille du roi Rudravarman. Elle était donc sœur de Punnāgavarman, si le Rudravarman est identique dans les deux cas. Nous atteindrions ainsi le point de contact entre Jayavarman II lui-même et un autre clan « royal ».

Inscription de Tà Kìn [2]. — Dans cette inscription, un personnage qui semble avoir été astrologue d'un sanctuaire de Śambhupura (Saṃbór du Mékong, dans Kratié) adresse une requête à un roi régnant en 923/1001 et rappelle que quatre personnages ayant rang de *kaṃsteṅ* (Śrī Ānantyaśiva, Śrī Jayonnatha, Śrī Dhūtarāśi, Śrī Bhagavan Ukṛṣṇa) et parents (*rājakula*) de Jayavarman II se sont trouvés en relations mal intelligibles avec le sanctuaire de Śambhupura où ils ont fait des fondations. Ce témoignage est le seul actuellement connu qui puisse impliquer que Śambhupura ait été compris dans les limites du territoire soumis à Jayavarman II.

Inscription de Trāpāṅ Run [3]. — Cette inscription (indicatif TR) concerne principalement des donations de terres sanctionnées par Jayavīravarman en 928/1006,

---

[1] Cf. P. Dupont, *BEFEO*, XLIII, 17 et suiv.
[2] G. Cœdès, *BEFEO*, XXVIII, 140 et suiv.
[3] L. Finot, *BEFEO*, XXVIII, 58 et suiv.

mais rappelle accessoirement que le *sruk* de Vrai Karañ avait été offert par Jayavarman II à un ancêtre maternel du donateur. Le sanctuaire de Vrai Karañ correspond, semble-t-il, à Tràpāṅ Run qui se trouve dans la région de Siemréap et constitue un témoignage à joindre aux précédents sur l'autorité exercée par Jayavarman II dans cette région.

Inscription de Tûol Pràsàt [1]. — Ce document expose des litiges fonciers tranchés par le roi Jayavīravarman (1002-1006) à la demande d'un nommé Sahadeva, qui avait failli être dépossédé de certains biens. Parmi ceux-ci un groupe de terres dont les noms n'évoquent rien par ailleurs, avaient été données par Jayavarman II aux ancêtres de Sahadeva, le vāp Lon «gardien des registres» et le vāp Dān, commis (*pratyaya*) au Trésor royal. L'intérêt de ce document est d'apporter ici un témoignage possible, quoique non assuré, sur l'autorité exercée par Jayavarman II dans Kompong Thom.

Inscription K 256 de Pràsàt Kôk Pô. — Ce texte (indicatif KP) occupe les deux piédroits de l'entrée du sanctuaire B et comporte vingt-deux lignes sur chacun d'entre eux [2]. Quoique non daté, il est attribuable à l'extrême fin du IXe siècle. Il concerne les fondations faites à Kôk Pô par une famille dont les divers membres sont énumérés en ligne collatérale utérine, avec ici encore, parfois intercalation d'une succession masculine. De ces données, on peut reconstituer l'existence d'un *kavi bhāgavata* nommé Śrī-Nivāsakavi, porteur du titre de Śrī Pṛthivīndrapaṇḍita, qui fut au service de Jayavarman II. Son père se nommait Śrī Svāmin et sa famille maternelle était établie à Śreṣṭhapura. Śrī-Nivāsakavi fut précepteur de Jayavarman III et fonda une statue de Hari en 779/857, statue qui n'a malheureusement pas été retrouvée.

Le mari de la petite nièce de ce personnage, mari nommé Śrī-Jayavarman fit à son tour une fondation en 805/883, et ce sont ses arrière-petits-enfants qui apparaissent en dernier lieu, sans doute comme auteurs de l'inscription.

L'intérêt de ce texte concerne surtout Jayavarman III et montre que son autorité s'exerçait sur la région d'Aṅkor. De plus, il est suivi de quelques lignes en vieux khmèr où sont portés les noms des diverses terres appartenant au Puṇḍarīkākṣa de Śvetadvīpa, autrement dit au Pràsàt Kôk Pô. Cette liste, qui comporte des noms pour la plupart non encore localisés, est insérée entre deux mentions disant qu'il s'agit de dons émanant de Jayavarman III. Or, dans cette liste, figure le *sruk* de Vanigrāma dans Amoghapura. Nous avons donc ici une indication concernant l'autorité exercée par Jayavarman III dans Amoghapura.

Inscription de Pràsàt Čàk [3]. — Cette inscription provient d'un monument situé dans la région d'Aṅkor et remonte au plus tôt au XIe siècle, puisque Sūryavarman Ier y figure sous son nom posthume. Elle se réfère cependant à des faits plus anciens à propos de la délimitation du domaine de Viṣṇugrāma, correspondant apparemment au Pràsàt Čàk, et rappelle qu'il fut consacré par Jayavarman III au dieu Śakabrāhmaṇa. Ce témoignage est valable pour attester l'autorité de Jayavarman III sur la région d'Aṅkor.

---

[1] G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, II, 97 et suiv.
[2] G. Cœdès et P. Dupont, *BEFEO*, XXXVII, 379 et suiv.
[3] G. Cœdès, *BEFEO*, XXVIII, 113 et suiv.

*
* *

Récapitulation des données épigraphiques.

Il convient maintenant de coordonner les diverses indications que nous avons pu relever ci-dessus avec celles émanant de SKT et STH, puis de voir quelles données nouvelles l'ensemble nous apporte sur le règne de Jayavarman II, accessoirement sur celui de Jayavarman III. Au préalable cependant, il faut considérer un fait de détail qui semble associé à la phase pré-cambodgienne, à la phase «javanaise» de la carrière de Jayavarman II, voire à l'action exercée par Java sur le Cambodge au VIIIe siècle.

Le titre de hyaṅ/kanhyaṅ [1]. — Les inscriptions que l'on vient d'analyser révèlent à plusieurs reprises l'emploi du terme *hyaṅ* comme titre porté par des femmes touchant de près Jayavarman II. C'est le cas de deux de ses épouses, la *svāminī hyaṅ* ou *teṅ hyaṅ* Amṛta Nṛpendradevī [2] et l'*agramahiṣī hyaṅ* Pavitra [3]. C'est celui d'une de ses belles-sœurs, *hyaṅ* Candra, sœur de Prāṇa Kambujalakṣmī et épouse de Ñādh [4]. C'est encore le cas d'une de ses petites-filles, *hyaṅ* Karpūra, descendante de *hyaṅ* Pavitra [5]. C'est peut-être enfin le cas d'une autre petite-fille, nommée également *hyaṅ* Karpūra, si elle descend bien de la *teṅ hyaṅ* Amṛta, ce que les obscurités du texte de Pàlhàl ne permettent pas de garantir absolument [6]; à défaut, il s'agirait sans doute d'une petite-nièce. Hors ce groupe, on connaît quelques rares exemples de l'emploi de *teṅ hyaṅ*, concernant seulement des femmes. L'un est attesté en 871/949 [7], l'autre sous Īśānavarman [8], le troisième en 941/1019 [9]. L'origine de ces femmes est d'ailleurs inconnue et rien n'assure qu'elles ne soient pas apparentées au groupe précédent.

L'inattendu ici réside moins dans l'apparition du mot *hyaṅ* que dans son orthographe et son emploi. Le mot, comme on sait, appartient au vocabulaire indonésien et désigne approximativement tout ce qui est sacré. Sous la forme *yāṅ*, le vieux cham l'a connu dès le IVe siècle [10] et l'a conservé tout au long de la période épigraphique pour désigner tant la divinité que le sanctuaire qui la contenait. Au moment où se généralise l'emploi du vieux cham dans les inscriptions, soit au IXe siècle, une formule apparaît de plus pour désigner le roi *yāṅ po ku* «mon maître sacré» [11] où *yāṅ* semble d'ailleurs avoir la fonction d'un préfixe. En cham moderne comme dans les dialectes indochinois qui lui sont apparentés, la forme *yāṅ* subsiste et s'applique notamment aux «génies». Ses acceptions et ses emplois en font d'ailleurs le correspondant presque exact du mot môn-khmèr *praḥ/braḥ* (khmèr, stieng, biat, samré, etc.), et l'on constate dans le sud indochinois qu'une des lignes de démarcation entre les

---

[1] Plusieurs indications figurant dans ce paragraphe sont dues au Professeur C. C. Berg, de l'Université de Leyde, et à mon collègue L. C. Damais.
[2] Inscr. PL, dans *BEFEO*, XIII, VI, 27 et suiv. (st. XII, XXVII-XXVIII).
[3] Inscr. TK 278, dans *ISCC*, 97 et suiv. (st. B. III).
[4] Inscr. STH, stances 7 et 15. Cf. ci-dessus, p. 132-133.
[5] Inscr. TK 278, *loc. cit.* (st. B. IV).
[6] Inscr. PL, stances XXXI-XXXII.
[7] Aymonier, *Cambodge*, II, 321-322 (Inscr. de Phnoṃ Práḥ Nét Práḥ de Battambang).
[8] *Ibid.*, I, 251 (Inscr. de Práḥ Thāt).
[9] G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, II, 29 et suiv. (Inscr. du Phnom Čisór).
[10] Id., in *mélanges F. W. Thomas*, 46 et suiv. (Inscr. de Dong-yên-chau).
[11] Cf. par exemple L. Finot, *BEFEO*, II, 630 et suiv.

dialectes d'appartenance môn-khmère et indonésienne est bordée par les *praḥ/braḥ* d'une part et par les *yāṅ* de l'autre. Si le vieux khmèr a aussi connu le mot *yaṅ/yāṅ*, c'est d'une façon toute occasionnelle dans des titulatures préangkoriennes empruntées, pré-khmères ou môn-khmères[1].

La forme *hyaṅ*, qui apparaît donc au Cambodge en relation avec Jayavarman II et les événements situables entre 802 et 850, nous conduit directement à des rapprochements intéressant le monde malais. L'orthographe du mot et son emploi motivent cependant deux séries de recherches distinctes qu'il ne semble pas possible actuellement de coordonner en tout point.

Hyaṅ est, en effet, caractérisé par la présence d'un *h*-, particularité propre aux vieux malais (cf. *hyaṃ/hiyaṃ*)[2] et au vieux-javanais (cf. *hyaṅ*)[3]. Que cet *h*- ait représenté à date très ancienne une véritable aspirée, la supposition semble indémontrable. Faute de documents suffisamment nombreux, il n'est guère possible de restituer la phonétique du vieux malais; *h* en malais moderne n'a qu'une valeur orthographique à l'initiale; à l'intérieur du mot et entre deux voyelles, il joue le rôle d'une sorte de semi-voyelle[4]. *Hyang* a survécu jusqu'aujourd'hui conjointement avec *yang*[5], les deux formes représentant d'ailleurs un mot presque tombé en désuétude. On en connaît seulement quelques emplois, *yang-yang* ou (*sang*) *yang-yang* «divinités»[6] (Fabre cite *yang-yang kusuma* «nom d'une divinité»[7] et Klinkert traduit «divinité païenne» par *dewa, yang*[8]), un dérivé, *kayangan* «séjour des dieux», et un composé *sĕmbah-yang*[9] «invocation aux dieux», qui est devenue l'invocation à Allah.

En vieux javanais, comme on sait, *h*- pouvait être ajouté facultativement à toute initiale vocalique. Il semble avoir joué en ce cas le rôle d'une sorte de consonne d'appui, sans valeur phonétique. On rencontre cependant quelques mots, dont *hyaṅ*, où la présence de *h*-, devant voyelle ou semi-voyelle paraît constante, au moins dans certaines conditions et on pourrait se demander si, en de tels cas, *h*- n'a pas servi à noter quelque particularité articulatoire. Il est étonnant d'ailleurs que l'orthographe avec *h*- subsiste sporadiquement en javanais moderne[10], car une telle survivance ne se présente guère pour d'autres mots. On peut considérer cependant qu'à l'époque qui nous intéresse, soit le IXe siècle, l'*h*- de *hyaṅ* n'était plus en vieux javanais qu'un signe orthographique. L'apparition au Cambodge de ce mot ainsi caractérisé est d'ailleurs pleine d'intérêt, car son orthographe apporte un indice précis d'origine (vieux malais ou vieux javanais) et implique une tradition de chancellerie associée à une langue écrite, voire à des institutions. C'est, semble-t-il, la seule particularité propre à l'entourage de Jayavarman II qui jusqu'ici puisse être rapprochée de l'indication conservée par SKT, disant que ce roi vint de Javā.

Au delà du mot lui-même, on peut maintenant s'interroger sur l'institution qu'il désigne, et ceci va nous entraîner dans une direction différente de la précédente.

---

[1] Cf. le titre *pu yāṅ vinai* dans l'inscription de Snày Pol, province de Ta Kéo (G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, II, 53 et suiv.).

[2] Inscriptions de Śrīvijaya. Cf. G. Cœdès, *BEFEO*, XXX, 29 et suiv., lexique, s.v. *hyaṃ/hiyaṃ*.

[3] Juynboll, *Oud-Javaansch-Nederlandsche Woordenboek*, s. v. *hyaṅ*.

[4] R. O. Winstedt, *Malay Grammar*, 25-26.

[5] Van Ronkel, *Maleische Woordenboek*, s. v. *jang* et *hiang*.

[6] *Ibid.*

[7] Fabre, *Dictionnaire malais-français*, s. v. *yang*.

[8] Klinkert, *Nederlandsche-Maleische Woordenboek*, s. v. *godheit*.

[9] Van Ronkel, *op. cit.*

[10] Jansz, *Javaansche-Nederlandsche Woordenboek*.

Hyaṅ s'applique en vieux javanais d'abord aux êtres d'espèce surnaturelle, aux rois morts et divinisés. Il convient aussi pour désigner certaines catégories d'être vivants, notamment les brahmanes, dont le nom peut être précédé du terme *daṅ hyaṅ* (cf. *daṅ hyaṅ Droṇa,* guru des Pāṇḍava).

Il semble aussi qu'un terme géographique de Java, *Priyangan,* puisse être ramené à une forme du vieux javanais *parahyaṅan,* terme abstrait et collectif dérivé de *ra-hyaṅ,* où le mot *hyaṅ* que nous connaissons déjà se trouve accompagné du préfixe honorifique *ra.* Le nom du territoire de Priyangan, alias *Parahyaṅan,* serait traduisible ainsi par «le domaine, le royaume du *ra-hyaṅ*». Dans une telle hypothèse, *ra-hyaṅ* aurait été une appellation royale entrant dans le protocole des souverains vivants et propre aux anciens rois de Java occidental, région où se trouve Priyangan. Ce transfert de la titulature divine au roi régnant est connue à trop d'autres exemples en Extrême-Orient pour pouvoir étonner. Un assez grand intervalle reste cependant entre cette acception d'origine religieuse, même étendue au souverain, et celle qui pourrait convenir aux femmes appartenant à l'entourage de Jayavarman II, d'autant qu'en ce dernier cas l'emploi est à la fois insolite et limitatif. Il est vrai également que parmi les nombreux dérivés de *hyaṅ,* l'un *kahyaṅan* [1], indique «une sorte de serviteur ou de fonctionnaire» et montre par quelle voie («personnage au service du dieu ou du roi») la dérivation sémantique pouvait s'établir, mais nous devons nous attacher de préférence à une signification, même secondaire, attachée à la racine et non à un dérivé.

Ceci nous amène à une recherche différemment orientée. Le préfixe honorifique vieux javanais *ra* a, comme on sait, un doublet *ḍa* (*da*). Ces deux formes appartiennent à un même mot, l'alternance entre *r* et *ḍ* (*d*) étant bien attestée en vieux javanais (cf. *ratu/ḍatu*). Or, il existe un mot vieux javanais *ḍayaṅ* qui semble répondre au *ra-hyaṅ* déjà étudié. Si la présence de l'*h-*, comme on a vu, est constante dans le cas d'emploi de *hyaṅ* seul (et aussi du composé *ra-hyaṅ*), elle semble inconnue pour les rares exemples de *ḍayaṅ* que nous connaissions. Morphologiquement, *ra-hyaṅ* et *ḍa-yaṅ* semblent cependant parents, mais la traduction de *ḍayaṅ* nous achemine vers un sens nettement spécialisé. Dans les *Kawi Oorkonden, ḍayaṅ* signifie «nonne, servante d'un monastère» [2], traduction où le sens général de «sacré» persiste, mais associé à la notion de «féminin». Dans le *Bhomakāvya,* il y a aussi un *dayaṅ* qui signifierait «femelle d'un animal sauvage» [3], mais il faudrait que cette traduction fût confirmée. En tout cas, l'autre sens nous conduit vers le vocabulaire du malais moderne, où *dayang* signifie «suivante, dame d'honneur, demoiselle de condition» [4], et aussi «jeune fille, fille (notion de parenté) jeune» [5]. Deux dérivés se rencontrent aussi, *pĕndayang* «demoiselle d'honneur, dame de la cour», et *pĕndayangan* «ensemble des dames d'honneur, personnel féminin de la cour» [6]. Tous ces mots, dans leur signification, réunissent les notions de «sacré (royal)» et de «féminin». Il semblerait vraiment malaisé de les séparer totalement du titre de *hyaṅ* porté par les femmes proches de Jayavarman II et par certaines de ses petites-filles.

Une possibilité qu'il faut naturellement réserver dans de tels rapprochements est celle d'une simple homonymie entre vieux javanais (*ra*)*hyaṅ* et malais moderne

---

[1] Juynboll, *op. cit.*, s. v. *hyang.*

[2] *Ibid.*, s. v. *ḍayaṅ.*

[3] *Ibid.*

[4] Fabre, *op. cit.*, s. v. *dayang.*

[5] Klinkert, *Maleische-Nederlandsche Woordenboek*, s. v. *dajang.*

[6] Klinkert, *op. cit.*, s. v. *dajang.*

dayang. Sous cette réserve, la correspondance entre un titre importé de Java au Cambodge et l'interprétation qui nous est conservée d'une forme pareille dans le malais moderne semble très probable. Il resterait à expliquer le transport de sens, la spécification finale conservée par *dayang*, mais un tel problème relèverait sans doute de l'histoire des institutions. On peut citer cependant un exemple analogue, limité au malais. Parmi les inscriptions de Śrīvijaya en vieux malais, l'une, celle de Kĕdukan Bukit, mentionne les «Trois Joyaux» en les faisant précéder de l'appellation *dañ hyañ* (écrit *daṃ hyaṃ*) soit *dañ hyañ ratnatraya*[1], le «Saint Triple Joyau». Vieux malais *dañ*, comme on sait, se décompose en *da-ñ*, *da* étant le préfixe honorifique que nous connaissons déjà, préfixé ici à *hyañ* auquel le relie la particule *-ñ*. Sous la forme *ḍa*, il se rencontre dans une autre inscription de Śrīvijaya, celle de Talang Tuwo, comme élément de la titulature royale, soit vieux malais *ḍapunta*, à décomposer en *ḍa-pu-nta* «Sa Majesté»[2]. Or ce *ḍa/dañ*, dont l'emploi paraît limité en vieux malais à ce qui est sacré (et royal), ne peut guère, sauf homonymie, être séparé de malais moderne *dang*, dont la signification, à la fois différente et bien spécifiée, est : «titre porté par les femmes de qualité et les dames de la cour»[3], «titre porté par les femmes de qualité, par exemple par les jeunes filles de la cour, nommées aussi *dara-dang*»[4]. Fabre cite des exemples où *dang* désigne non seulement un titre, mais aussi une fonction ou un état, et traduit : «demoiselle, servante non mariée, demoiselle de service, d'honneur»[5]. L'évolution sémantique moderne s'étend plus loin encore et Klinkert indique que dans les contes mettant en scène des animaux, *dang* est le titre porté par la femelle d'un poisson : *dang kakap* «Madame (poisson) *kakap*»[6], comme le français dirait «Madame Turbot» ou «Madame Brochet». L'exemple de *dang* ne peut donc être omis, car il montre, dans le cadre du seul malais, un exemple de transport de sens ou de coexistence de deux sens — notre information lacunaire sur le vieux malais implique une telle possibilité — analogue à celui que nous avions été conduit à admettre pour *(ra)hyañ/dayañ*, en recourant simultanément au vieux javanais et au malais moderne.

L'étude des institutions, si elle est réalisable, donnera peut-être la signification précise attachée à *dayañ*, à Java comme en péninsule malaise. Il semble, en effet, que les traductions fournies par les dictionnaires soient seulement des approximations, qui laissent la valeur, au moins ancienne, du mot mal déterminée. Ces approximations sont cependant suffisantes pour esquisser la qualité des femmes de l'entourage ou de la descendance de Jayavarman II qui ont porté le titre de *hyañ*. On peut voir en elles des «dames du palais», sans omettre cependant que ce titre semble transmissible tout en étant limitativement féminin. Ainsi comprendrait-on qu'il eût été porté par deux épouses du roi, par une de ses belles-sœurs et par deux de ses petites-filles ou petites-nièces.

Le cham aurait pu nous être de quelque secours, mais les témoignages qu'il conserve d'un titre apparenté à ma. *dayang* et d'une fonction probablement semblable ne sont pas attestés dans la langue ancienne. On doit donc réserver la possibilité d'un emprunt tardif, par le canal de la littérature malaise par exemple. On connaît un mot ch. mod. *diyañ* «servantes, filles de service»[7], auquel se rattachent

(1) G. Cœdès, *BEFEO*, XXX, 29 et suiv., et index, s. v. *daṃ*.
(2) *Ibid.*, index, s. v. *ḍa*.
(3) Van Ronkel, *op. cit.*, s. v. *dang*.
(4) Klinkert, *op. cit.*, s. v. *dang*.
(5) Fabre, *op.*, *cit.* s. v. *dang*.
(6) Klinkert, *op. cit.*, s. v. *dang*.
(7) Aymonier-Cabaton, *Dictionnaire cham-français*, s. v.

manifestement *radayaṅ* «serviteurs du palais»[1], et *radiyaṅ*, orthographié également *radiyaṅ* et *radiyoṅ* «femmes ayant certains services auprès des reines et des princesses; suivante, compagne d'une princesse, camériste; page, officier royal»[2]. Les modifications sémantiques subies semblent inclure désormais dans ce mot une notion de subordination, peut-être par l'intermédiaire du sens de «suivante», et son extension au personnel masculin, si la traduction par «page, officier royal» se trouve confirmée. Il semble peu probable par contre que l'étymologie donnée pour *radiyaṅ* et ses variantes, «*ra* (aphérèse de *uraṅ* : les gens) *dī* (dans) *yaṅ* (le palais)» soit exacte[3]. Si *ra* correspond bien au pronom indéfini *rā*, il faudrait sans doute interpréter *ra-diyaṅ* ou *ra-dayaṅ* comme une sorte de composé appositif, «les gens *diyaṅ* (*dayaṅ*)».

Le titre de *teṅ hyaṅ*, que l'on avait mentionné plus haut, semble d'un emploi assez rare et s'applique comme on a vu non seulement à Amṛta, épouse de Jayavarman II, mais aussi à quelques femmes dont la parenté avec Jayavarman II n'est nullement assurée. Il faut y voir sans doute un composé bilingue où l'autre élément, vieux khmèr *teṅ*, semble être aussi un titre généralement réservé aux femmes. A côté des *teṅ hyaṅ* d'ailleurs, il existe des *teṅ tvan*, quelle que soit la signification du second mot (cf. cependant kh. mod. *dón* «aïeule, vieille femme») qui semblent en rapport avec le palais.

Le mot *hyaṅ* comporte d'autre part en vieux khmèr un dérivé dont les exemples d'emploi sont très rares, *kanhyaṅ/kanheṅ*. C'est d'ailleurs la forme *kanheṅ* qui est la plus anciennement attestée au Cambodge, avant sans doute la racine *hyaṅ* elle-même. On la trouve dans une inscription de Vȁt Tasar Moroy (Kratié), datant de 803, par laquelle une reine nommée Jyeṣṭhāryā commémore une fondation religieuse. Elle y mentionne qu'elle est fille de la *kanheṅ* Jayendra-bhā (le nom comporte une lacune), petite-fille de la *kanheṅ* Nṛpendradevī et arrière-petite-fille du roi Indraloka. L'intérêt de ce document, que j'ai déjà tenté d'utiliser, est d'abord de montrer qu'en 803, soit un an après l'avènement de Jayavarman II, on dressait dans la région de Kratié une inscription qui ignorait ce souverain et se référait à une ascendance différente de la sienne. De plus, il semble que nous trouvions ici une généalogie seulement féminine, remontant jusqu'à un roi qui figure sous le titre posthume d'Indraloka et qui, de son vivant, s'appelait peut-être Puṣkara ou Puṣkarākṣa[4].

Le mot *kanheṅ* comporte manifestement un préfixe *kan-* et la racine *heṅ*. Le préfixe *ka-* avec nasale se rencontre souvent en vieux khmèr, où il sert notamment à former des noms propres. Sans que sa valeur sémantique soit aisée à déterminer, on peut cependant rapprocher ses emplois de ceux du *ka-* indonésien qui semble indiquer la situation ou l'état[5], et forme donc des mots ayant valeur soit d'adjectifs, verbaux ou non, soit de substantifs abstraits[6]. *Kanheṅ* n'apporte probablement, en l'espèce, que peu de modifications au sens de la racine et signifie «celle qui est *heṅ*». Quant à *heṅ*, cette forme résulte d'une métathèse de *hyaṅ*. Cette évolution phonétique est d'ailleurs caractéristique du javanais et marque le passage de l'ancienne langue à la langue moderne (quoique v. jav. *hyaṅ* fasse justement exception), mais on peut s'étonner de la voir attestée en 803. Il faut supposer soit une évolution propre au

---

(1) Aymonier-Cabaton, *Dictionnaire cham-français*, s. v.
(2) *Ibid.*, s. v.
(3) *Ibid.*, s. v. *ra/rā*.
(4) *BEFEO*, XLIII, 17 et suiv. — G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, III, 170 et suiv.
(5) Winstedt, *Malay Grammar*, 13.
(6) Winstedt, *Malay Grammar*, 92. — C. C. Berg, *Inleiding tot de Studie van het Oud-Javaansch*, 209 et suiv.

langage parlé, soit une influence exercée par la phonétique du vieux khmèr, qui a connu les phonèmes *e* et *ya* apparaissant alternativement dans la notation du même mot et correspondant simplement à des localisations géographiques distinctes. G. Cœdès a pu montrer en effet que les différences constatées entre les formes pré-angkoriennes et angkoriennes ne répondent probablement pas à une évolution dans le temps mais résultent plutôt de l'appartenance de ces formes à des aires dialectales séparées [1] (Cambodge du Sud-Ouest et Cambodge de l'Est).

Le mot *kanheṅ* est donc déjà assimilé par le vieux khmèr quand il apparaît en 803, concernant des personnages d'une ou deux générations antérieurs, soit de la seconde moitié du VIIIe siècle. On ne peut guère manquer d'associer son apparition à la domination de Java qui, d'après les traditions arabe et khmère, s'exerça sur le Cambodge pendant cette période. Ce qu'on peut présumer en outre, c'est que le mot, importé alors une première fois, l'a été de nouveau par Jayavarman II.

Quant au titre ou à la fonction que *kanheṅ* désigne, les remarques faites concernant *hyaṅ* sont valables ici également. Il s'agit de princesses, sans doute même de reines, et le mot réunit encore les notions de « sacré (royal) » et de « féminin ».

L'exemple d'emploi de *kanhyaṅ* que nous connaissons est bien plus tardif. Il se trouve dans l'inscription de Pràsàt Kŏmphus (Mlu Prei), qui date du règne de Jayavarman V (968-1001) et sans doute plus précisément de 972 [2]. La princesse Indralakṣmī, fille de Rājendravarman II, sœur de Jayavarman V et femme du brahmane Divākarabhaṭṭa, y porte le titre de *kanhyaṅ*, et sa statue, posthume sans doute, figure parmi celles dressées dans les sanctuaires. Le mot est le même que *kanheṅ*, avec cette différence cependant qu'ici la métathèse ne s'est pas produite, soit parce que la région où il est attesté est différente (en fait, au Xe siècle, c'est sans doute la prononciation d'Aṅkor, de Siemréap, qui prévalait), soit parce qu'il s'agit d'une dérivation refaite sur le *hyaṅ* attesté au temps de Jayavarman II. Dans son emploi, *kanhyaṅ* réunit ici encore les notions de « sacré (royal) » et de « féminin ». On pourrait ajouter aussi que *kanheṅ* et *kanhyaṅ* semblent faire figure, à la différence de *hyaṅ*, d'appellations posthumes, mais les emplois que nous en connaissons sont trop peu nombreux pour permettre cette interprétation.

Kanhyaṅ se rencontre enfin parmi les noms d'esclaves *femmes* au IXe et au Xe siècles [3], sans qu'on en puisse tirer d'autre conclusion que le témoignage résultant de leur existence même.

Parmi les rares indices que nous avons sur la situation politique du Cambodge à la fin du VIIIe siècle et sur l'entreprise de Jayavarman II, on ne peut manquer de faire figurer le mot *hyaṅ* et ses dérivés, mot vieux-javanais et vieux-malais désignant une institution indonésienne.

La carrière de Jayavarman II. — En confrontant les diverses inscriptions analysées ci-dessus, on parvient donc à quelques données plus précises sur l'activité de Jayavarman II. Les étapes de sa vie politique sont, comme on sait, Indrapura au départ, puis la province de Pūrvadiśa, la ville de Harihūrālaya, la ville d'Amarendrapura, le mont Mahendra et encore Hariharālaya.

On peut penser que Jayavarman II commença de régner à Indrapura en 802, sans doute comme un des petits dynastes dont le Cambodge offre plusieurs autres exemples à cette époque. Cette première phase de sa carrière présente un intérêt tout

---

[1] G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, II, 3 et suiv.

[2] G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 159 et suiv.

[3] Insr. de Pràsàt Kandòl Dòm et de Pràsàt Kŏmphus (G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 37 et suiv. et 159 et suiv.).

local, et comporte l'élimination d'un concurrent. Il prend alors à son service comme chapelain et *guru* un nommé Śivakaivalya, dont la famille, originaire d'Aninditapura, était installée à Bhadrayogi, sur le territoire d'Indrapura. Quant à la localisation de ce territoire, on peut choisir l'actuelle région de Thbòṅ Khmŭṃ, dans Kompong Cham, proposée par G. Cœdès. Il semble douteux, par contre, que le territoire de Śambhupura, situé immédiatement au Nord, ait été annexé par Jayavarman II dès cette époque, voire même plus tard. L'inscription de Vàt Tasar Moroy atteste en effet en 803 l'existence d'une dynastie différente, et les données de l'inscription de Tà Kiṅ, pour leur part, n'apportent pas d'indications positives utilisables.

C'est ensuite, d'après SKT, que Jayavarman II «entreprit» (*thleṅ*) de venir d'Indrapura. On doit penser que ceci marque le début de ses entreprises politiques et militaires. Il vint alors s'installer dans la province de Pūrvadiśa, la «province de l'Est», qui est bien localisée et se trouve immédiatement à l'est d'Aṅkor. Comme cependant Aṅkor n'existait pas au début du IXe siècle, on pourrait se demander plutôt si cette localisation «à l'Est» n'était pas définie par rapport à l'ancienne ville du Bàrày occidental. Il faut se souvenir toutefois que la documentation sur Jayavarman II est tardive; elle date du Xe et du XIe siècle. Le nom de «Pūrvadiśa» lui-même ne paraît pas attesté avant cette époque, et a donc pu être utilisé alors par commodité, même pour situer des épisodes remontant au début du IXe siècle.

Ce séjour dans le Pūrvadiśa, auquel les historiens du Cambodge se sont peu arrêtés jusqu'ici, est marqué par quelques faits importants. Jayavarman II, à ce moment de sa carrière, et aussitôt venu d'Indrapura, n'occupe pas une ville mais bien, semble-t-il, une installation provisoire, voire un camp. SKT dit seulement qu'il arriva dans la province de Pūrvadiśa. TK 275 donne pour nom à sa résidence *Āmalakasthala* ou *Āmalakavinyasa* «la résidence du myrobolan», qui répond au toponyme indigène Vnur Sramo. Le roi s'y trouvait avec sa lignée. Que son séjour en cet endroit ait été long, on peut le supposer en notant d'abord que les principaux partisans que nous lui connaissons se rallièrent à lui à cette époque, et généralement par entrée d'une fille de leur famille dans le harem royal. C'est, semble-t-il, le cas du brahmane Viṣṇu, père de la «reine» Bhas-svāminī. C'est très probablement aussi celui de Śivakaivalya II et de Śivavinduka, frères de la *svāminī hyaṅ* Amṛta Nṛpendradevī. Il en est de même pour la famille de Piṅ Svaṅ, dont une fille, Prāṇa, devint la reine Kambujalakṣmī; cette famille, en effet, ne semble avoir aucune attache avec Indrapura mais reçoit, en confirmation ou en don, ses premières terres dans le Pūrvadiśa. C'est là enfin que Jayavarman II épousa encore *hyaṅ* Pavitra (cf. TK 268) dont la parenté nous est inconnue.

Les titres et les dignités semblent avoir été distribués en ce temps avec une grande générosité. Parmi les épouses du roi, Pavitra et Bhās-svāminī étaient toutes deux «première reine» *agramahiṣī*, Prāṇa avait reçu le titre au moins équivalent de Kambujalakṣmī, *hyaṅ* Amṛta celui de Nṛpendradevī et l'appellation de *svāminī*. Quant aux chapelains royaux, aux *rājapurohita*, on en comptait au moins trois : Śivakaivalya I (SKT), Kṛṣṇapāla Keśavabhaṭṭa Mahendrārimathana (STH) et Madhusūdana (PÑ), alors que traditionnellement le roi n'avait qu'un *rājapurohita*. L'épigraphie nous montre pourtant que cette fonction n'a pas été vulgarisée en d'autres temps, et l'inscription TK 278 nous apporte même à ce sujet un témoignage précis, accompagnée d'une sorte de liste de préséances, à propos de cérémonies datant de Sūryavarman Ier :

Sarājaguruṇā hotrā mantrimukhyais sabhādhipaiḥ vipraiḥ prāñjalibhiḥ strotraiḥ stuta iśas sapāvakaḥ (st. A XIII).

«[Là], par le *hotar* et le guru du roi, par les principaux ministres, par les présidents

de tribunal, par les brahmanes, (tous) les mains jointes, avec des chants de louanges et avec les rites du feu, était célébré Īśa »[1].

Au cours de ce séjour dans le Pūrvadiśa, Jayavarman II procéda aussi aux attributions de terres les plus importantes : Kuṭī (SKT) donnée à Śivakaivalya pour qu'il y amène sa parenté, Piṅ Svaṅ, Vananetra, -rāy, Sthalī et Āvila confirmés ou donnés à la famille de Piṅ Svaṅ (STH), sans doute enfin Hāripurā donnée à *hyaṅ* Pavitra ou à sa parenté (TK 278). Pour le reste, quoique des donations à Bhāsvāminī ne soient pas précisées (TK 275), on peut supposer qu'il y en eut, là même où son descendant Yogīśvarapaṇḍita fonda la ville de Yogīśvarapura du Pūrvadiśa. Les inscriptions gravées au début du XIe siècle à Tà Kèv, y compris sans doute la version abrégée de STH, conservent donc le souvenir d'attributions de terres importantes faites dans cette région par Jayavarman II. Il semble que sous Sūryavarman Ier, les héritiers de ces terres aient ressenti l'utilité de faire confirmer leurs droits, soit que la fondation du Tà Kèv et sans doute d'un domaine attenant y ait porté atteinte, soit que les dégâts causés par la guerre civile aient apporté bien des bouleversements.

En rapport avec le séjour de Jayavarman II au Pūrvadiśa, on peut sans doute placer la campagne militaire achevée en 816, qui eut lieu dans la province de Malyāṅ, région correspondant à peu près à celle de Battambang. Elle fut dirigée par Nāsa Śrī-Pṛthivīnarendra, de la famille de Piṅ Svaṅ. Parmi les participants on connaît Śivakaivalya II et Śivavinduka, originaires de Vrai Ruṅ et Vrai Krapās et ralliés sans doute peu avant, qui obtinrent à cette occasion la terre de Garyāk (816). Il ne faut pas omettre aussi que, selon PL, Jayavarman II « envoya les principaux mandarins pacifier toutes les provinces », ce qui suppose d'autres expéditions que celle de Malyāṅ. Nous en ignorons le résultat, mais constatons qu'au cours de cette période au moins, Jayavarman II tenta de contrôler tout ou partie du Cambodge par voie de conquête.

Sur la durée du séjour dans le Pūrvadiśa, nous avons une indication : le roi attribua à la famille de Piṅ Svaṅ la terre de Sthalī où cette famille fit une fondation en 822. Il lui attribua même, après 822, une autre terre encore, occupant sans doute le même secteur, celle d'Āvila. Nous pourrons donc supposer que le départ du Pūrvadiśa, en direction de Hariharālaya, se situe quelque temps après 822.

Quant au site d'Āmalakasthala lui-même, si l'on parvient dans l'avenir à déterminer exactement son emplacement, on peut douter d'y trouver beaucoup de vestiges intéressants. Ce fut probablement, en effet, une résidence de fortune. De plus, les aménagements et les constructions entrepris plus tard dans la même région (Bàrày oriental, Sraḥ Sraṅ, Tà Prohm, Bantāy Kdĕi, Ĉau Sày Tévodà, Thommanon, etc.) ont dû nécessiter des remaniements assez importants du sol. C'est le Tà Kèv seul qui, dans son état actuel, fait figure de conservatoire des souvenirs concernant le séjour de Jayavarman II au Pūrvadiśa, grâce aux inscriptions qui y ont été sauvegardées. On peut néanmoins espérer retrouver l'emplacement de Sthalīgrāma, où un *liṅga* et une Durgā furent fondés en 822, ce qui suppose la construction de sanctuaires, mais le cas similaire de Kuṭī[2], si ce point a été exactement localisé, montre combien l'espoir de fouilles instructives est incertain.

Il est évident cependant que Kuṭī se trouvait à proximité ou sur l'emplacement de l'actuel monument de Bantāy Kdĕi, ainsi que G. Cœdès l'a supposé. C'est donc entre ce secteur et celui de Tà Kèv, proche de l'ancien site de Vananetra/Mat Pri que

[1] *ISCC*, 104 et 110.
[2] H. Marchal, *Kuṭīśvara*, *BEFEO*, XXXVII, 333 et suiv.

l'on a toute chance de retrouver d'anciens vestiges de Jayavarman II s'il en existe encore. Comme les terres qu'il attribua alors à ses tenants sont généralement délimitées avec précision dans les inscriptions (Piṅ Svaṅ, Vananetra, -rāy, Sthalī, Āvila, Hāripurā), comme aussi PṄ contient plusieurs indications topographiques, il suffirait sans doute de quelques correspondances assurées pour restituer la nomenclature géographique de cette région au IXe siècle.

Après ce séjour dans le Pūrvadiśa, Jayavarman II part pour Hariharālaya et nous ignorons le temps qu'il y passe. Il n'a d'ailleurs fait, les deux fois où il s'est établi dans cette ville, aucune attribution de terres à ses tenants, sauf sans doute Vrai Karaṅ (TR), qui se trouve à une dizaine de kilomètres au sud-est. C'est ici en tout cas que nous saisissons les difficultés que présente l'interprétation des données contenues dans SKT qui nous fournit une liste de six villégiatures successives, constituant, pourrait-on dire, les six étapes d'un itinéraire de quarante-huit ans. Grâce à d'autres inscriptions, on parvient à étoffer un peu cette armature de six noms propres, à supposer par exemple que des entreprises militaires coïncidèrent avec le séjour dans le Pūrvadiśa, qu'elles se soldèrent en 816 par un succès dans le sud-ouest des Lacs, que le roi lui-même quitta le Pūrvadiśa après 822, mais rien ne nous indique la durée, ni les conditions de son séjour à Hariharālaya.

Que la ville ait existé avant sa venue, la chose est assurée. SKT dit d'ailleurs que Jayavarman II s'en fut gouverner en la «ville royale», la «capitale» (*nagara*) de Hariharālaya. De plus, nous connaissons des vestiges archéologiques situés sur cet emplacement et qui sont certainement antérieurs à son temps. Il y a d'abord le temple de Svày Prāhm, dont les trois sanctuaires constituent le plus vieil ensemble préangkorien de la région; un linteau avec *makara*, appartient à la fin du style de Saṃbór, un autre au style de Prei Kmeṅ; le troisième a été refait sur sa seconde face, mais l'épannelage ancien donne aussi la silhouette du style de Prei Kmeṅ[1]. Ph. Stern a d'ailleurs été amené à supposer que Svày Prāhm avait été construit à une époque de transition entre le style de Saṃbór et celui de Prei Kmeṅ. L'hypothèse est en effet très probable, car il y a eu une période de chevauchement entre la production des linteaux du premier style et celle des linteaux du second. Ceci, dans une chronologie dont je fournirai ailleurs les éléments[2] et qui se traduit par des dates plus hautes que celles admises par Ph. Stern, donnerait comme ancienneté de Svày Prāhm le milieu du VIIe siècle environ.

Les mêmes raisons chronologiques font d'ailleurs que le troisième style préangkorien, celui de Kòṃpoṅ Práḥ, semblerait plutôt apparaître vers 700-710 que vers le milieu du VIIIe siècle, ainsi que Ph. Stern le pensait. Or, Hariharālaya possède également des monuments du style de Kòṃpoṅ Práḥ : ce sont les sanctuaires S 2, S 3 et S 4 de Trapāṅ Phoṅ, Prei Pràsàt, Hè Phkà et Pràsàt Ólok[3]. Certains comportent des colonnettes du style de Prei Kmeṅ, qui sont peut-être des «réemplois» mais peuvent aussi dater d'une époque de transition entre le second et le troisième style. Ces divers monuments sont d'ailleurs susceptibles d'un classement à l'ancienneté relative.

L'ensemble de ces données archéologiques paraît montrer que Hariharālaya a été une ville active pendant les quelque 150 ans qui ont précédé la venue de Jayavarman II. Dans l'histoire ancienne du Cambodge, cette région s'est sans doute développée assez tard, mais il semble qu'elle ait pris de l'importance à la fin du

---

(1) Ph. Stern, *BEFEO*, XXXVII, 175 et suiv., notamment 180-182.
(2) Cf. *Artibus Asiae*, XV, 1952.
(3) *Ibid.*, 183.

VIIe et au début du VIIIe siècle. La remarque vaut surtout pour la ville de Bàrày occidental, située à l'ouest de l'actuelle Aṅkor et partiellement immergée, mais Hariharālaya, si l'on en croit l'archéologie, s'est développée parallèlement. On peut donc penser qu'au VIIIe siècle, au moment du morcellement du Cambodge, elle est devenue la capitale, le *nagara*, d'une des principautés qui se partagèrent le pays. Ainsi s'expliquerait qu'une certaine importance historique et administrative lui ait été attachée, suffisante pour que Jayavarman II s'y soit installé à deux reprises et que ses premiers successeurs, Jayavarman III et Indravarman Ier, y aient maintenu leur capitale.

Ceci ne nous permet d'ailleurs pas de déterminer les conditions du séjour de Jayavarman II à Hariharālaya. Y a-t-il eu une succession ouverte sur cette partie du pays, succession pour laquelle il avait des droits à faire valoir? Une interprétation plausible de SKT, parmi d'autres, consisterait à voir dans la carrière de ce roi deux tentatives successives pour s'installer à Hariharālaya. Au cours de la première, et après son séjour dans le Pūrvadiśa et les opérations militaires qui l'accompagnèrent, il serait bien parvenu à occuper la ville mais sans pouvoir s'y maintenir. Cet épisode aurait été suivi, pour un temps indéterminé, du séjour à Amarendrapura. Puis, au cours d'une seconde tentative, il se serait fait d'abord sacrer sur le mont Mahendra comme *cakravartin*, comme « monarque », et enfin aurait pris possession définitivement de la ville et y aurait fini ses jours. Pour la connaissance effective de ces épisodes, il n'y a sans doute guère à attendre la découverte d'inscriptions contemporaines, mais on peut par contre espérer des informations de détail, fournies par tel descendant des partisans de ce roi. Plusieurs des inscriptions dont le contenu a été analysé plus haut montrent en effet que ces descendants, pour des raisons surtout pratiques, ont eu à rappeler des circonstances qui, minimes en leur temps, ont pris après coup le caractère d'événements historiques.

Après un séjour de durée inconnue à Hariharālaya, Jayavarman II quitte donc la région d'Aṅkor et va s'installer dans une autre région du Cambodge, où il fonde la ville d'Amarendrapura. Le site n'en est pas encore localisé, mais le dépouillement des inscriptions recensées permettra probablement d'y parvenir. Amarendrapura apparaît généralement dans les textes sans indication de province (*pramān*) ce qui est curieux, et ne semble pas être lui-même un nom de province. Rien n'assure non plus qu'il fasse partie de la province d'Amoghapura. On peut le situer probablement dans la partie nord-est de la région des Lacs.

C'est apparemment au cours de ce séjour que la terre de Vana de Mahārathāruna fut donnée à la famille de Piṅ Syaṅ (STH), puis celle de Bhavālaya, reçue conjointement par cette famille et par Śivakaivalya I (STH et SKT). A la même période remonte sans doute le don de la ville de Vnur Vyaṅ, fait à deux hommes, petits-fils du *rājapurohita* Madhusūdana (PÑ). La mention du don précède immédiatement en effet celle de la montée sur le mont Mahendra.

C'est au cours du séjour sur le mont Mahendra (Phnoṃ Kulên) que les deux mêmes personnages reçoivent la terre de Campriḥ, qui correspond à l'emplacement de l'actuel Tràpăṅ Khyan. Sur les épisodes qui marquèrent le séjour sur le mont Mahendra, nous sommes seulement renseignés par SKT, qui y place l'établissement du rituel dit du *devarāja* ou « roi-dieu » et les cérémonies à l'issue desquelles Jayavarman II devint *cakravartin* « monarque universel ».

Le problème qui se pose à propos du mont Mahendra est de savoir si ce site fut à la fois une capitale religieuse et administrative. Il faut bien remarquer que SKT l'appelle *nagara* (ville royale) quoique l'épigraphie, en général, ne s'y réfère pas comme à un centre administratif. L'abondance des monuments religieux, datant pour la plupart du IXe siècle, donc de l'époque qui nous intéresse, ne fait pas argu-

ment mais il pourrait en aller différemment pour deux autres séries de remarques. Le Phnoṃ Kulên (mont Mahendra) est, comme on sait, un plateau rocheux de profil concave ; il s'ensuit que les points élevés se trouvent sur le pourtour et que le centre forme une sorte de cuvette. Or il y a trace de travaux d'aménagement hydraulique qui ont consisté à construire des barrages en angle, sur le plateau et le long des pentes intérieures pour délimiter des réservoirs où s'accumuleraient les eaux de pluie et de ruissellement. Le plus important de ces réservoirs est à l'est du Pràsàt Năk Tà, un autre est au nord du Pràsàt Ó Paŏṅ. D'autres, moins discernables et moins vastes sont épars dans la forêt. On peut donc se demander si le Phnoṃ Kulên n'a pas eu une population urbaine assez importante, nécessitant l'établissement de ces réservoirs.

Le second détail auquel il faudrait s'arrêter résulte de PN̄ (stances A IX et A X) précisant que les petits-enfants du *rājapurohita* Madhusūdana, ayant suivi Jayavarman II sur le Phnoṃ Kulên, obtinrent la ville (*pura*) de Caṃpriḥ et celle de X. Ces attributions de biens fonciers pourraient correspondre à l'établissement d'un centre administratif sur le Phnoṃ Kulên.

Il faut surtout considérer, cependant, le mont Mahendra comme un centre religieux. L'histoire religieuse du Cambodge préangkorien connaît divers hauts lieux où se trouvaient des temples çivaïtes éminents : Wăt Phʻu, Phnoṃ Bàyàṅ, Phnoṃ Bà Thê, etc. Il existe aussi une capitale, Aṅkor Bórĕi, établie en plaine à un confluent, dont les sanctuaires çivaïtes se trouvaient sur une éminence, celle du Phnoṃ Dà, située à 3 kilomètres au nord.

Or, le mont Mahendra existait déjà comme lieu de culte avant le temps de Jayavarman II, ainsi qu'en témoigne la grotte proche du Pràsàt Ó Tŏp Moharuʻsĕi avec ses deux images féminines préangkoriennes en relief et le Pràsàt Ćrĕi. Il a donc pu se trouver choisi par Jayavarman II pour y faire les cérémonies et les fondations relatives à son sacre comme *cakravartin*. Il faut d'ailleurs ajouter que ces fondations concernent limitativement des *liṅga* et des Viṣṇu ; on n'y trouve ni images féminines, ni tout autre représentation de personnages du panthéon brahmanique.

Il semble donc que Jayavarman II ait fait sur le mont Mahendra, et conformément aux données de SKT, un séjour motivé surtout par des raisons religieuses, par son sacre comme *cakravartin*. Ce séjour a pu être assez long. D'après les données de LV, qui, quoique incomplètes, sont utilisables ici, c'est alors qu'est entré à son service un personnage dont nous ignorons le nom, parent (neveu?) de Punnāgavarman, et sans doute petit-fils de Rudravarman et de Narendralakṣmī. Il reçut alors de Jayavarman II des terres non énumérées. Quant à ce Rudravarman, s'il est bien un des « rois » du VIIIᵉ siècle connus par ailleurs, il était aussi le beau-père du « roi » Pṛthivīndravarman, dont une sœur ou une cousine fut Dharaṇīndradevī, femme de Jayavarman II et mère de Jayavardhana-Jayavarman III. C'est au moment de son sacre sur le mont Mahendra que Jayavarman II aurait contracté alliance avec une autre famille « royale » du Cambodge.

Après cela, Jayavarman II retourne à Hariharālaya où il finit ses jours. Son *purohita* Śivakaivalya I, qui avait eu un rôle important au cours des cérémonies célébrées sur le mont Mahendra, y meurt avant lui. Sur cette dernière phase historique, nous ne savons à peu près rien. Elle semble avoir été marquée une fois encore par des opérations militaires, si les stances A XVII-A XX de PN̄ concernent le règne de Jayavarman II et non celui de Jayavarman III. On y trouve la mention de princes difficiles à dompter et d'une expédition victorieuse conduite sur une montagne, apparemment le Phnoṃ Kulên, à l'occasion de laquelle le village de Saṅgrāma fut attribué à deux partisans.

Les territoires de Jayavarman II. — La reconstitution des circonstances politiques auxquelles fut mêlé ce roi, et telle qu'on vient de la tenter, comporte sans doute une assez grande part d'hypothèse. Cette part se réduit beaucoup quand on essaie, documents en main, de délimiter l'étendue de son territoire. Nous disposons à cette fin de SKT qui indique les déplacements successifs de Jayavarman II. Les autres inscriptions complètent ces données en y ajoutant des détails topographiques voire même chronologiques.

La limite extrême de ce territoire, vers l'est, est Indrapura soit, selon les vues de G. Cœdès, la région de Thbóṅ Khmŭm, sur la rive gauche du Mékong, dans la province de Kompong Cham. A l'ouest, la limite est le Pūrvadiśa, au voisinage immédiat de l'actuel Aṅkor, avec une extension dans Malyāṅ, région qui répond à peu près à la moitié sud de la province de Battambang. Entre ces deux limites, prennent place la capitale de Hariharālaya (Rolûos), la ville religieuse du mont Mahendra (Phnoṃ Kulên) et la capitale temporaire d'Amarendrapura qui n'est pas encore localisée mais se trouvait dans la partie nord du Cambodge. Ces données permettent de définir une zone comprenant les actuelles provinces de Kompong Cham, Kompong Thom, Siemréap et pour une part celle de Battambang. C'est principalement la région nord des Lacs. A l'est, cependant, elle dépasse la limite du Moyen-Mékong, juste avant le confluent de Phnom Penh. Au nord, peut-être s'étendait-elle jusqu'aux Dangrêks. Faute d'avoir encore localisé Amarendrapura, on n'en est pas assuré, mais SKT nous indique que, sous Jayavarman III, le nommé Rudrācārya se fit religieux et fonda le sanctuaire de Bhadragiri sur un mont qu'il obtint du roi, celui de Thko, dans la province du Pied-des-Monts (Jeṅ Vnaṃ), soit le pied des Dangrêks. Si l'on identifie, ce qui est raisonnable, ce Thko avec les Phnoṃ Daṅkò actuels, on a un témoignage que, dans son secteur nord-ouest tout au moins, le territoire gouverné par Jayavarman III atteignait les Dangrêks. Et comme il est douteux que ce roi ait agrandi le domaine hérité de son père, on peut croire que Jayavarman II contrôlait aussi ce secteur.

Les attributions de terres faites par ce dernier roi et dont l'épigraphie a conservé le souvenir se situent dans les mêmes régions : province du Pūrvadiśa (SKT, STH, TK 275, sans doute TK 278), province de Malyāṅ (PL), voisinage de Hariharālaya (TR), voisinage d'Amarendrapura (SKT, STH), province d'Amoghapura (SKT), voisinage du mont Mahendra (PÑ, et peut-être LV qui mentionne seulement des dons de terres).

Ces indications semblent montrer que les seules régions où Jayavarman II ait exercé des prérogatives «royales», dont une des plus importantes est la disposition du sol, sont celles mêmes où ses divers déplacements se trouvent enregistrés. Les autres souverains du Cambodge ont eu généralement une résidence fixe mais disposaient cependant des biens fonciers dans toute l'étendue de leur royaume, ou encore y sanctionnaient les transactions privées. C'est même, pourrait-on dire, ce qui délimitait l'étendue territoriale de leur pouvoir, de leur «ressort». Cette constatation n'est pas indifférente, et nous allons être conduit à la reprendre plus bas.

Comparaisons avec les données archéologiques. — L'art de Jayavarman II a été connu, comme on sait, grâce aux travaux de Ph. Stern, aux recherches conduites par lui sur le Phnoṃ Kulên, à Rolûos et dans le voisinage du Bàrày occidental[1]. Ces recherches lui ont permis de caractériser et de dénombrer un certain

---

[1] Ph. Stern. *BEFEO*, XXXVIII, 111 et suiv.

nombre de monuments qui se situent entre l'époque préangkorienne et le style de Práḥ Kô, correspondant à Indravarman Ier (877-889). D'après leur ordre d'ancienneté relative, il les a placés en correspondance avec les deux séjours de Jayavarman II à Hariharālaya, coupés par le séjour sur le mont Mahendra.

On peut sans doute se demander si un tel classement ne risque pas d'être trop rigoureux et de donner l'impression que Jayavarman II était un roi nomade suivi d'une cour errante, que l'activité des villes où il a séjourné dépendait principalement de sa présence. Il est vrai que l'inscription de SKT produit le même effet si l'on omet de l'interpréter. C'est en réalité un document qui tend à énumérer les épisodes de la carrière politique de Jayavarman II parce qu'ils ont fait prospérer la fortune d'un brahmane devenu chapelain royal. L'inscription ne comporte donc pas de repères chronologiques mais uniquement une énumération de faits relatifs à la personne du roi, avec références territoriales à l'appui. Nous connaissons sous l'angle de la biographie personnelle la plus stricte, les déplacements effectués par Jayavarman II, mais non leur durée, ni les vicissitudes politiques ou militaires qui les ont suscités, ni même les rivaux qui ont pu participer à de tels événements. L'impression que donne ce texte ne doit donc pas être acceptée sans contrôle.

Du côté archéologique, il semble préférable aussi de supposer qu'un style artistique prolongeant les traditions préangkoriennes locales s'est développé dans la région d'Aṅkor pendant la première moitié du IXe siècle, favorisé sans doute par l'« hégémonie » intermittente de Jayavarman II, mais ne dépendant pas uniquement de lui. Un ajustement trop rigoureux de la stylistique aux déplacements successifs de ce roi soulèverait d'ailleurs de lui-même certaines objections. L'itinéraire royal, comme on l'a vu, a été le suivant : Indrapura-Pūrvadiśa - Hariharālaya-Amarendrapura - Mahendraparvata-Hariharālaya à nouveau. Même si l'on réserve la question d'Indrapura, le schéma de l'évolution artistique esquissé par Ph. Stern omet le Pūrvadiśa et Amarendrapura, omission qui se justifie d'ailleurs fort bien puisque aucun monument n'est connu qui puisse correspondre au séjour de Jayavarman II sur ces deux sites (Amarendrapura n'est d'ailleurs pas encore localisé). Mais en supposant une évolution de la statuaire et de l'art décoratif coïncidant de près avec les déplacements du roi, on devrait constater deux hiatus dans cette évolution, ceux correspondant aux deux séjours qui n'ont encore livré pour des raisons différentes, aucun monument de ce temps. Comme ces hiatus n'apparaissent pas, il faut croire qu'avec sans doute des périodes de moindre activité, la production de l'art khmèr s'est poursuivie de façon ininterrompue dans Rolûos et la ville du Bàrày. Il en a été vraisemblablement ainsi même pendant le séjour de Jayavarman II sur le Phnoṃ Kulên. Ph. Stern cite en effet plusieurs monuments de la plaine qui présentent des signes de contigüité et de postériorité par rapport à ceux du Kulên : Kŭk Dóṅ et Tràpăṅ Phoṅ S. 1 à Rolûos, et Kôk Pô B au Bàrày.

On doit ajouter aussi que l'ensemble des fondations faites tant à Rolûos qu'au Bàrày, attribuables au temps de Jayavarman II ou de Jayavarman, III soit à une période comprise entre 802 et 877, est modeste. Il s'est agi de temples construits sans doute lentement, avec des remaniements et des additions successifs. Les linteaux ou les colonnettes d'un même sanctuaire sont d'ailleurs parfois de style différent sans que l'explication par des « réemplois » paraisse toujours évidente[1].

Les fondations religieuses faites sur le Phnoṃ Kulên posent un tout autre problème. Elles sont remarquables par leur nombre (on y compte vingt-cinq temples depuis les recherches faites par Ph. Stern) et par leur diversité[2]. Il ne s'ensuit

[1] Cf. Ph. Stern, *op. cit.*, 182 et suiv.
[2] *Id.*, *BEFEO*, XXXVIII, 111 et suiv.

d'ailleurs pas qu'elles s'échelonnent sur une longue période et, au contraire même, l'étude des colonnettes montre, le Pràsàt Crĕi mis à part, un style remarquablement homogène. On a vu plus haut les raisons pour lesquelles le Kulên (mont de Mahendra) doit être considéré surtout comme une ville religieuse. Je crois bien que tous les sanctuaires attribuables au temps de Jayavarman II qui s'y trouvent, y ont été édifiés à l'occasion de son sacre comme *cakravartin*. Il a fait construire alors son Meru, représenté par les terrasses ruineuses du Rôṅ Čĕn, et les temples ont été répartis alentour.

On peut reprendre ici une idée déjà formulée par Ph. Stern, mais que les orientations variables des monuments avaient fait écarter. Ces monuments semblent avoir été construits sous forme d'annexes au Rôṅ Čĕn. Il est sans importance en fait qu'ils aient été orientés indépendamment. D'une façon désordonnée, ils répondent sans doute aux tours que l'on trouve plus tard réparties autour de Bàkoṅ, Meru d'Indravarman Ier, ou du Bàkhèṅ, Meru de Yaśovarman Ier. Dans ces deux derniers cas, nous avons toutefois un ensemble concerté, une répartition raisonnée d'édifices homogènes, ce qui n'était pas encore le cas au Kulên.

Quant aux auteurs de ces temples, on peut présumer de leur identité par des comparaisons avec le cas de Bàkoṅ où l'on trouve, parmi les fondateurs des tours annexes, le roi lui-même, ses fils, les femmes du gynécée [1]. On peut donc supposer que les monuments du Kulên émanent de Jayavarman II et de son entourage, de ces familles dont, en plusieurs cas, la composition et l'origine nous sont connues. Les motifs indo-javanais et chams, manifestes sur plusieurs monuments, s'expliquent sans doute par l'origine de certaines d'entre elles. D'autres motifs, proprement khmèrs et parfois même déjà anciens, représentent peut-être des traditions artistiques conservées dans d'autres parties du Cambodge. Un monument presque entièrement cham, comme le Pràsàt Daṃrĕi Kràp, pose sur le plan artistique le problème des relations de Jayavarman II avec la dynastie chame du Pāṇḍuraṅga, qui a régné dans le Sud-Annam [2]. La diversité des tendances qui se manifestent dans cet art du Kulên, tendances dont certaines ne subsisteront pas, suppose la présence de maîtres d'œuvres ayant subi des formations différentes et laisse deviner le groupement d'individus hétérogène qui devait constituer alors l'entourage de Jayavarman II. Elle laisse aussi supposer que vers le début du IXe siècle, conséquence du morcellement territorial, l'art khmèr n'avait plus une forte homogénéité. Nous savons d'ailleurs que les partisans de Jayavarman II sont venus d'un peu partout : Dviradapura (LV), Aninditapura (TR), Śreṣṭhapura (KP), Vyādhapura (PL), Indrapura (SKT), etc.

Il semble en tout cas évident que l'événement marquant du règne, sur le plan religieux, a été l'ensemble des cérémonies du mont Mahendra, célébrées à l'occasion du couronnement de Jayavarman II comme monarque universel. Sur ce point au moins, la tradition postérieure est d'accord avec les faits que l'archéologie permet de rétablir. On comprend d'autant moins que le second séjour de ce roi à Hariharālaya et la totalité du règne de son successeur soient à nouveau des périodes presque stagnantes, d'un faible intérêt artistique, si l'on n'admet pas qu'en une phase quelconque de son développement, l'entreprise ait échoué. C'est une interprétation à laquelle il faudra revenir plus loin.

Nous pourrions par ailleurs avoir des repères plus sûrs concernant l'évolution de l'art dans la première moitié du IXe siècle si certaines stèles de fondation étaient

(1) G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 31 et suiv. (stèle de Bàkoṅ).

(2) On sait que le Pràsàt Daṃrĕi Kràp se rattache au style cham de Hoà-lai, dont presque tous les spécimens sont situés dans le Sud-Annam. Il est un peu antérieur au temple de Hoà-lai lui-même.

encore en place. Nous savons par exemple qu'une fondation eut lieu à Garyāk en 816 (PL) et une autre à Sthalī (STH) en 822. Il est raisonnable aussi de penser que les autres attributions de terres relevées plus haut, ont fait l'objet en leur temps de fondations religieuses. Le malheur est qu'actuellement la plupart ne sont pas localisées sur le terrain. De ce côté cependant, l'avenir réserve des ressources.

Cette analyse des données archéologiques nous achemine vers deux conclusions. La première est que, hors le Kulên, l'art de la région d'Aṅkor montre, pendant le IXe siècle et jusqu'au temps d'Indravarman exclus, une vitalité assez faible mais cependant continue. L'art du Kulên contraste avec cette apparence en montrant un assez grand nombre de monuments, homogènes par certains détails, très différents par d'autres, mais qui semblent correspondre à une brève période de temps. On n'a d'ailleurs pas encore décelé sur ces monuments de retouches, d'agrandissements ni de disparités impliquant deux styles successifs (le Pràsàt Črĕi mis à part).

La seconde conclusion est que cet art du IXe siècle, dans toutes ses manifestations connues, paraît limité à une aire étroite, intéressant trois groupes archéologiques de la région d'Aṅkor auxquels il faut ajouter le sanctuaire principal du Groupe C de Saṃbór Prei Kŭk[1]. Son extension reste donc en deçà des limites mêmes que l'épigraphie permet d'attribuer au territoire gouverné par Jayavarman II. Il peut apparaître comme un style local, particulier au nord des Lacs et qui a reçu, à l'occasion des cérémonies célébrées sur le mont Mahendra, de gros apports d'éléments extérieurs.

Jayavarman III. — Ce roi n'est guère qu'une ombre à la suite de son père, et un paragraphe suffira pour récapituler les indications qui le concernent. Il est, comme on sait, fils de Dharaṇīndradevī qui était elle-même sœur du «roi» Pṛthivīndravarman. Sa capitale était Hariharālaya. Les attributions de terres faites par ce personnage se situent dans les régions mêmes où l'autorité de son père a été attestée, ville du Bàrày (KP), province de Malyāṅ (PL), et aussi province de Jeṅ Vnaṃ (SKT). Sa présence au pied des Dangrêks est attestée également par PL (st. XXIX).

Il n'est pas possible de distinguer entre les monuments de Jayavarman II postérieurs au séjour sur le Kulên et ceux de Jayavarman III, mais le tout est assez peu important : sanctuaire A et B (ce dernier datant de 857) de Kôk Pô, sanctuaire S1 de Trapāṅ Phoṅ, une partie du sanctuaire central de Svày Prāhm, une partie du Pràsàt Ólok, Kandàl Dŏm Sud, Pràsàt Kaèk, Kŭk Truṅ[2]. On remarquera que cet ensemble se situe seulement à Rolûos (Hariharālaya) où Jayavarman III avait sa capitale, et dans la ville du Bàrày, soit sur une aire étroite. Nous aurons un autre spécimen du style de ce temps si l'on retrouve la fondation faite par Rudrācārya sur le Bhadragiri (SKT). Ces quelques monuments, en tout cas, correspondent d'abord à une période indéterminée, sans doute courte, du règne de Jayavarman II et ensuite aux vingt-sept ans (850-877) du règne de Jayavarman III. Il n'est pas excessif de penser que ces deux souverains n'avaient désormais qu'une position médiocre.

*
* *

La royauté angkorienne de 802 à 877.

En récapitulant les données auxquelles nous sommes ainsi parvenu concernant Jayavarman II et Jayavarman III, dont les règnes couvrent la période 802-877, il semble que l'on aboutisse à un certain nombre de présomptions solidaires.

[1] Ph. Stern, *op. cit.*, 186-189.
[2] Ph. Stern, *op. cit.*, 186-189.

SKT mentionne d'abord l'influence exercée par Javā sur le Cambodge et le fait que Jayavarman II lui-même vint de Javā. A l'appui de ce témoignage, on remarquera en archéologie la combinaison indo-javanaise, sur les linteaux du Phnoṃ Kulên, de la tête de *kāla* vue de face avec les *makara* tournés vers l'extérieur. L'épigraphie pour sa part, nous montre l'emploi du mot vieux-javanais ou vieux-malais *hyañ*, dans une acception à vrai dire assez particulière, concernant des femmes de l'entourage ou de la descendance de Jayavarman II.

L'archéologie du Kulên témoigne en outre d'une influence chame, caractérisée par des motifs qui se retrouvent plus spécialement dans le sud du Champa au IXe s., mais l'histoire et la philologie n'apportent rien à l'appui de ce rapprochement.

Sur Indrapura, première résidence de Jayavarman II et point de départ de ses entreprises, nous ne pouvons encore rien avancer puisque, si l'on identifie cette ville avec le site de Bantāy Prei Nokor ou quelque autre site de Thbóṅ Khmüṃ, nous constatons qu'aucune fouille n'y a été encore pratiquée.

Au cours des épisodes suivants nous remarquons que les partisans de Jayavarman II ont été recrutés un peu partout au Cambodge, mais que le roi lui-même a limité ses déplacements et apparemment ses efforts aux parties nord et ouest du secteur des Lacs. En réservant la lacune que constitue pour nous la non-localisation d'Amarendrapura, ces efforts paraissent graviter autour de la ville de Hariharālaya (Lolei) qui, avec celle du Bàràỳ, occupait alors la région avoisinant Aṅkor. Toutes deux, pour des raisons archéologiques, semblent avoir été fondées vers le milieu du VIIe siècle et présentent ensuite les traces d'une occupation ininterrompue. La ville du Bàràỳ a peut-être eu en ce temps une particulière importance. Celle de Rolûos (Hariharālaya) est sans doute devenue au VIIIe siècle une des capitales du Tchen-la morcelé, ce qui expliquerait l'intérêt que Jayavarman II lui a porté.

Les attributions de terres faites par le roi et, semble-t-il, sa zone d'action tout entière sont limitées également aux parties nord et ouest du secteur des Lacs. Si l'on s'appuyait sur ces attributions, les séjours les plus importants de Jayavarman II se situeraient dans le Pūrvadiśa et à Amarendrapura, accessoirement sur le mont Mahendra. En se basant au contraire sur l'étendue des vestiges archéologiques, c'est évidemment le séjour sur le mont Mahendra qui serait le plus important. Il n'est pas assuré que ce séjour ait duré très longtemps, mais il est marqué par la construction de nombreux monuments, émanant sans doute du roi lui-même et de ses partisans. Ces monuments, d'une originalité indéniable dans leur décoration, supposent des constructeurs ayant reçu une formation ou des directives très diverses. Pendant que cette poussée artistique se produisait, l'art khmèr de Rolûos et du Bàràỳ a poursuivi jusqu'à la fin du règne de Jayavarman III son évolution dans un petit nombre de monuments et a adopté une partie des innovations apparues sur le Kulên.

Il nous faut bien constater, au terme de toutes les recherches de détail précédentes, que les faits historiques, religieux et artistiques associés aux noms de Jayavarman II et III, donc compris entre les dates de 802 et de 877, sont localisés sur une aire limitée aux provinces actuelles de Kompong Cham, Kompong Thom, Siemréap et Battambang, soit, comme on a vu, les parties nord et ouest de la région des Lacs. Nous n'avons pas actuellement de témoignage que ces rois aient procédé ailleurs à des attributions de terres qui constituent par nature une prérogative royale, ni qu'ils aient fait ailleurs des fondations religieuses. Si leur royaume restait confiné à ces étroites limites, il est logique de penser que d'autres «royaumes» se partageaient le reste du Cambodge, autrement dit que la situation connue au VIIIe siècle s'était prolongée pendant la plus grande partie du IXe. Les généalogies conservées par Indravarman Ier et Yaśovarman Ier confirment cette hypothèse en nous fournissant les noms de ces «rois» concurrents : ce sont Pṛthivīndravarman

et Mahīpativarman, auxquels il faut ajouter l'époux de la reine Jyeṣṭhāryā qui a fait une fondation à Śambhupura en 803, et un souverain de la dynastie de Bhavapura, dont l'existence semble attestée par la généalogie de Rājendravarman II[1].

On pourrait cependant objecter que ces «rois» n'ont généralement pas laissé d'inscriptions. A cet égard, les établissements khmèrs du plateau de K'orat nous réserveront peut-être de l'inattendu dans l'avenir, comme l'a fait l'inscription trouvée à Ayuthia qui mentionne en 937 une dynastie dissidente [2]. Mais même si l'épigraphie restait aussi pauvre qu'elle l'est actuellement, ce serait un point encore que Jayavarman II et Jayavarman III auraient de commun avec la plupart des autres «rois» du VIIIe et du IXe siècle. Il est remarquable en effet que ni Jayavarman II ni son fils n'ont laissé d'inscriptions : comme Mahīpativarman, Pṛthivīndravarman ou tel autre, ils sont connus seulement par la tradition postérieure et les «généalogies» de la fin du IXe siècle les appellent tous indistinctement *rājan, nṛpati, nṛpa.*

Ces premières remarques tendent à définir ce qu'a été en leur propre temps, la situation de Jayavarman II et de Jayavarman III. Cette ambiance d'assez nette médiocrité est interrompue cependant par la magnifique floraison artistique du Kulên, au moment où Jayavarman II se fait sacrer *cakravartin,* mais les vestiges archéologiques immédiatement postérieurs montrent, par leur rareté, que l'opération, pour des raisons qui nous échappent, n'a pas réussi.

Il est manifeste aussi que le règne suivant, celui de Jayavarman III, qui a duré vingt-sept ans, a toutes les apparences d'un pauvre règne. Jayavarman III avait-il le sentiment d'être un *cakravartin,* un «monarque universel»?

Une particularité de détail, jusqu'ici inexpliquée, peut trouver dans cette voie sa justification. On sait que la pratique des noms posthumes, dans le protocole royal, apparaît à l'époque préangkorienne, au moins pour les rois Bhavarman II-Śivaloka, Jayavarman Ier-Śivapura et sans doute Puṣkara-Indraloka. De là, elle est passée au Champa, introduite par la dynastie de Pāṇḍuraṅga[3]. Les dynasties du Cambodge angkorien l'ont adoptée aussi, pendant cinq siècles, sinon davantage[4]. Or, le seul roi au cours de cette période à faire exception est le fondateur de la royauté angkorienne Jayavarman II. Dans des inscriptions telles que la partie khmère de SKT, où les rois défunts sont cités sous leur nom posthume (Viṣṇuloka, Śivaloka, Nirvāṇapada, etc.), Jayavarman II est appelé Parameśvara, nom qui apparaît à Práḥ Kô et qui ne se rattache à aucune titulature connue.

Le titre posthume était probablement conféré au cours des cérémonies funéraires, c'est-à-dire qu'en l'espèce le soin de l'attribuer aurait incombé à Jayavarman III. Or, il ne paraît pas s'en être soucié et, selon toute vraisemblance, Jayavarman II n'a pas eu à sa mort de titre posthume, non plus que les divers roitelets qui, après Indraloka, s'étaient partagés le Cambodge. Les choses changeront avec Indravarman Ier.

L'analyse des faits connus aboutit donc à des conclusions, sinon négatives, tout au moins restrictives. Elle montre que le territoire de Jayavarman II n'était pas grand, que rien ne le distinguait sans doute des autres fiefs entre lesquels le Cambodge

---

(1) Cf. P. Dupont, *BEFEO,* XLIII, 17 et suiv.

(2) G. Cœdès, *JTRS,* XXXV, 73 et suiv.

(3) La correspondance entre Puṣkara ou Puṣkarākṣa et Indraloka n'est pas assurée. Cf. P. Dupont, *BEFEO,* XLIII, 17 et suiv. et *BSEI,* XXIV, 1er trim., 9, n. 1.

(4) Le roi sous le règne duquel commence la *Chronique cambodgienne* (G. Cœdès, *BEFEO,* XVIII, IX, 15 et suiv.) en 1346, y est nommé Nippānbat (Nibbānapada), ce qui a toute l'apparence d'un nom posthume (cf. G. Cœdès, *Royaumes hindouisés,* 380).

était alors divisé et que la tentative faite par ce roi pour devenir *cakravartin* ou, comme dit SKT, « unique souverain du Cambodge » a apparemment échoué. On ne peut nier, cependant, d'un autre côté, que la tradition postérieure lui attache une grande importance et que les descendants de ses anciens partisans se réfèrent à lui comme à un souverain authentique. Ceci nous conduit à étudier l'avènement de son second successeur, Indravarman Ier, et du fils de celui-ci.

*
* *

Indravarman Ier et Yaśovarman Ier. — Presque tout ce qui caractérise ces nouveaux rois fait contraste avec le cas de leurs deux prédécesseurs. A plusieurs reprises, ce contraste frappe même immédiatement. Indravarman Ier, par exemple, a laissé des témoignages épigraphiques dont certains sont même très importants, comme les inscriptions de Práḥ Kô (879) et de Bàkoṅ (881). D'autres inscriptions se réfé-rant à son règne montrent de plus l'étendue du territoire qu'il contrôlait, depuis la région d'Ubon, dans l'actuel Siam oriental, jusqu'à la région de Ta Kèo, dans le sud du Cambodge. Il est vrai que ces textes, ajoutés à ceux d'Aṅkor, indiquent seulement une zone verticale assez étroite, mais nous connaissons d'autres inscrip-tions mentionnant le même souverain qui permettront de délimiter en largeur ce territoire : même si celui-ci n'a pas atteint le Moyen-Mékong ni la Cochinchine, il était sans conteste très étendu.

Une autre particularité qu'on ne peut méconnaître est que ce roi a réalisé en douze ans seulement toutes ses fondations religieuses et laïques : creusement du réservoir de Lolei (*Indrataṭāka*), construction des six tours de Práḥ Kô, édification du temple-montagne de Bàkoṅ et de ses annexes. A ces entreprises s'ajoutent sans doute des travaux urbains et des constructions de voies.

Ce contraste entre les entreprises réalisées en douze ans par Indravarman Ier et celles qu'en soixante-quinze ans ses deux prédécesseurs avaient menées à bien est une évidence qui demande explication. L'hypothèse que certains travaux aient été achevés par son fils et successeur Yaśovarman Ier (889-900) n'est pas à retenir[2], car celui-ci s'est consacré à des œuvres bien plus considérables encore : fondation des quatre tours de Lolei, creusement du réservoir Yaśodharataṭāka, fondation de la nouvelle capitale Yaśodharapura, du temple-montagne du Phnoṃ Bàkhèṅ et de ses annexes, construction voisine de temples çivaïte (Prei Pràsàt), vishnouïte (Pràsàt Kòṃnăp) et bouddhique (stèle de Tép Pranàṃ), travaux hors d'Aṅkor à Práḥ Vihār et à Phnoṃ Sandăk. A ces entreprises s'ajoutent les terras-sements gigantesques nécessités par l'enceinte de Yaśodharapura qui comprenait deux levées de terre et un fossé, les constructions de routes en remblai dont l'une joint l'Indrataṭāka à Yaśodharapura, la construction d'une centaine d'*āśrama* munis chacun d'une inscription et épars à travers le royaume. On peut même douter que Yaśovarman ait pu, en onze ans de règne, réaliser un tel programme, et son fils Harṣavarman Ier (900-*circa* 922) qui a laissé lui-même peu de témoignages historiques ou religieux[3], a dû surtout s'employer à poursuivre les entreprises

---

[1] Cf. G. Cœdès, *Histoire des États hindouisés...*, 187 et suiv.

[2] Peut-être cependant les offrandes faites à Práḥ Kô par Yaśovarman Ier en 893 correspondent-elles à un achèvement des travaux (cf. la face B de la stèle de Praḥ Kô; G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 28 et suiv.).

[3] Le plus important est le temple de Bàksĕi Cāṃkrŏṅ.

paternelles; elles suffisaient à utiliser pendant longtemps, si l'on y ajoute les fondations privées, les services de tous les architectes, sculpteurs, lapicides et artisans disponibles. Certains travaux, comme la gravure des inscriptions correspondant aux cent *āśrama*, qui comprenaient chacune soixante-six lignes ne furent sans doute jamais achevés; on n'a d'ailleurs encore retrouvé que douze de ces inscriptions[1]. Nous savons de plus que lorsque la capitale fut abandonnée, probablement entre 925 et 928[2], les travaux au Phnoṃ Bàkhèṅ et aux entrées extérieures de la ville n'étaient pas terminés[3].

Si d'ailleurs Yaśovarman Ier a entrepris des œuvres bien plus importantes que son père Indravarman quoique ayant régné une année de moins, il disposait aussi d'un territoire vraisemblablement plus grand. Les inscriptions permettent d'en connaître les points extrêmes : au nord, Huei Thamo, dans la province de Basak (Sud-Laos); au sud-ouest, Phaniet, près Chantaboun (région-frontière du Siam); au sud-est, Kŭhā Práḥ, près Hà-tiên (région-frontière de Cochinchine).

Cette constatation en implique une autre, c'est que l'entreprise de telles œuvres nécessitait des moyens matériels très importants, en main-d'œuvre et en fournitures diverses. Elle vaut pour Yaśovarman comme pour son père Indravarman et suppose la possession d'un territoire étendu, unifié, celui-là même qu'impliquent les inscriptions. Aucune présomption comparable n'apparaît pour Jayavarman II et III, dont les monuments étaient rares, les inscriptions inexistantes.

Les données émanant des inscriptions digraphiques de Yaśovarman confirment d'ailleurs la présence, à partir d'Indravarman, d'une situation nouvelle. Indravarman s'y trouve avoir succédé à plusieurs rois, c'est-à-dire sans doute avoir contrôlé les territoires de plusieurs souverains précédents : le territoire qu'il tenait de ses parents, Pṛthivīndravarman et Pṛthivīndradevī, celui qu'il tenait de Jayavarman III, peut-être enfin celui qu'il tenait des parents de sa femme, Mahīpativarman et Rajendradevī. Nous savons que Jayavarman III occupait le nord et l'ouest des Lacs depuis le Moyen-Mékong jusqu'aux Dangrêks. Des autres rois, nous ignorons où se trouvaient les états, mais, par voie d'élimination et quand le territoire d'Indravarman sera mieux délimité dans son étendue, nous parviendrons sans doute à déterminer où ont pu régner Mahīpativarman et Pṛthivīndravarman. Dès maintenant, on ne peut s'empêcher de penser à deux blocs territoriaux, celui formé par les provinces de Prei Veng et de Ta Kèo d'une part, celui axé sur le Moyen-Mékong depuis Kratié ou Stung Treng jusqu'à la Sémon d'autre part.

Il est donc légitime de supposer, au terme de ces remarques, que le roi ayant effectivement regroupé les territoires du Cambodge est Indravarman Ier. La tentative précédente, faite par Jayavarman II au moment de son sacre comme *cakravartin* sur le Phnoṃ Kulên ayant effectivement échoué, c'est plus tard, vers la fin du IXe siècle, que la tentative fut reprise et menée en grande partie à bien par Indravarman.

Il est d'ailleurs remarquable que les textes sanskrits les plus importants dus à Indravarman, ceux de Práḥ Kô et de Bàkoṅ, ne mentionnent pas Jayavarman II. Tous deux indiquent à la stance IV la filiation d'Indravarman, c'est-à-dire sans

(1) Cf. G. Cœdès, *BEFEO*, XXXII, 81 et suiv.

(2) Cf. G. Cœdès, *Royaumes hindouisés*, 195.

(3) Les tours d'angle de la plate-forme supérieure du Phnoṃ Bàkhèṅ sont inachevées, bon nombre des sanctuaires annexes manquent. V. Goloubew a décrit (*BEFEO*, XXXIII, 327-328) des édifices qui semblent avoir avoisiné l'entrée Est ou le débarcadère Est de la ville, en bordure de la rivière de Siemréap, et dont il n'existe que les moulurations de base; ils contenaient une statue inachevée du style du Bàkhèṅ (*op. cit.*, pl. IV).

doute non seulement ses ascendants naturels mais les princes dont il a légitimement hérité : «La reine, née d'une famille où se sont succédé les rois, qui, étant fille de Śrī Rudravarman et fille de la fille du roi Śrī Nṛpatīndravarman, devint l'épouse du roi Śrī Pṛthivīndravarman, né d'une famille de *kṣatriya,* eut pour fils le roi vénéré par les rois, Śrī Indravarman»[1]. Pour le reste, on ne peut guère rapprocher de la personne de Jayavarman II que l'allusion faite dans la stance vi au mont Mahendra et à la *devarājya.* Par les courts textes en vieux khmèr placés à l'entrée des tours, nous savons de plus que l'effigie de ce roi se trouvait dans le sanctuaire central de la première rangée, sous le nom posthume de Parameśvara, et celle de son épouse dans le sanctuaire central de la seconde rangée, sous le nom de Dharaṇīndradevī. Nous savons aussi que l'ensemble des sanctuaires de Práh Kô portait le nom de Parameśvara.

Sous Yaśovarman Ier, les inscriptions digraphiques intègrent Jayavarman II à la parenté collatérale d'Indravarman Ier mais dans des termes assez imprécis dont G. Cœdès a suspecté le bien-fondé. Le roi Pṛthivīndravarman, père d'Indravarman Ier, y est mentionné d'une manière qui peut en faire le frère ou le cousin de Dharaṇīndradevī. Plus tard, les généalogistes de Rājendravarman II opteront d'ailleurs pour le frère, en déclarant Pṛthivīndravarman oncle de Jayavarman III. L'intention de Yaśovarman d'intégrer Jayavarman II à sa généalogie transparaît aussi du fait que les inscriptions digraphiques mentionnent (st. ii) «le roi qui établit sa résidence au faîte du mont Mahendra»[2] et qu'on trouve dans l'épigraphie contemporaine d'autres mentions en son honneur[3]. Les éloges auxquels il a droit par ailleurs, mise à part la mention du mont Mahendra qui répond à une intention spéciale, sont aussi peu instructifs que ceux concernant les autres rois du viiie et du ixe siècle incorporés à la généalogie de Yaśovarman[4]. Jayavarman III se trouve alors faire partie des mêmes listes dynastiques.

Parmi les inscriptions de Jayavarman IV (928-942) actuellement connues, l'une, celle de Pràsàt Andôṅ, donne des indications dynastiques. Elle commence par citer Kambu «qui a créé tous les rois des Kambuja» (st. viii) et passe ensuite directement à Yaśovarman et à ses descendants [5]. Il est vrai que Jayavarman IV ne pouvait guère insister sur les généalogies, du fait des conditions au moins insolites de son accession au pouvoir. Ce n'est qu'au temps de Rājendravarman II, à Bàksĕi Càṃkrŏṅ, en 947, qu'apparaît une liste à la fois limitative et normalisée des souverains de l'époque angkorienne, où Jayavarman II et Jayavarman III font figure pour leur temps de seuls souverains officiels. Encore Rājendravarman II ne considérait-il pas ces prédécesseurs-là, non plus qu'Indravarman Ier et sa descendance ou Jayavarman IV et la sienne, comme les plus avouables. Il ignore dans son épigraphie, comme on l'a déjà remarqué, tous les roitelets qui prolifèrent au viiie et au ixe siècle, et tant dans l'inscription de Pré Rup que dans celle du Mébon, met l'accent sur son rattachement à la dynastie présumée authentique de Bhavapura, à laquelle le reliait son père, le roi Mahendravarman. Après Rājendravarman II, la liste des souverains officiels du Cambodge sera conforme aux données que Bàksĕi Càṃkrŏṅ nous a conservées, complétées d'âge en âge. Quant à Mahendra-

---

(1) G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge,* I, 24.

(2) Barth-Bergaigne, *ISCC,* n° LIV, st. ii.

(3) Cf. par exemple *ibid.,* n° XLIII (Inscr. du Phnoṃ Sandàk), face B, st. xii.

(4) Barth-Bergaigne, *ISCC,* n° LIV, st. ii à xiii. Seule une indication concernant Jayavarman III «souverain de naissance» *garbheśvara,* pourrait être un indice sur les conditions dans lesquelles le pouvoir lui a été transmis, si des épithètes concordantes apparaissaient ailleurs.

(5) G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge,* I, 61 et suiv.

varman de Bhavapura, il rejoindra dans leur déchéance définitive les rois divers qui ont été contemporains de Jayavarman II et de Jayavarman III.

Lorsqu'on rétablit l'étagement de ces données dynastiques, la façon dont elles ont été conciliées ou mutilées au cours des temps, on constate qu'une longue élaboration nous a livré finalement une liste-standard qui représente un point de vue *a posteriori*. Sa validité officielle se trouve concrétisée au XI[e] siècle par exemple dans l'inscription de Pràsàt Khnà analysée par G. Cœdès [(1)] où une famille de porte-éventails mentionne qu'elle servit «treize rois» depuis Jayavarman [II] jusqu'à Sūryavarman [I[er]]. La liste officielle comporte bien en effet, ainsi que G. Cœdès l'a montré, treize rois dans ces limites, mais l'histoire politique et territoriale du Cambodge est restée en partie étrangère à cette ordonnance apparente, à cette interprétation simplifiée des contestations monarchiques. La liste des treize rois est la résultante d'un certain nombre de circonstances fort diverses dont elle ignore les combinaisons.

Il était nécessaire de montrer que les généalogies angkoriennes peuvent souvent répondre à une finalité concertée. Il faut maintenant énumérer quelques faits de détail qui permettent de percevoir l'action exercée en leur temps par Indravarman et Yaśovarman. Le premier de ces faits est l'attribution à Jayavarman III d'un titre posthume conforme à la titulature régulière. Ce roi fut appelé Viṣṇuloka «le roi parti pour le séjour de Viṣṇu», ce qui indique un retour aux traditions préangkoriennes du Tchen-la unifié. Nous ignorons évidemment tout des cérémonies qui marquaient l'attribution de ce titre posthume mais c'était manifestement le successeur du roi défunt qui y présidait.

Un second fait de détail est d'ordre administratif. Il concerne la répartition du territoire en *sruk*, ou districts, autrement dit sous-préfectures, et en provinces ou *pramān*. Le terme *pramān* paraît inconnu de l'époque préangkorienne. Il est issu d'un mot sanskrit, *pramāṇa*, qui signifie «pouvoir, autorité» et semble utilisé ici avec le sens de «ressort», sans doute ressort administratif et judiciaire. Aucun emploi équivalent ne paraît avoir été décelé dans l'Inde. L'apparition de ce mot suppose en tout cas une administration solide et centralisée : c'est l'image même du Cambodge au cours de la période angkorienne, à la différence sans doute des temps précédents.

Certaines inscriptions en vieux khmèr, dues à Indravarman et gravées tant à Práḥ Kô qu'à Bàkoṅ, comportent des listes nominatives d'esclaves groupés par *sruk*, par district d'origine [(2)]. C'est là semble-t-il, une spécification nouvelle d'un terme primitivement plus vague et qui signifiait proprement «pays» ou «région». Ces *sruk* se trouvent être, sporadiquement alors et plus régulièrement sous Yaśovarman [(3)], réunis en *pramān*. Ce mot est proprement le «ressort» groupant un certain nombre de *sruk*, administrés apparemment par un gouverneur commun.

Il semble qu'ultérieurement une confusion se soit produite entre les mots *pramān* et *viṣaya*. Ce dernier a en sanskrit le sens de «région, pays», et il a été utilisé de façon intermittante en vieux khmèr, pendant la période angkorienne, avec le sens de «province». On connaît même une catégorie de fonctionnaires appelés *khloñ viṣaya* qui étaient peut-être, sans que la chose soit bien assurée, des gouverneurs de province. Il est possible que *viṣaya* soit entré assez tardivement dans la nomenclature administrative régulière et, à partir de cette époque, la différence entre *pramān* et *viṣaya* a dû s'estomper. SKT montre des exemples de cette confusion,

---

(1) G. Cœdès, *BEFEO*, XXXIV, 421.

(2) Cf. *Corpus des Inscriptions du Cambodge*, IV. — Aymonier, *Cambodge*, II, 439 et suiv.

(3) Aymonier, *op. cit.*, II, 450 et suiv. — G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 28 et suiv.

ajoutant même le mot *vijaya* aux deux précédents sans différencier leurs emplois [1]. Mais il est évident que par nature *viṣaya*, avec son acception courante ou avec une acception plus étroite, comportait une notion territoriale tandis que *pramān* au contraire comportait une notion administrative et réglementaire.

Une troisième particularité marque cette période, c'est l'apparition du mot *Kambuja* comme désignation des habitants, au moins des hommes libres du territoire soumis aux souverains khmèrs. Il est difficile de dire d'ailleurs si historiquement Kambuja procède de Kambu ou *vice versa* [2]. Kambuja désignera désormais une entité faisant presque figure de nationalité, tandis que l'époque préangkorienne ne semble avoir rien connu de semblable. Les appellations de Fou-nan et de Tchen-la dont on se sert pour désigner les deux phases de son histoire politique et territoriale sont seulement des conventions, si évidente que soit leur utilité. Ces conventions proviennent d'ailleurs des Chinois qui, eux aussi, avaient besoin de désignations collectives et permanentes pour leurs recueils géographiques, économiques et historiques. Le Tchen-la, pays d'où le Cambodge angkorien est issu, ne paraît pas avoir eu au VIᵉ et au VIIᵉ siècle d'autre appellation que celle de la capitale du souverain en exercice : Śreṣṭhapura au temps de Śreṣṭhavarman, Bhavapura au temps de Bhavavarman Iᵉʳ, Īśānapura au temps d'Īśānavarman Iᵉʳ. Si Citrasena-Mahendravarman n'a pas laissé de capitale, c'est sans doute que la brièveté de son règne (ap. 598-av. 616) ne lui a pas permis d'en construire une; il en fut apparemment de même pour Bhavavarman II, attesté seulement en 639. Et si nous ignorons l'appellation du pays sous Jayavarman Iᵉʳ (av. 657-apr. 681), c'est que nous ignorons aussi celle de sa capitale. A l'appui de la correspondance que l'on propose ainsi, il suffit de mentionner que le pèlerin Hiuan-tsang, voyageant au début du VIIᵉ siècle dans les mers du Sud, appelle le Cambodge I-cho-no-pou-lo (Īśānapura).

Au cours de la sécession du VIIIᵉ siècle, voire plus tard, Bhavapura a subsisté cependant comme la désignation du nord du pays, du Tchen-la de terre. Les autres roitelets qui se partageaient le Cambodge résidaient dans des villes comme Śambhupura qu'ils n'avaient pas toujours fondées mais dont le nom désignait aussi la fraction de territoire sur laquelle ils avaient autorité. On constate d'ailleurs le prolongement de cette tradition à l'époque angkorienne où les provinces, les *pramān*, ont encore comme nom celui de leur chef-lieu, qui remonte souvent aux périodes précédentes. Le royaume préangkorien du Cambodge se présente donc comme portant une appellation collective, généralement homologue pour le roi comme pour la capitale fondée par lui, et coiffant un certain nombre de régions subordonnées. Nous savons d'ailleurs, par l'inscription d'un site proche de Robaṅ Romās qu'il y avait à Indrapura un roi vassal (*sāmantanṛpa*) des souverains successifs Bhavavarman Iᵉʳ, Citrasena-Mahendravarman et Īśānavarman Iᵉʳ [3], et de même par l'inscription de Vằt Čakret qu'il existait parmi les partisans d'Īśānavarman un seigneur (*Īśvara*) de Tāmrapura « qui longtemps a fait l'ornement de ses pieds des trois villes [4] de Cakrāṅkapura, Amoghapura et Bhīmapura » [5]. Nous n'avons pas jusqu'à présent de témoignage d'une tradition pareille pour l'époque du Fou-nan. Vyādhapura « la ville des chasseurs » semble être la seule appellation locale conservée.

A partir d'Indravarman Iᵉʳ au contraire, les noms du roi et de sa capitale ne s'iden-

---

[1] G. Cœdès et P. Dupont, *BEFEO*, XLIII, 104, n. 9.
[2] P. Dupont, *BSEI*, XXIV, 1ᵉʳ trim., 16, n. 3.
[3] G. Cœdès, *BEFEO*, XLIII, 1 et suiv.
[4] Villes et provinces, qui portaient même nom.
[5] Barth-Bergaigne, *ISCC*, nᵒ VI, 38 et suiv.

tifient plus avec celui du pays. Les souverains du Cambodge portent le titre de Kambujeśvara, Kambujeśāna, la capitale est appelée occasionnellement Kambupurī, le pays Kambudeśa ou Kambujadeśa. Si la capitale d'Aṅkor est mentionnée par intermittence durant plusieurs siècles sous le nom de Yaśodharapura, désignation de la première ville fondée par Yaśovarman Iᵉʳ, ce nom n'est pas employé, semble-t-il, pour désigner le royaume. *A fortiori* en est-il de même pour les fondations personnelles dues aux divers autres souverains de l'époque angkorienne.

L'apparition du mot *Kambuja* et des notions qui s'agglomèrent autour de lui contribue donc à caractériser le début de cette époque. La datation de son apparition pose cependant un problème mal résolu. A nous en tenir aux documents épigraphiques du Cambodge, Indravarman inaugure l'emploi de ce mot avec son titre de Kambujeśvara « seigneur des Kambuja ». Nous serions donc conduits à inscrire cette innovation supplémentaire à son actif s'il n'y avait les inscriptions chames de Po Nagar qui commémorent en 813 et 817 des opérations conduites contre les Kambuja par un *senāpati* porteur d'un nom que l'on transcrit dubitativement Pār. Ce personnage était au service d'un roi Harivarman de Champa, exactement de la dynastie de Pāṇḍuraṅga[1]. Il n'y a actuellement aucun moyen d'identifier les Kambuja que les inscriptions de Po Nagar ont en vue. Est-ce l'appellation du groupement gouverné par Jayavarman II[2]? Est-ce au contraire celle d'un groupement appartenant à un ancêtre du roi Indravarman de Cambodge, son père Pṛthivīndravarman par exemple? Le nom même de Kambuja, ou celui de Kambu, reste d'ailleurs à interpréter. On ne peut omettre en tout cas de ramener ces détails à leur mesure historique; ils ne marquent pas une lutte entre Cambodge et Champa, mais, selon toute vraisemblance, une lutte entre un groupement politique du Cambodge, celui des Kambuja, et un prince qui s'intitulait bien seigneur suprême du Champa, mais dont le territoire ne semble pas avoir dépassé les limites du Sud-Annam.

Les particularités que l'on vient d'énumérer montrent dans leur ensemble que le Cambodge, à partir d'Indravarman et de Yaśovarman, présente des caractéristiques différentes de celles propres à la phase précédente, aux trois-quarts de siècle occupés par les règnes de Jayavarman II et Jayavarman III : les fondations royales sont très importantes, réalisées en peu d'années et les inscriptions royales sont éparses sur une étendue qui dépasse les limites actuelles du pays; les titres posthumes du protocole royal sont rétablis; le territoire est divisé en *sruk* ou districts, réunis progressivement en *pramān* ou « ressorts » qui deviennent dans la pratique des provinces. Quant à l'emploi fréquent et nouveau du terme *Kambuja*, considéré comme un ethnique pour désigner au moins la population libre du pays, il marque le IXᵉ siècle et peut remonter à Jayavarman II.

*
* *

Les références à Jayavarman II. — Au terme de ces recherches sur la royauté angkorienne au IXᵉ siècle, il reste à expliquer comment le rôle primitivement assez mince de Jayavarman II a pris rétrospectivement une ampleur grandissante et en

---

(1) G. Maspero, *Le royaume de Champa*, 106.

(2) Le seul indice dans ce sens serait le titre de Kambujalakṣmī porté par une des épouses de Jayavarman II, la reine Prāṇa (STH). Mais le témoignage qui le concerne date de 893, du temps où *Kambuja* était incorporé effectivement aux appellations royales.

quoi se justifient les références à son règne faites après coup par les descendants de dignitaires divers.

Il semble qu'en chaque cas ces particularités s'expliquent parce que Jayavarman II a restauré l'autorité légitime. Les cérémonies célébrées sur le Phnom Kulên tendaient à faire de lui un *cakravartin*, l'« unique souverain du Cambodge », et conséquemment à rendre ce pays indépendant de Javā. Le détail de ces cérémonies reste encore bien mal connu, mais G. Cœdès[1] en a parfaitement récapitulé les éléments saisissables. Que les circonstances n'aient pas répondu ensuite à l'attente qu'autorisait un tel événement, la chose est bien évidente. L'action de Jayavarman II est restée limitée à une part restreinte du pays. Mais, dans la théorie sinon dans les faits, ce personnage se distingue des autres roitelets ses contemporains par l'initiative prise sur le plan religieux et politique. Le souvenir de cette initiative a dû s'estomper ensuite, car Jayavarman III ne semble s'être signalé rigoureusement par rien : les quelques documents postérieurs qui se réfèrent à lui n'apportent presque aucune substance à un règne qui a cependant duré vingt-sept ans. C'est plus tard que l'initiative adoptée par Jayavarman II pour regrouper le Cambodge et le gouverner seul s'est trouvée reprise par Indravarman Ier avec sans doute des chances politiques bien meilleures. Celui-ci par son père et ses grands-parents maternels, peut-être aussi du chef de sa femme, a probablement hérité de territoires importants que l'annexion du territoire de Jayavarman III est venue compléter. Nous ignorons d'ailleurs entièrement dans quelles conditions il a succédé à ce dernier. De même que nous ne pouvons guère saisir si, dans cette opération, le politique a primé le religieux ou non, autrement dit s'il a jugé bon de se considérer comme successeur de Jayavarman III à cause des avantages territoriaux qu'une telle prétention pouvait lui valoir, ou si la royauté « de droit » rétablie autrefois par Jayavarman II lui a semblé au premier chef un bien moral méritant d'être annexé. Ce que les faits accessibles nous permettent de considérer, c'est que la tentative faite par Jayavarman II n'a eu que les lendemains lointains et qu'elle a pris un sens historique seulement quand Indravarman Ier, en 877, en a ressuscité le souvenir. C'est apparemment le renouvellement, au bénéfice d'Indravarman Ier, des cérémonies accomplies sur le mont Mahendra que commémore la stance VI de l'inscription de Práḥ Kô (877) : « C'est par le rite grâce auquel Svayambhū a consacré (le mont) Mahendra en y établissant la *devarāja*, que Śrī Indravarman, doué de tous les mérites et d'un héroïsme irrésistible, a reçu un sacre qui n'est pas unique »[2]. La fondation même du temple de Práḥ Kô donne d'ailleurs quelque idée de l'intérêt circonstanciel attaché à Jayavarman II. Ainsi, le premier spécimen connu de « tours d'ancêtres » contient deux personnages qui n'avaient au mieux qu'une parenté collatérale avec le roi fondateur du monument. Ceci peut d'ailleurs influer sur notre interprétation des « tours d'ancêtres ».

Le dernier problème qu'il nous reste à examiner concernant Jayavarman II est en connexion avec le précédent. On a pu montrer au cours de cet article que son domaine royal n'avait probablement pas eu plus d'étendue que ceux des autres dynastes ses contemporains, Pṛthivīndravarman, Mahīpativarman, le prince anonyme époux de la reine Jyeṣṭhāryā et tel autre prince, anonyme aussi, régnant sans doute à Bhavapura. Comme eux également, il n'a laissé aucune inscription. On sera d'autant plus surpris que les attributions de terres faites par lui, et elles seules, soient rappelées à plusieurs siècles de distance, alors qu'aucun des autres

[1] G. Cœdès, *Royaumes hindouisés*, 172 et suiv.
[2] G. Cœdès, *Inscr. du Cambodge*, I, 20 et 25.

dynastes n'est commémoré, même à ce titre. On complétera cette remarque en signalant que la carrière de Jayavarman II nous est connue parce que les descendants de ses partisans ont dû préciser à plusieurs reprises les conditions dans lesquelles ils avaient obtenu de ce roi tel ou tel domaine foncier; sans cette nécessité, la biographie de Jayavarman II serait vide et le *devarāja* serait un problème à peine soupçonné. Accessoirement, la falote carrière de Jayavarman III nous est un peu perceptible de la même façon, alors qu'aucune donation émanant d'autres princes contemporains n'est citée. Il n'existe, semble-t-il, à ces particularités qu'une explication, c'est que Jayavarman II, en rétablissant l'autorité légitime, à rétabli aussi, peut-être implicitement, une prérogative royale qui était la faculté de disposer des terres.

Les compagnons de son aventure politique ne se sont peut-être pas, à l'origine, considérés comme détenteurs définitifs des territoires qu'il avait distribués depuis le Moyen-Mékong jusqu'au sud-ouest des Lacs. Mais il semble qu'Indravarman Ier, en reconnaissant comme valable la restauration de la monarchie tentée antérieurement par Jayavarman II, ait validé *ipso facto* les donations que ce roi avait pu faire. Le parallélisme paraît évident entre la situation particulière faite *a posteriori* à Jayavarman II par rapport aux autres princes ses contemporains, et l'authenticité reconnue aux attributions de terres effectuées par lui seulement.

Une observation doit être encore formulée en corrélation avec les précédentes. C'est que les plus anciennes donations foncières auxquelles se réfèrent les inscriptions angkoriennes semblent remonter à Jayavarman II, mais non plus haut. Non seulement la période de sécession du Tchen-la, où personne n'avait plus qualité pour effectuer des donations, constitue un hiatus, mais les fondations faites au temps du Tchen-la unifié, soit au VIIe siècle, ne semblent plus reconnues comme valables. L'avènement de Jayavarman II paraît ainsi marquer le départ d'un cycle dynastique nouveau. SKT rappelle sans doute que la famille de Śivakaivalya I, en venant s'installer dans le territoire d'Indrapura à l'époque préangkorienne, avait reçu le district de Bhadrayogi d'un roi de Bhavapura, *kuruṅ Bhavapura,* mais ce roi n'est pas nommé et Bhadrayogi ne figure plus ensuite parmi les biens de la famille. Dans STH, les détenteurs de la terre de Piṅ Svaṅ s'en font confirmer l'attribution par Jayavarman II. D'autres textes, comme LV, sont insuffisamment explicites, mais les biens fonciers qu'ils énumèrent, constitués au plus tôt au VIIIe siècle, passent ensuite entre les mains d'un partisan de Jayavarman II, ce qui nous ramène au processus habituel. On se trouve donc désormais face à une redistribution du territoire, qui semble se placer au départ des actes fonciers intervenus pendant la période angkorienne.

THE GENEALOGY AND SUCCESSORS OF ŚIVĀCHĀRYA

SUPPRESSION OF THE GREAT SACERDOTAL FAMILIES BY SŪRYAVARMAN I

by

Lawrence Palmer BRIGGS

The early kings of Cambodia were served by members of great sacerdotal families which had been granted hereditary — sometimes exclusive — rights to furnish certain functionaries. Thus, the family of Śivakaivalya had the exclusive right of furnishing purohitas of the Devarāja. The family of Pranavātman had the hereditary right to furnish royal hotars. The family of Haripūrā seems to have acquired a hereditary charge as priests of Jalangeśa and Kapāleśa [1] and of inspectors of qualities and defects [2] on Hemaśringagiri (Phĭmānākās).

The Identity of the Śivāchāryas of the Inscriptions of Sdŏk Kăk Thoṃ, Vat Thĭpdĕi B and Tà Kèv B.

Four inscriptions mention one or more functionaries named Śivāchārya who in one or another of these charges served various kings from Īśānavarman II (924-928) to Sūryavarman I (1002-1050). The inscription of Sdŏk Kăk Thoṃ [3] (about 1052 A. D.) tells of a priest of that name, of the family of Śivakaivalya, who served as purohita under Jayavarman V (968-1001) and Sūryavarman I and perhaps also

[1] Kapāleśa means «Lord of the Skulls» = Śiva, who is often pictured with a necklace of skulls. Barth thinks Jalāngeśa is a local name of Śiva (*ISC*, p. 112, n. 11).

[2] The Inspector of Qualities and Defects seems to have presided at cremation ceremonies, in representation of Dharmarāja, Judge of the Dead. This ceremony was at first held at the Phīmānākās; later, apparently, on what is now called the «Terrace of the Leper King».

[3] Louis Finot, «Notes d'Épigraphie : 16. L'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ», *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* (hereafter cited as *BEFEO*), 1915, p. 53-106; G. Cœdès et P. Dupont «Les stèles de Sdŏk Kăk Thoṃ, etc.», *BEFEO*, 1943, p. 57-134.

under Udayādityavarman I (1001-1002) and Jayavīravarman (1002-1010)[1]. The inscription of Vat Thĭpdĕi B, whose last date is 1005, but which must have been carved a few years later[2], mentions a Śivāchārya, of the family of Pranavātman, who served as royal hotar under Jayavarman V and Sūryavarman I. An inscription of Tà Kèv (B)[3], whose last date is 1007, says a Śivāchārya, of the house of Haripūrā, served as priest and judge under Jayavarman V and Sūryavarman I. And the inscription of Bantāy Kdĕi[4] (apparently of the reign of Rājendravarman II) mentions a Śivāchārya who served as hotar under Īśānavarman II, Jayavarman IV (921-942), Harshavarman II (942-944) and Rājendravarman II (944-968).

Georges Cœdès, who translated and edited the inscription of Vat Thĭpdĕi thought he could identify the Śivāchārya of that inscription with that of Sdŏk Kăk Thoṃ. The Śivāchārya of Sdŏk Kăk Thoṃ was grand nephew of Ātmaśiva, his predecessor as purohita[5]; that of Vat Thĭpdĕi was the nephew of the brothers Śangkara and Nārāyana, who had served as hotar for Rājendravarman II and Jayavarman V, respectively. According to the inscription of Vat Thĭpdĕi, Śivāchārya succeeded Nārāyana some time during the reign of Jayavarman V. Cœdès has shown that, if the matrilineal descent is uterine, the corresponding members of the two families will be the same persons and he demonstrates the identity of the individuals by charting and numbering them. Variation from this rule of identity would be possible only in the case in which one of the lines recognized descent by consanguinean relationship. Assuming that the line of Vat Thĭpdĕi B recognized consanguinean relationship, Prof. Cœdès connects the two tables to show what seems to be the only possible way that two matrilineal lines (one consanguinean) can merge into one descendant. This table shows not only that Śivāchārya was the son of a daughter (x^2) of a sister (x^3) of Ātmaśiva of the inscription of Sdŏk Kăk Thoṃ but also the son of a sister (x^2) (consanguinean) of Śangkara of the inscription of Vat Thĭpdĕi B[6]. This is in accordance with the statements of those two inscriptions, if we accept the system of consanguinean relationship for the inscription of Vat Thĭpdĕi. The mother (x^2) would be the same in both cases; but the grandmothers x^3 and x^3 are two wives of the same husband. Above these (x^3 and x^3) the two lines diverge.

Neither of the above-named inscriptions mentions Śivāchārya's father. The inscription of Tà Kèv B, which is not matrilineal like the other two, says Śivāchārya was the grandson of Paramāchārya[7]. Paramāchārya's son must have married Ātmaśiva's niece (x^2), for the inscription of Sdŏk Kăk Thoṃ says that Śivāchārya was son of a daughter of the sister of Ātmaśiva[8]. There seems to be no doubt of the identity of the Śivāchāryas of these three inscriptions. The accompanying table shows the merger of these three lines into Śivāchārya in the reign of Jayavarman V.

---

(1) George Cœdès, «Les deux inscriptions de Vat Thĭpdĕi», *Mélanges* d'indianisme offert par ses élèves à M. Sylvain Lévi, 1912, p. 213-229.

(2) The inscription of Vat Thĭpdĕi B praises Sūryavarman. Until late in 1006, that region was in the hands of Jayavīravarman. The inscription says that in 1005 some one — apparently Kritindrapaṇdita — erected a high liṅga, formerly erected by Śikhaśiva. The inscription was evidently carved later, after the region had come into the hands of Sūryavarman I.

(3) Auguste Barth, «Insrriptions sanscrites du Cambodge» (hereafter *ISC*) : 15. Prea Kèv, *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : Notices et Extraits de Manuscrits*, p. 97-117; G. Cœdès, «La date de Tà Kèv : III. Epigraphie», *BEFEO*, 1934, p. 417-427.

(4) Louis Finot, «Inscriptions d'Angkor : 6. Bantāy Kdĕi», *BEFEO*, 1925, p. 354-363.

(5) Finot, «Inscription de SKT», p. 91.

(6) See accompanying chart. Also Cœdès, *op. cit.*, p. 217.

(7) Barth, *op. cit.*, B, st. 5-6.

(8) Finot, «SKT», p. 91.

The Isolation of Śivāchārya of the Inscription of Bantāy Kdĕi.

Louis Finot, who edited the inscription of Bantāy Kdĕi, questioned the identity of the Śivāchāryas of Vat Thīpdĕi and Sdŏk Kăk Thoṃ. The inscription of Bantāy Kdĕi says the Śivāchārya of that inscription was hotar of Īśānavarman (II), Jayavarman (IV), Harshavarman (II), and Rājendravarman (II)[1] and that his guru[2] (who was apparently his predecessor) served under Indravarman and Yaśovarman. Finot identified this guru with Śikhāśiva of the family of Pranāvatman. This is very satisfactory; for the inscription of Vat Thīpdĕi B says that Śikhāśiva had served Indravarman (I) and had been hotar for Yaśovarman (I) and does not mention another hotar of this family until the reign of Rājendravarman (II)[3] Finot thought the Śivāchārya of Bantāy Kdĕi was «evidently the same as that of the temple of Vat Thīpdĕi»[4] and that he therefore belonged to the family of Pranavātman. He thought the Śivāchārya of Vat Thīpdĕi could not have been identical with that of Sdŏk Kăk Thoṃ, because that would have made him hotar of kings from Īśānavarman II to Sūryavarman I, and would have given him a life of about 100 years[5]. In his recent work, Cœdès seems to have accepted this view of the matter and to have reversed his earlier opinion[6]. The writer thinks Professor Cœdès's former opinion is the correct one.

The writer believes there were two brahmans named Śivāchārya mentioned in the inscriptions of this period. One was hotar (Vat Thīpdĕi B), priest and judge (Tà Kèv B) and purohita (Sdŏk Kăk Thoṃ) of kings from Jayavarman V to Sūryavarman I, as shown in the accompanying chart. The other, who served as hotar for kings from Īśānavarman II to Rājendravarman II (Bantāy Kdĕi) can be completely dissociated not only from the Śivāchārya of the other three inscriptions but also from the family of Pranavātman (Vat Thīpdĕi). The reasons are as follows: 1. There seems to this writer to be no bar to the identity of the Śivāchāryas of Vat Thīpdĕi B and Sdŏk Kăk Thoṃ. Those inscriptions say they served under the same kings. The objection on the ground of length of reign arises only when an attempt is made to identify the Śivāchārya of Bantāy Kdĕi with any of the other three. 2. No inscription of which the writer has knowledge connects the Śivāchārya of Bantāy Kdĕi with the house of Pranavātman. The inscription of Bantāy Kdĕi says he was hotar of Īśānavarman, Jayavarman, Harshavarman and Rājendravarman and praises his guru, who seems to have been his predecessor. Finot thought this guru was Sikhāśiva of the house of Pranavātman, who the inscription of Vat Thīpdĕi B says was hotar of Indravarman (I) and Yaśovarman (I). This is very probable, but Finot says on two occasions that this Śivāchārya was the grandnephew of Sikhāśiva[7], and for this statement this writer finds no justification.

---

(1) Finot, «Bantāy Kdĕi», st. 34.
(2) *Ibid.*, st. 41, 42.
(3) Cœdès, «Vat Thīpdĕi», st. 11-12.
(4) Finot, «Bantāy Kdĕi», p. 354.
(5) *Ibid.*, p. 353.
(6) Cœdès, *Histoire ancienne des États hindouisés d'Extrême-Orient* (Hanoi, 1944), p. 148, n. 4. This note refers to *BEFEO*, 1925, p. 365 (*sic*, p. 355). *Ibid.*, p. 354, n. 3, refers to *BEFEO*, 1915, p. 54-55. Here Finot explains that the hypothesis of consanguinean relationship is not necessary to show the relationship given by the two different *vamśas*. The author of this article is unable to follow M. Finot's explanation.
(7) Finot, «Bantāy Kdĕi», p. 355.

The family of Pranavātman had the hereditary right to furnish royal hotars, but it does not seem that this right was exclusive. 3. The inscription of Bantāy Kdĕi says the Śivāchārya mentioned in that inscription was issue of a pure Vishnuite family which bore the name of Hrishikeśa and, consequently, not of the family of Pranavātman. He was a disciple of Sikhāśiva, but there seems to be no indication that they were related. 4. According to the inscription of Vat Thīpdĕi B, Sikhāśiva's successors of the line of Pranavātman were his grand-nephews, Śangkara and Nārāyana, who served respectively, under Rājendravarman II and Jayavarman V[1]. 5. While not a member of the family of Pranavātman, the Śivāchārya of the inscription of Bantāy Kdĕi seems to have filled a gap in that family between the Sikhāśiva of that inscription and that brahman's grand-nephews. This gap may have been due to the minority of these nephews, but, as will be seen presently, there may have been another reason for it. The successor of Nārāyana in the Pranavātman line, according to this inscription[2], was his nephew Śivāchārya, who was hotar to Jayavarman V and Sūryavarman I and who was succeeded as hotar of this family by his nephew, Kirtīndrapaṇḍita, during the reign of the last-named monarch[3]. 6. If Finot's hypothesis of the identity of the Śivāchāryas of the inscriptions of Bantāy Kdĕi and Bat Thīpdĕi were true, Śivāchārya would have been the predecessor of the brothers Śangkara and Nārāyana and, after a lapse of apparently 50 or 60 years, their successor.

It has been noted that there was a gap in the line of Pranavātman and it has been suggested that this may have been due to the minority of Sikhāśiv's grand-nephews, Śangkara and Nārāyana. There may have been another reason. This gap extended from the reign of Īśānavarman II (925-928) to that of Rājendravarman II (944-968). It thus corresponded to the period when the usurper, Jayavarman IV and his son Harshavarman II, were reigning at Chok Gargyar. Perhaps the family of Pranavātman did not wish to serve under the usurper and his son. Thus the civil war of this period may have had a deeper significance than has generally been supposed. The family of Śivakaivalya, on the other hand, seem to have favored Jayavarman IV. Kūmarasvāmi, nephew of Vāmaśiva, served Harshavarman I and Īśānavarman II. Īśānamūrti, who served Jayavarman IV, was called grand-nephew of Vāmaśiva, and not nephew of Kūmāraśvami, by the inscription of Sdŏk Kăk Thoṃ[4] and his successors trace their filiations through Īśānamūrti rather than through Kūmāraśvami. Jayavarman IV's claim to the throne was that he married a sister of Yaśovarman I. He succeeded in securing the succession for his young son, Harshavarman II, who reigned only two yeards. Rājendravarman II, son of an elder sister of Yaśovarman I, seems to have had a better right to the throne, which he finally secured apparently as a result of civil war. The early demise of Harshavarman II may not have been due to natural causes. When Rājendravarman II came to the throne, he moved the capital back to Yaśodharapura and restored the family of Pranavātman to its privilege of furnishing hotars to the Crown by replacing the Śivāchārya of the inscription of Bantāy Kdĕi by Śangkara, grand-nephew of Śikhāśiva and no known relation to this Śivāchārya, who seems to have been an interloper filling the gap during the reign of the usurper and his son.

---

(1) Cœdès, «Vat Thīpdĕi B», st. 12-13.
(2) *Ibid.*, st. 14.
(3) *Ibid.*, st. 9, 15.
(4) Finot, «Sdŏk Kak Thoṃ», st. 54. Of course, they may simply have been son and grandson of different sisters of Ātmaśiva; but other reasons cannot be excluded.

The Nature of the Devarāja and of its Service under Sūryavarman I.

Śivāchārya, in whom the functions of the three great hereditary sacerdotal families centered in the last years of the reign of Jayavarman V, probably exercised those functions during the reign of Udayādityavarman I and the early part of the reign of Jayavīravarman, until Sūryavarman I got possession of the capital late in 1006. The purohitas, hotars and other priests and functionaries of the great hereditary sacerdotal families seem to have held their positions for life and to have served the Devarāja under whatever king happened to be on the throne, regardless of the nature of his accession. (The possible exception, so far, seems to have been the case of Jayavarman IV, who ruled at Chok Gargyar, while the sons of Yaśovarman I were ruling at Yaśodharapura. In that case, Jayavarman IV's purohita was a member of the same family as that of the sons of Yaśovarman I, while his hotar seems to have been a disciple of the preceding hotar of the regular line, but not related to him.) So, in the absence of reasons to the contrary, it seems permissible to think that the hereditary purohitas, hotars and other functionaries of Jayavarman V continued under Udayādityavarman I and Jayavīravarman, both of whom seem to have acceded regularly and without trouble at the capital.

What has just been said probably did not apply, however, to Sūryavarman I, who was an alien of a new religious faith, and an ill-disguised usurper. At first his functionaries must have been aliens and a few partisans, until the Cambodians went over to him as he conquered the country. When he first invaded Kambujadesa and invited his partisans to join his standard of revolt against what appears to have been the regularly-constituted government, he doubtlessfound his rivals in possession of the regular hereditary functionares and hierarchichal officials and this is probably true even of the minor officials. It has been noted, for instance, that Suryavarman's lapidists lacked the skill and grace of his rivals [1].

Early in the reign of Sūryavarman I — apparently as soon as that king acquired possession of the capital, probably in 1006 — Śivāchārya, who seems to have been serving at the capital under Jayavīravarman, began to serve under Sūryavarman I, in some at least of his many sacerdotal functions. When Sūryavarman I established the division of the castes, Śivāchārya was placed at the head of his caste [2]. He died early in this reign [3]. Then, or perhaps partly before his death — during the reign of Jayavīravarman — the functions performed by him were again separated and distributed among his heirs.

In spite of the fact that Śivāchārya performed some of his functions for a few years under Sūryavarman I and that his nephew Sadāśiva succeeded him as purohita under that monarch, it appears that the family of Śivakaivalya did not enjoy the fullest confidence of that monarch [4], who seems to have deprived this family of

---

(1) Cœdès, «La date de Tà Kèv : III. Épigraphie», *BEFEO*, 1934, p. 425-426.

(2) Cœdès, «Vat Thipdei B», st. 8.

(3) Finot, «Sdok Kăk Thom», st. 40-43. The date of Śivāchārya's death may be ascertained approximately from the inscription. It says that Sūryavarman had been reigning two years, when Śivāchārya restored the sanctuaries which had been destroyed when Sūryavarman invaded this region and that, before he finished his task, he (Śivāchārya) died. If this means that the death occurred after Sūryavarman had reigned two years *at the capital*, it would have occurred after 1008. If it meant — as Dupont seems to think («S. D. K.», *BEFEO*, 1943) — two years after some inscriptions of his reign say the reign began (i. e. 1002), he would have died after 1004.

(4) This, despite the statement of the inscription. He was in high favor with the king as a brother-in-law and loyal guru and chief of works and not as a member of the house of Śivakaivalya.

the exclusive privilege of furnishing the purohita of the Devarāja and to have named a purohita of the family of Saptadevakula to which the mother of Sūryavarman I belonged. The inscription of Lovêk says Śangkara was the purohita of three kings, one of whom must have been Sūryavarman I[1]. The king's preference for this family may have been due to the fact that Śivāchārya had served his rivals; or it may have been that Sūryavarman I, introducing a new religion, found Śivāchārya and his family too closely identified with the statecult of the Devarāja.

On the other hand, Sūryavarman I chose Śivāchārya's nephew, Sadāśiva, who seems to have had an elder brother[2], drew him out of the religious life, made him head of the family of Śivakaivalya with the title of Jayendrapaṇḍita and made him Chief of Works of the First Class, thus putting him in charge of the great building program which was to carry out during the latter part of Sūryavarman's reign; but no until he had insured his personal loyalty by marrying him to a younger sister of the queen[3]. The Usurper-King, who originated the Oath of Allegiance still used at Cambodia, seems not to have taken any chances, even with the oldest and most distinguished of the hereditary sacerdotal families, whose members had served the kings of Kambujadesa faithfully for more than two centuries.

It is possible that some members of the family of Śivakaivalya continued to exercise the functions of purohita of the Devarāja, which continued to be the state-worship, and that Śangkarapaṇḍita was purohita of a sort of Buddharāja, private idol of the king. Indeed, the inscription of Sdŏk Kăk Thoṃ, which was probably indited by Jayendrapaṇḍita (Sadāśiva) says Sadāśiva was purohita of the Devarāja under Sūryavarman and that his family served the Devarāja to the exclusion of all others[4]; but later it says that king took him out of the religious life, made him enter the secular life and gave him for a wife the sister of Queen Vīralakshmī[5]. From that time, no member of this family seems to have been specifically mentioned as purohita or specifically charged with the service of the Devarāja. When Udayādityavarman II restored the Devarāja, Jayendrapaṇḍita continued as guru of the new king and busied himself with the public works[6]; while Śangkarapaṇḍita alone is mentioned as purohita. And when Udayādityavarman II built his new central temple — the Bàphūon — and installed therein his Devarāja, the famous golden liṅga, it seems to have been Śangkarapaṇḍita who officiated as purohita[7].

What was the nature of the Devarāja or other deity which Śivāchārya, Sadāśiva and Śangkarapaṇḍita served under the reign of Sūryavarman I ? It seems clear that it could not have been a Śivaliṅga like those of previous kings or like that of his successor — the material symbol of the «subtle me of the king», under the king's name combined with that of Śiva — for Sūryavarman was a Buddhist and no inscription yet published mentions a *Sūryeśvara.* It seems possible that there may have been two royal deities during this reign : the first an impersonal Śivaliṅga, symbolizing the essence of royalty, presided over by the purohita, and the other, symbolizing the personal essence of Sūryavarman combined with Buddha — a foreshadowing of the later Buddharāja of Jayavarman VII.

---

(1) Barth, *ISC*, «N° 17, Lovêk», B, st. 32.
(2) Cœdès, «Vat Thīpdĕi», B, st. 21.
(3) Finot, «Sdŏk Kăk Thoṃ», B, st. 74.
(4) G. Cœdès et P. Dupont, «Les stèles de Sdŏk Kăk Thoṃ, etc.», *BEFEO*, 1943, st. 61-63.
(5) *Ibid.*, st. 74; D, st. 42-45.
(6) Finot, «Sdŏk Kăk Thoṃ», D, st. 64, p. 93.
(7) At least, he is the only one mentioned as purohita during this period. Barth, «Lovêk», B, st. 32.

Redistribution of Sacerdotal Functions under Sūryavarman I.

As has been seen, at the beginning of Sūryavarman's reign the functions of the three great hereditary sacerdotal families centered in Śivāchārya. Perhaps before the death of that ecclesiastic, which seems to have occurred after 1008 (see above), the functions of purohita as head of the family of Śivakaivalya seem to have fallen to his nephew, Sadāśiva, who was taken out of the religious life, married to the queen's sister, given the titles of rajapurohita and Jayendrapaṇḍita, became Vrah Guru and was put in charge of the Public Works. He remained at the head of the family and indited the inscription of Sdŏk Kăk Thoṃ in 1052; but the function of purohita of the Devarāja seem to have passed to Śangkarapaṇḍita of another family.

The family of Pranavātman, as has been seen, furnished hereditary hotars to the kings of Cambodia. Śivāchārya's successor as head of this family was his nephew. Kirtīndrapaṇḍita, possibly an elder brother of Sadāśiva [1], possibly son of another sister. Sūryavarman appointed him *upadestar* (hotar?). The pillar-inscription of Vat Thīpdĕi B, near Siemrāp, which he probably indited, praises him for his wisdom and charity. It says that, in 1005, Kirtīndrapaṇḍita reerected a high liṅga at Vat Thīpdĕi which had previously been erected by Śikhāśiva of the same family [2], who was hotar of Yaśovarman (see above). The re-erection of this liṅga seems to have been the occasion of the inscription mentioned above. It shows that Kirtīndrapaṇḍita served under Jayavīravarman, for that king was reigning over this region at that time. It also shows that the inscription was carved at a later date than the erection of the liṅga, for the inscription praises Sūryavarman.

The family of Hyang Pavitrā, as has been noted, was not matrilineal like the other two. Śivāchārya's successor as head of this family was his grandson, Śivavindu. who became hereditary priest of Kapāleśa and Jalāngeśa and Inspector of Qualities and Defects on Hemaśringagiri. He became a great minister of Sūryavarman I, erected many monasteries, images and liṅgas and dug many ponds. In 1707, according to the inscription of Tà Kèv B, he erected a liṅga and several images at Tà Kèv [3], which seems to have been the occasion of that inscription, which seems to have been indited by Śivavindu probably some time afterward. Thus, this redistribution of functions, like the others, seems to have taken place chiefly before the death of Śivāchārya, some of it under Jayavīravarman.

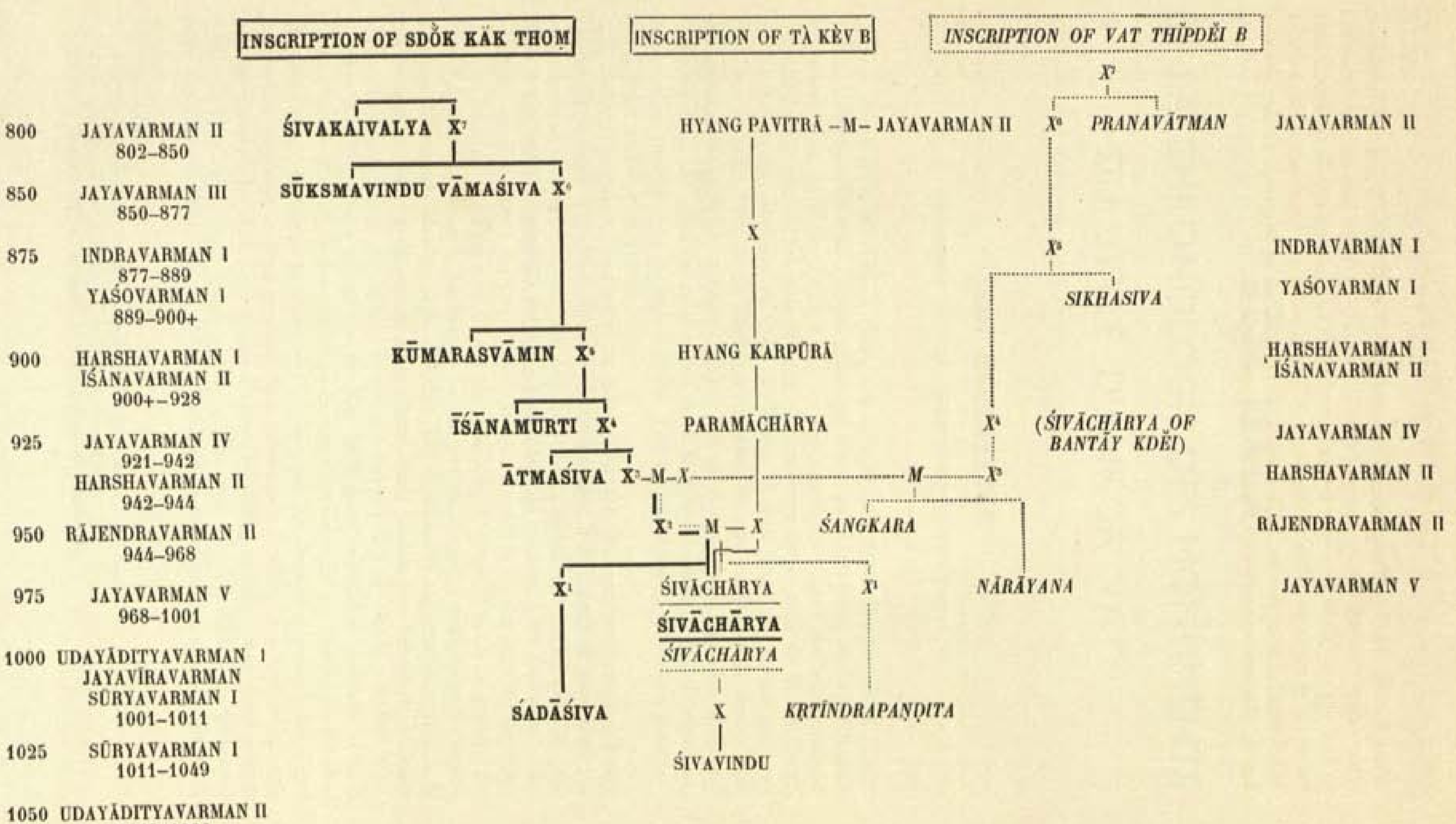
The Disappearance of the Great Hereditary Sacerdotal Families.

A fact which may be noted here is that all these great hereditary sacerdotal families, which had furnished priests, chaplains and ministers to previous kings, seem to have terminated these connections early in the reign of Sūryavarman I or shortly after its close, which seems to have been part of a significant religious administrative reform during the reign of that king. The line of Bhās-svāmanī, after 1003

[1] Cœdès, «Vat Thīpdĕi», B, st. 21.
[2] *Ibid.*, B, st. 20.
[3] Barth, *ISC* : «Prea Kèv», B, st. 16, 20-28.

(Prea Kèv A), that of Pranavātman, after 1005 (Vat Thĭpdĕi B), of Jayendrādasa, after 1006 (Trapăň Run), Hyang Pavitrā, after 1007 (Prea Kèv B) and Śivaśakti, in 1047 (Praḥ Vihār I) — one by one carved their swan-songs and disappeared from history. A representative of the house of Śivakaivalya survived until 1052 (Sdŏk Kăk Thoṃ), but only after he had been safely attached by marriage to the house of Lovêk (Śaptadevakula) and then in another capacity.

THE GENEALOGY AND SUCCESSORS OF ŚIVĀCHĀRYA



BĔṄ MĀLĀ
ET LA CHRONOLOGIE DES MONUMENTS DU STYLE D'AṄKOR VǍT[1]

par

Jean BOISSELIER

Conservateur du Musée Albert Sarraut à Phnom Penh

Henri Parmentier soulignait dans son «Art architectural hindou dans l'Inde et dans l'Extrême-Orient» l'imprécision qui règne en ce qui concerne la succession des monuments du style d'Aṅkor Vằt. Si son ouvrage ne tient malheureusement pas compte des travaux les plus récents, particulièrement de ceux de M. Ph. Stern sur les différentes périodes du style du Bàyon, il n'en reste pas moins qu'il est exact que de la fin du style du Bàphūon au début du style du Bàyon, la chronologie des monuments groupés autour d'Aṅkor Vằt est actuellement des plus flottantes et qu'un essai de datation relative ne peut être tenté pour aucun d'entre eux, comme si ce sommet que constitue Aṅkor Vằt, éclipsant toutes les autres constructions, avait nui à leur étude.

H. Parmentier pensait que la clef du passage du style du Bàphūon au style d'Aṅkor Vằt devait se trouver au Práḥ Khằn 173 (de Kompŏṅ Svày), mais on sait aussi que ce monument comporte de nombreuses additions postérieures et, tel qu'il se présente à nos yeux, l'ensemble est un échantillonnage de toutes les formules architecturales et décoratives qui peuvent s'échelonner entre la fin du style du Bàphūon et la fin du style du Bàyon et il marque tout autant, croyons-nous, le passage du style d'Aṅkor Vằt au style du Bàyon. Ce cas particulier mis à part, tous les autres monuments rattachables au style d'Aṅkor Vằt constituent un ensemble tout à la fois homogène par l'architecture et le décor, mais confus par l'absence de toute précision épigraphique. Au milieu de ces monuments dits du «style d'Aṅkor Vằt», la place de l'important sanctuaire de Bĕṅ Mālā n'est nullement précisée et si la plupart des études générales tendent à le considérer comme un prototype d'Aṅkor Vằt, cette place semble le plus souvent ne lui avoir été donnée que sur la foi d'une impression générale et sans preuves très solidement fondées. C'est pourtant une impression analogue que nous avions d'abord ressentie, écrivant dans notre compte rendu de la mission dont il sera question plus loin, que Bĕṅ Mālā nous paraissait juste antérieur à Aṅkor Vằt, tout en présentant de notables anomalies. L'étude de

---

[1] Abréviations :
BEFEO = *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient;*
AKC = *L'Art khmèr classique, Quadrant du Nord-Est;*
BCAI = *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine.*

la décoration et de l'architecture du monument nous a conduit, au contraire, à reconnaître qu'il était vraisemblablement contemporain et légèrement postérieur à Aṅkor Vȧt dans son ensemble, constituant un chaînon entre le style d'Aṅkor Vȧt et le début du style du Bàyon. La chronologie proposée pour les monuments du style d'Aṅkor Vȧt[1] s'en trouverait sensiblement modifiée, encore qu'il ne s'agisse que de présomptions que l'absence de données épigraphiques ne nous permet pas d'étayer.

La connaissance insuffisante de Bĕṅ Mālā tient dans doute au fait qu'il n'a été l'objet d'aucun travail récent et que, les notes d'Henri Parmentier n'ayant pas été publiées, les seules études importantes restent celles de M. George Cœdès sur l'iconographie et celle de H. de Mecquenem sur les bâtiments-annexes. Toutes deux datent de 1913[2]; elles sont donc très antérieures à tous les travaux concernant la chronologie des monuments khmèrs; elles sont, de plus, très limitées dans leur objet.

Parmi les ouvrages anciens, peu d'éléments sont à retenir, les auteurs n'ayant généralement passé qu'un temps très court dans le groupe de Bĕṅ Mālā. Delaporte a manifestement mêlé ses notes concernant Bĕṅ Mālā et Práḥ Khȧn 173, et ses descriptions sont souvent inexactes. Fournereau donne dans son *Atlas* quelques planches sur la sculpture décorative. Tissandier publie une brève relation de voyage avec un plan généralement correct, une description succincte et parfois erronée, avec un résumé des légendes qui peuvent être rapportées au monument. Le *Cambodge* d'Aymonier n'apporte pas d'éléments nouveaux.

Des erreurs graves se retrouvent dans l'*Inventaire* de Lajonquière pour les monuments du groupe : noms, plans et descriptions ont été mêlés. Les dossiers photographiques de l'École française d'Extrême-Orient et du Musée Guimet eux-mêmes ne sont guère plus utilisables, car les divers monuments du groupe ont été confondus sous la seule appellation de Bĕṅ Mālā et plusieurs photographies de Práḥ Khȧn 173 y figurent, sous la même identification.

Nous nous trouvons ainsi en possession d'une documentation vieillie, incomplète, souvent faussée et, dans tous les cas, fragmentaire qui ne peut servir de base à une étude d'ensemble et doit être utilisée avec beaucoup de prudence. Nous nous sommes donc proposé, au cours d'une mission de cinq jours, de vérifier les documents existants et de les compléter au maximum pour en faire un ensemble utilisable dans une étude évolutive des monuments du style d'Aṅkor Vȧt. Le dossier de Bĕṅ Mālā constitué, nous avons poursuivi des recherches parallèles dans les monuments les plus caractéristiques de la période s'étendant de la fin du style du Bàphūon au début du style du Bàyon. En dehors d'Aṅkor Vȧt lui-même, ce travail a porté sur Bantāy Samrè, Thommanon, Čau Sày Tévoda, le Sanctuaire central de Bàkoṅ, Bantāy Kdĕi, Tà Prohṃ et Práḥ Khȧn d'Aṅkor, Vȧt Ėk. Les circonstances actuelles ne nous ont malheureusement permis de voir ni Vȧt Phu, ni Práḥ Khȧn 173 et nous n'avons pas non plus pu nous rendre à Phĭmai; pour ces monuments nous avons dû travailler sur les seuls documents existants.

En l'absence de toutes données épigraphiques, le présent travail est essentiellement fondé sur la méthode d'étude de l'évolution des motifs de décoration mise au point par M. Ph. Stern : recherche parmi tous les éléments du décor de ceux qui sont susceptibles d'indiquer les uns une évolution, les autres une continuité de telle sorte qu'à défaut d'une date précise, impossible à obtenir par ces seuls moyens, un ordre de succession logique puisse être avancé pour les monuments étudiés.

---

[1] G. de Coral-Rémusat, *L'Art khmèr, les grandes étapes de son évolution*, Paris, 1940, p. 130.
[2] *BEFEO*, XIII, 2, p. 1599.

Si l'examen critique des éléments décoratifs et de la statuaire paraît devoir fournir le maximum d'enseignements, nous croyons qu'il peut néanmoins être utilement complété par une étude des problèmes architecturaux conduite dans le même esprit.

L'étude de l'architecture seule est le plus souvent incapable d'apporter une réponse satisfaisante aux problèmes de chronologie et le cas du style d'Aṅkor Vằt en est un exemple des plus frappants. Henri Parmentier, champion de cette méthode, n'est jamais parvenu à résoudre le problème que posent les monuments du XIIe siècle et il reconnaissait, dans son dernier ouvrage, que si ces monuments «sont divisés clairement en deux familles par une question de forme»[1], leur «ordre de succession exact est à cette heure impossible à fixer»[2], et son scrupule à ne pas laisser présumer une chronologie que sa méthode n'avait pas permis d'établir éclate constamment.

Pourtant, les enseignements que peut fournir l'étude de l'architecture, caractères du plan ou procédés de construction, sont loin d'être négligeables et ils peuvent permettre une sérieuse vérification des conclusions tirées de l'analyse des éléments du décor. En effet, plan ou méthodes de construction sont, comme le décor, fonction du temps : telle conception du plan n'apparaît qu'à un moment donné de l'histoire, tel mode de construction n'est employé que pendant telle période et, sauf le cas de monuments secondaires qui montrent parfois des survivances de formules tombées en désuétude, des problèmes d'architecture posés sur des données analogues, à une même époque à l'intérieur d'un art homogène, ont toutes chances d'être traités de manière identique. Lorsque des conditions particulières telles que la rareté ou la mauvaise qualité de la pierre imposent le choix de procédés anachroniques, ces raisons se laissent en général assez facilement discerner; il faut d'ailleurs remarquer que les sanctuaires les plus importants ont toujours échappé à ces servitudes. Architecte, George Trouvé remarquait avec raison que «la construction n'est pas une mode éphémère comme on en trouve parfois dans la décoration, mais une adaptation précise de la technicité des constructeurs qui évolue chez les Khmèrs, comme chez les autres peuples, au fur et à mesure de leurs nouvelles conceptions sur la résistance des matériaux»[3]. Sans vouloir prêter aux constructeurs khmèrs des préoccupations d'ordre scientifique pour lesquelles nous serions réduits aux hypothèses, il n'en est pas moins évident que plans, méthodes de construction, stéréotomie évoluent avec le temps. Tenter d'établir une chronologie sur ces seules données risquerait d'amener de grossières erreurs, mais négliger l'important élément de vérification qu'elles peuvent fournir serait une faute grave, surtout dans le cas des monuments du style d'Aṅkor Vằt pour lesquels, la donnée épigraphique faisant défaut, on est réduit à rechercher tous les éléments susceptibles d'apporter la lumière sur une période relativement courte.

Nous nous proposons donc d'étudier successivement l'architecture de Bĕṅ Mālā, sa décoration dans ses divers éléments, les personnages en bas-relief et la statuaire, en les comparant aux éléments analogues du style d'Aṅkor Vằt et des styles voisins. De ce travail comparatif doivent émerger suffisamment de présomptions pour qu'une chronologie des monuments du style d'Aṅkor Vằt puisse être proposée.

---

[1] Tours-sanctuaires à pilastres montant d'un seul jet, jusqu'à la corniche de la toiture — type Bantāy Samrè — et tours-sanctuaires possédant une «ceinture» régnant avec la corniche des galeries — type Aṅkor Vằt. — Voir *infra*.

[2] H. Parmentier, *L'Art architectural hindou dans l'Inde et dans l'Extrême-Orient*, Paris, 1950, p. 112.

[3] G. Trouvé, *Le Pràsàt Tòr*, in *BEFEO*, XXXV, p. 227.



L'architecture de Bĕn Mālā.

Nous aborderons successivement l'étude du groupe de Bĕn Mālā, puis l'étude du plan du monument proprement dit; nous examinerons ensuite les solutions apportées aux divers problèmes de construction.

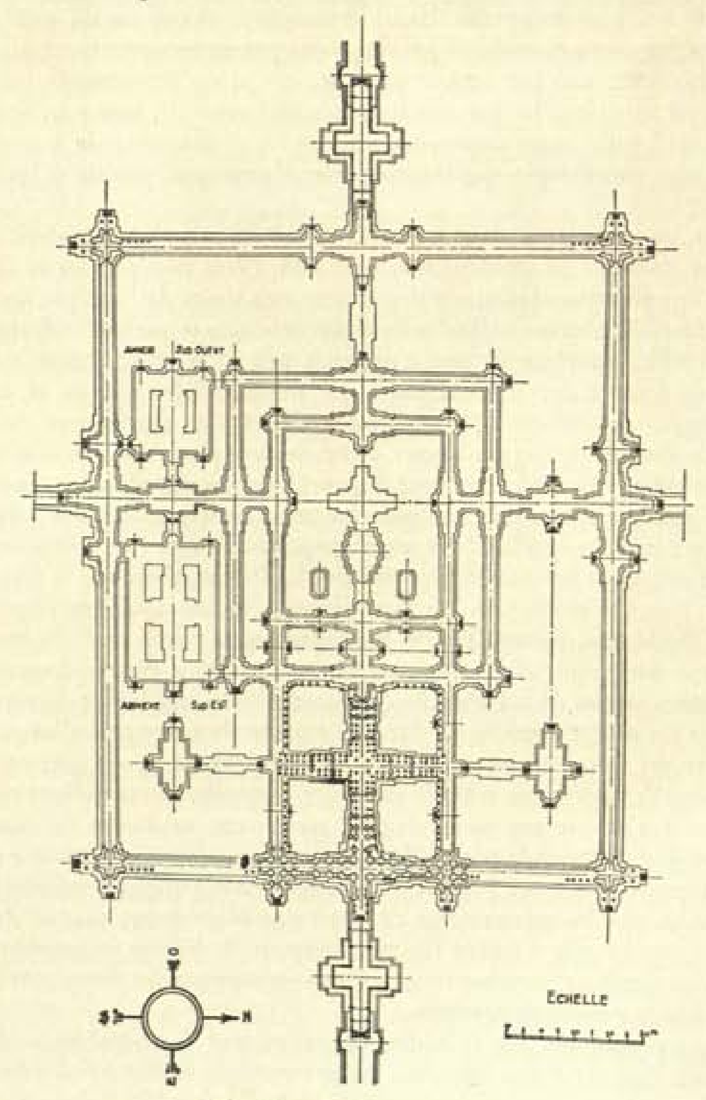


Fig. 1. — Plan de Bĕn Mālā.

Le groupe de Bĕn Mālā.

Si l'on fait abstraction des rares additions du style du Bàyon : une *dharmaśālā*, Kŭk Top Thoṃ 219, dans l'enceinte de Bĕn Mālā, à l'Ouest, — un petit pont de quatre arches, Spān Thnŏt Tà Dèv 213 également à l'Ouest du Temple, sur la piste venant de Tu·k Liĕ et le Pràsàt Dŏn Ĉan 215, sanctuaire peu important en latérite et grès, situé lui aussi à l'Ouest de Bĕn Mālā, le groupe se présente comme un ensemble particulièrement homogène, tant par la construction que par le décor.

A l'Est du monument, faisant suite à une imposante chaussée, se dresse la terrasse de Bĕṅ Kèv qui domine un vaste bassin, le Sràh Kèv, comportant vers son centre une petite construction de latérite avec terrasse de grès, le Bàlàṅ 217 de Lajonquière, beaucoup moins important qu'il ne figure dans l'*Inventaire*.

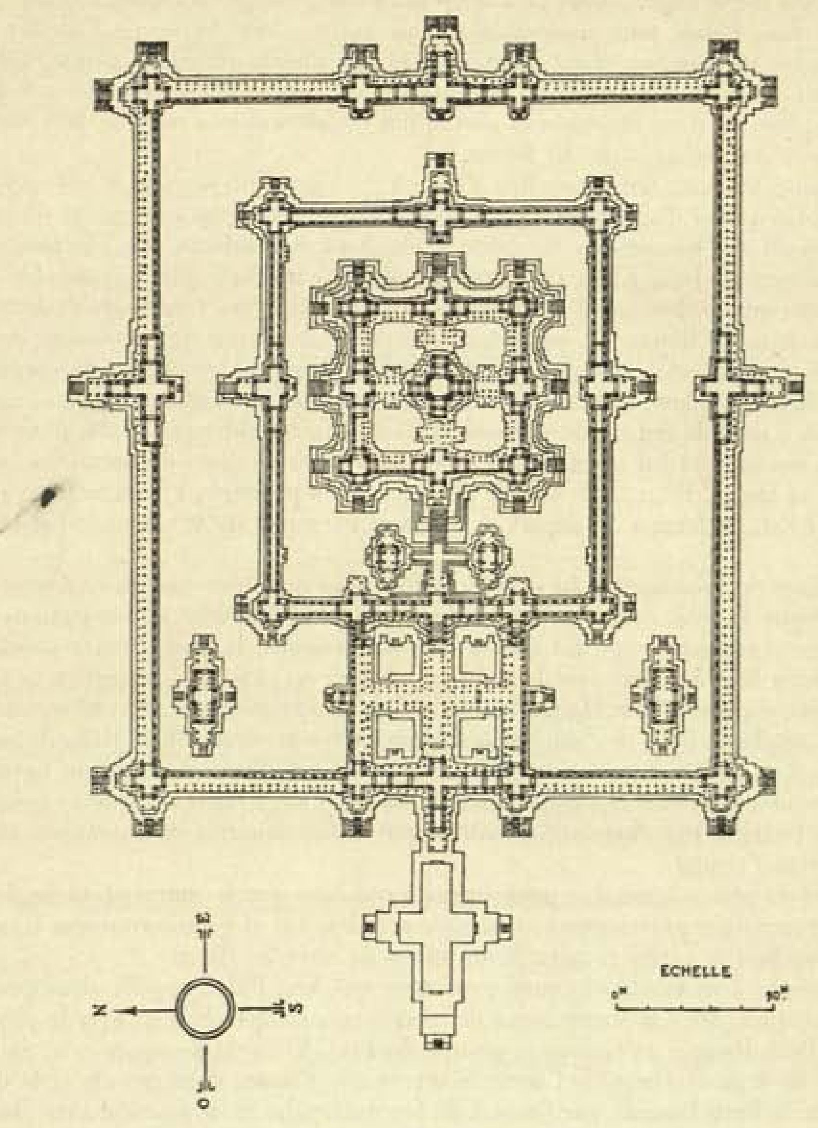


Fig. 2. — Plan d'Aṅkor Vàt.

Sur la digue Sud du Sràh s'élève le Pràsàt Koṅ Phluk 217, pour lequel Lajonquière a donné le nom de Bĕṅ Kèv avec une description assez exacte et un croquis correct, encore que mal orienté. C'est une pyramide à gradins éventrée sur presque toute la face Est, sans traces visibles de construction au sommet et entourée d'une importante enceinte en latérite avec trois faux-gopuras à fausses-portes. Le monument étant orienté au Nord s'ouvre sur cette face par un gopura vrai, précédé d'une chaussée sur colonnes qui aboutit à une terrasse très importante surplombant le Sràh et comportant un accès à l'Est, par deux étages de gradins. La compo-

sition de cette terrasse, celle de la chaussée, les éléments du décor architectural sont en tous points semblables aux éléments correspondants de Bĕṅ Mālā.

Malgré de longues recherches, nous n'avons pas pu reconnaître le pràsàt qui, d'après Lajonquière devrait porter le numéro d'inventaire 218; il est inconnu des paysans de la région, mais la description et le plan qu'en donne l'auteur au sujet de Koṅ Phluk sont vraisemblablement exacts. Nous avons pu l'identifier, depuis notre mission, au pràsàt Trapāṅ Ċrĕi. Lajonquière publie la photographie d'un fronton sous le nom de Koṅ Phluk 218 [1] et nous avons eu connaissance des photographies de deux linteaux; la décoration est identique à celle de Bĕṅ Mālā, plus proche encore du style du Bàyon.

Nous nous trouvons donc, avec Bĕṅ Mālā, en présence d'un sanctuaire très important précédé à l'Est d'une terrasse dominant un *srah* avec Mébon et autour duquel sont groupés des monuments de même style. Nous rencontrons une composition assez analogue au Práḥ Khằn 173, mais là, elle est constituée par un ensemble de monuments qui s'échelonnent de la fin du style du Bàphūon vraisemblablement à la fin du style du Bàyon. Et, en fait, c'est le style du Bàyon qui généralise cette composition; c'est celle, que nous retrouvons intégralement, mais plus développée au Práḥ Khằn d'Aṅkor; à Bantāy Kdĕi elle ne comporte pas l'allée de bornes, mais encore est-il juste de remarquer que cette allée a vraisemblablement existé, au moins jusqu'au moment où fut construite la quatrième enceinte, dite «du domaine», qui lui ôtait sa raison d'être; elle semble attestée par la présence, à la terrasse cruciforme III Est, de bornes de départ et par la construction de la chaussée Est elle-même.

En dehors des monuments du style du Bàyon, nous ne retrouvons guère une position analogue du *srah*, dans l'axe du sanctuaire qu'à Vat Phu dont les inscriptions [2] nous laissent entendre qu'il fut creusé sous Sūryavarman II par Divākarapaṇḍita et au Phnoṃ Ruṅ 401 qui date de la fin du XIe siècle au plus tôt. La position de ces sanctuaires, sur une colline, légitime le choix de la composition que nous ne connaissons pas employée pour des monuments plans antérieurement à Bĕṅ Mālā. Notons encore que si Bantāy Samrè n'est pas précédé à l'Est d'une chaussée de bornes et si nous ne retrouvons là aucune trace de bassin, l'allée existe à l'Ouest et vient rejoindre l'ancien Yaśodharataṭāka, encore que la face honorée du Sanctuaire soit tournée vers l'Orient.

L'étude du plan d'ensemble nous amène à conclure que la composition de Bĕṅ Mālā n'apparaît pas antérieurement au style d'Aṅkor Vằt et qu'elle continue à être utilisée pendant la première période au moins du style du Bàyon.

La présence d'un monument aussi particulier que Koṅ Phluk appelle aussi quelques remarques. Nous ne connaissons de monuments comparables qu'avec la pyramide de Práḥ Daṃrĕi 177, dans le groupe du Práḥ Khằn de Koṃpŏṅ Svày, et la pyramide de la partie Ouest de l'enceinte du Bantāy Ċhmar, donc dans le style du Bàyon, car le Práḥ Daṃrĕi, par l'aspect de ses dvārapālas et de ses éléphants, date au plus tôt des premières années du style du Bàyon; les éléphants traités en ronde-bosse se perpétuent jusqu'à cette période ainsi que leur style, le caractère de leur parure, le décor de leur soubassement l'établissent.

Nous supposons que ces pyramides pourraient détenir un rôle funéraire dans les monuments plans, mais il ne s'agit là que d'une hypothèse qui demanderait à être vérifiée par quelques sondages.

---

[1] L. de Lajonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, t. I, p. LXXXVII, fig. 38. L'identification au Pràsàt Trapāṅ Ċrei est due à l'obligeance de M. R. Dalet.

[2] G. Cœdès et P. Dupont, *Les stèles de Phnoṃ Sandak et de Praḥ Vihār*, in *BEFEO*, XLIII, p. 134 et suiv.

Le plan du monument.

Les rapports évidents qui existent entre le plan d'Aṅkor Văt et le plan de Bĕṅ Mālā ont été souvent notés et on en a conclu sur une simple impression que « avant de se lancer dans l'édification de leur chef-d'œuvre (Aṅkor Văt) les architectes en ont essayé le plan à plat »[1].

Il est exact que Bĕṅ Mālā (fig. 1) présente, de plain-pied, la composition qu'Aṅkor Văt (fig. 2) étage sur les gradins d'une pyramide, mais cette louable prudence apparaîtrait, il faut bien le reconnaître, comme un fait isolé dans l'histoire de l'architecture khmère et la hardiesse dont les constructeurs avaient fait preuve en édifiant le Bàphūon pouvait permettre une nouvelle audace. D'ailleurs, l'invention essentielle de Bĕṅ Mālā et d'Aṅkor Văt est le préau cruciforme; c'est dans les deux cas une composition plane pour laquelle un essai n'apportait rien. Personnellement, nous ne croyons guère à pareille sagesse et nous pensons plutôt que si, sensiblement dans le même temps, les architectes ont conçu deux monuments si proches par le plan et si dissemblables par l'élévation, c'est qu'ils pourraient répondre à des programmes différents. Tous les temples royaux sont construits sur un schéma pyramidal et Aṅkor Văt est un temple royal.

Lorsque, avec le style du Bàyon, le parti plan semble adopté pour toutes les fondations, le Bàyon seul, temple royal, conserve l'ancien parti, encore que profondément modifié. La composition plane ne semble donc pas pouvoir constituer une preuve d'antériorité pour Bĕṅ Mālā; si nous étudions son plan plus en détail et si nous le comparons à celui d'Aṅkor Văt, les différences s'accusent.

Le sanctuaire central de Bĕṅ Mālā est entièrement indépendant de la première enceinte; ouvert sur les quatre faces avec à l'Ouest, au Nord et au Sud, un porche important et à l'Est une très grande salle avec porche, construite dans le système de la fausse-nef triple avec piliers, il est le développement du type de Văt Athvā. A Aṅkor Văt, le sanctuaire est aussi ouvert sur les quatre faces, mais les avant-corps, tous semblables, sont unis directement à la galerie du troisième étage par des passages couverts. Semblable disposition réapparaîtra dans le style du Bàyon, mais seulement par le jeu de passages rajoutés à la dernière période du style.

A Aṅkor Văt, ces passages et le préau cruciforme sont les seules communications couvertes entre deux enceintes consécutives et le parti étagé adopté aurait rendu très difficile la réalisation d'autres passages couverts. A Bĕṅ Mālā, au contraire, indépendamment du préau cruciforme dont les branches Nord et Sud sont elles-mêmes prolongées par des passages jusqu'à la première enceinte, les gopuras de la troisième enceinte sont unis aux gopuras de la première par des passages seulement interrompus à l'Ouest, entre les enceintes II et III. Le plan de Bĕṅ Mālā est, à notre connaissance, le seul qui, antérieurement à l'époque du Bàyon, donne une semblable importance aux communications couvertes; encore convient-il d'ajouter que dans cette période, nombre de passages qui existent actuellement n'avaient pas été prévus dans le plan primitif et qu'ils n'ont été construits qu'à la fin du style.

Nulle part autant qu'à Bĕṅ Mālā n'ont été employées les chaussées et terrasses sur colonnes : on les rencontre accompagnant les terrasses cruciformes à chaque gopura d'accès, desservant les bibliothèques de la troisième enceinte et reliant les gopuras III et II Ouest. Elles ont pu être surajoutées, car elles butent des escaliers qui ont été entièrement ravalés, mais elles ne suivraient alors que de peu la construction de l'ensemble, car leur décor est en tous points semblable à celui du monument.

---

[1] G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, p. 41.

De telles chaussées existent au Phnoṃ Ruṅ 401, sur colonnes carrées, à Čau Sày Tevoda, sur colonnes carrées et octogonales, à Aṅkor Vắt, dans la cour du deuxième étage unissant le gopura Ouest à la base du grand escalier et aux bibliothèques, au Bàphūon entre le pavillon IV Est et le gopura III Est et dans la cour du premier étage, à lE'st. A Aṅkor Vắt, la composition et l'exiguïté des retours Nord et Sud donnent l'impression d'une addition postérieure; l'addition paraît plus vraisemblable encore au Bàphūon. Dans le style du Bàyon ces chaussées disparaissent. Peut-être certaines ont-elles été supprimées au cours des modifications apportées aux plans primitifs, mais il est surtout peu probable que ce genre de construction qui nécessitait un travail soigné et un matériau excellent ait continué à être en honneur dans une période caractérisée par une construction hâtive et l'emploi de matériaux peu choisis Les chaussées sur colonnes paraissent donc marquer une période assez courte du style d'Aṅkor Vắt. Elles apparaîtraient peut-être au Phnoṃ Ruṅ 401 et à Čau Sày Tevoda avec les colonnes carrées, puis octogonales; c'est cette dernière section qu'affectent les piliers de soutien des circulations de la galerie I du Práḥ Khằn de Koṃpȏṅ Svày.

Une autre originalité importante du plan de Bĕṅ Mālā doit être notée, c'est la présence entre la deuxième et la troisième enceinte, au Sud, de bâtiments-annexes dont Henri de Mecquenem a publié une étude très précise[1]. Nous retrouvons des bâtiments analogues à Phĭmai où ils sont en construction légère et non juxtaposés comme à Bĕṅ Mālā; ce sont, sans doute, les plus anciens. Absents d'Aṅkor Vắt, ils réapparaissent dans les grands monuments du style du Bàyon, l'annexe Sud-Ouest semblant se fixer en avant du gopura Est de l'enceinte propre du temple; c'est la « salle des danseuses », l'autre annexe se retrouvant sans doute au hasard des emplacements disponibles sans place rigoureusement déterminée. Il faut souligner toutefois que comme Aṅkor Vắt, le Bàyon lui-même en est dépourvu. Peut-être ces bâtiments ne faisaient-ils pas partie des temples spécialement royaux ou étaient-ils alors reportés dans l'enceinte du Palais Royal?

A Bĕṅ Mālā, on est surpris de l'exiguïté des circulations qui règnent autour de ces bâtiments et l'idée d'additions postérieures se présente immédiatement à l'esprit en examinant le plan. L'étude des édifices ne confirme pas cette impression; le décor est en tous points identique à celui du reste du monument et certains détails de construction dont nous aborderons plus bas l'étude, tendraient plutôt à faire croire à une légère antériorité. C'était d'ailleurs l'opinion d'H. de Mecquenem, qu'il fondait sur une question de logique[2], nous ne croyons cependant pas devoir la retenir, les additions du style du Bàyon nous ayant prouvé que les constructeurs khmèrs ne reculaient pas devant le travail difficile qu'était le montage de constructions nouvelles dans un temple déjà achevé.

Dans l'ensemble, le plan de Bĕṅ Mālā, malgré des rapports indiscutables avec celui d'Aṅkor Vắt, présente une ensemble de caractères très particuliers dont certains, tels que le développement des chaussées sur colonnes lui appartiennent en propre; d'autres, au contraire, se retrouvent dans le style du Bàyon, mais ils ne sont alors souvent que le résultat d'additions successives, comme les passages couverts unissant les différentes enceintes. Toute conclusion, quant à un ordre de succession fondé sur l'étude des plans, nous semblerait trop hasardée. Pourtant, la similitude des compositions de Bĕṅ Mālā, de Bantāy Kdĕi et de Pràḥ Khằn 522 vaut d'être soulignée.

---

[1] *BEFEO*, XIII, 2, p. 1 et suiv.
[2] *Op. cit.*, p. 19.

La construction.

Bĕṅ Mālā, malgré l'état de ruine étonnant dans lequel il se trouve, peut être considéré comme faisant partie des monuments khmèrs appareillés avec le plus de soin. La facilité qu'avaient les constructeurs de se procurer le grès presque à pied-d'œuvre — les carrières ne sont qu'à quelques kilomètres du sanctuaire — a sans doute permis un choix meilleur; quoiqu'il en soit, l'appareillage est comparable à celui d'Aṅkor Vǎt, très supérieur à celui de Čau Sày Tevoda ou à celui de n'importe quel monument du style du Bàyon.

Nulle part ne se rencontrent à Bĕṅ Mālā ces poutres en doublure employées en chaînages horizontaux, dont les monuments du style du Bàphūon nous montrent de constants exemples et que nous retrouvons à Práḥ Khǎn 173 dans un emploi «presque délirant»[1], à Čau Sày Tevoda, à Práḥ Palilay, où elles ont un rôle de raidissement pour des portées exceptionnelles. H. Parmentier signale à Bĕṅ Mālā la présence de saignées verticales qui auraient pu servir au raidissement des parties hautes ou à la construction de superstructures légères. Nous ne saurions conclure; le chaînage vertical paraîtrait exceptionnel et l'état de ruine ne permet guère de suppositions sur l'aspect des superstructures. Toutes les voûtes sont entièrement appareillées en grès, alors que la brique est encore employée aux voûtes des gopuras de Čau Sày et de Thommanon; la brique semble d'ailleurs avoir entièrement disparu de Bĕṅ Mālā où nous ne l'avons jamais remarquée garnissant les arcs de décharge comme c'est parfois le cas à Aṅkor Vǎt.

Les piliers des bibliothèques de la troisième enceinte sont montés par assises horizontales comme à la salle antérieure de Vat Phu où le système apparaît pour la première fois sans doute. Les piliers du style du Bàyon seront fréquemment établis de la même façon. De même, certains jambages de fenêtres de Bĕṅ Mālā sont montés par assises comme dans le style du Bàyon; nous n'en connaissons aucun exemple à Aṅkor Vǎt en dehors des bibliothèques. L'assemblage des cadres des baies est toujours réalisé d'équerre et l'ancien système de l'assemblage d'onglet est abandonné dans tous les monuments du groupe. H. Parmentier remarque à leur sujet : «il semble que nous ayons dépassé le stade d'Aṅkor Vǎt; mais aucune inscription ne nous renseigne»[2]. Un détail vaut pourtant d'être noté qui semblerait infirmer cette hypothèse : les linteaux vrais des communications présentent une saillie à l'intérieur des galeries, qui est percée de trous destinés à recevoir les tourillons de portes ouvrant vers l'intérieur. Cette disposition est fréquente dans le style du Bàphūon où le bandeau est souvent sculpté; elle est absente d'Aṅkor Vǎt et nous ne la connaissons pas dans les monuments du style du Bàyon; il convient cependant de remarquer qu'à Aṅkor Vǎt le même résultat a été obtenu par l'emploi d'une poutre encastrée dont les galeries nous montrent encore des exemples restés *in situ*.

D'autres éléments nous paraissent plus caractéristiques : ce sont les colonnettes considérées ici du point de vue de la stéréotomie, et les étrésillons qui régnant sous les demi-voûtes des galeries, unissent dans un rôle purement décoratif et nullement constructif d'ailleurs, les plates-bandes extérieures aux grands piliers de la galerie.

Les colonnettes, contrairement à ce qui se passe jusqu'au style du Bàphūon et à Aṅkor Vǎt, Thommanon ou Čau Sày Tevoda ne sont plus taillées en heptagone

---

[1] H. Parmentier, *op. cit.*, p. 110.
[2] H. Parmentier, *op. cit.*, p. 113.

simple, le huitième pan inutile et même nuisible à un bon assemblage n'étant presque jamais taillé (fig. 3), mais conservent de part et d'autre des faces latérales une languette de pierre qui règne sur toute la hauteur de la colonnette (fig. 4). Cette disposition commune à Bĕṅ Mālā et à Bantāy Samrè, se retrouve au début du style du Bàyon; le même schéma est conservé lorsqu'à la fin du style; les colonnettes, cessant fréquemment d'être monolithes pour être prises dans les blocs appareillés, sont épannelées au cours du ravalement.

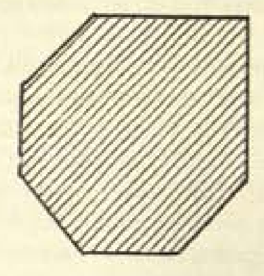


Fig. 3. — Colonnette de type classique.

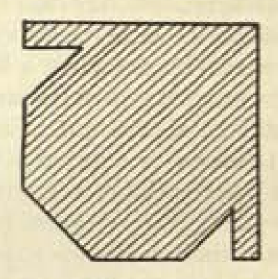


Fig. 4. — Colonnette du type de Bĕṅ Mālā.

Les étrésillons, dont nous n'étudierons pas ici le décor, sont à Bĕṅ Mālā de deux types. Ceux des bâtiments-annexes sont taillés dans un bloc qui constitue à l'une de ses extrémités une assise du fût des grands piliers, comme à Aṅkor Vắt (fig. 5). Dans le reste du monument, tous les étrésillons sont établis dans le système à tourillons qui sera d'un emploi constant dans les monuments du style du Bàyon (fig. 6). Cette particularité avait embarrassé de Mecquenem, comme Commaille. En un temps où il était admis que le Bàyon et les monuments contemporains étaient antérieurs de deux siècles au moins à Aṅkor Vắt, elle constituait une anomalie difficilement explicable. Comemaille souligne que «ces éléments (les étrésillons), sont fixés dans les plus anciens monuments (du style du Bàyon) par un système de tenon et de mortaise qui rappelle trop l'assemblage de deux pièces de bois pour ne pas être signalé. Dans Aṅkor Vắt, ce système s'est modifié pour tomber dans le pire, si bien que tous les étrésillons de la première galerie ont été cassés au ras des grands piliers, le jour ou un affaissement de quelques centimètres s'est produit»[1] et de Mecquenem, frappé par l'absolue similitude que présentent les annexes et les autres parties de Bĕṅ Mālā, est amené à écrire : «ce fait (la hauteur des piliers sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir) et aussi celui de l'assemblage différent des étrésillons avec les piliers, pourraient faire penser que la construc-

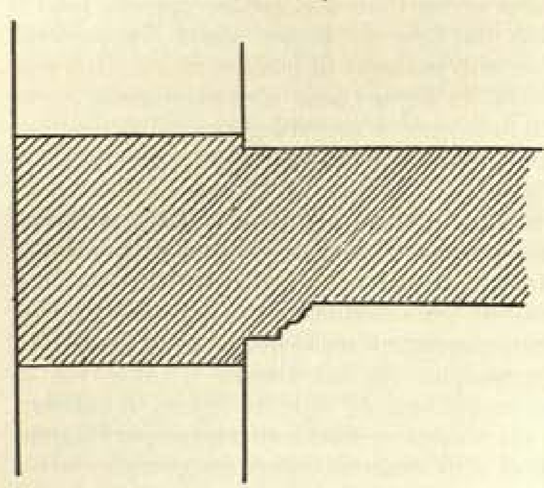


Fig. 5. — Étrésillon, type d'Aṅkor Vắt.

[1] J. Commaille, *Notes sur la décoration cambodgienne*, in *BEFEO*, XIII, 3, p. 13.

tion de ces annexes a suivi celle du temple. Mais une fois la troisième enceinte construite, il semble difficile, sinon impossible, qu'on ait pu introduire et manœuvrer les matériaux nécessaires à leur construction. Il est plus probable que ces monuments particulièrement soignés ont été établis dans les meilleures conditions avec les meilleures méthodes connues alors, tandis que dans le reste du temple on suivait les errements habituels » [1].

Il n'est pas besoin de recourir à cette explication compliquée, qui contredit l'opinion de Commaille, si l'on admet que le système employé à Aṅkor Vàt et aux bâtiments-annexes de Bĕṅ Mālā a normalement précédé le système employé pour les autres parties du temple et dans les constructions de l'époque du Bàyon. Les annexes seraient alors les premières constructions élevées de l'ensemble et la nouvelle technique n'apparaîtrait qu'au moment de la construction des autres galeries. L'étude du décor nous conduira aux mêmes conclusions. Cependant le système d'assemblage des étrésillons n'a peut-être pas tout le poids qu'on serait tenté de lui accorder. Le système à tourillon, manifestement imité des assemblages de charpente, est d'un emploi constant et il est possible que naturellement, il ait été employé d'abord. Les constructeurs khmèrs, rarement préoccupés de logique, ont fort bien pu considérer comme un progrès le système d'Aṅkor Vàt qui réalisait mieux l'aspect du monolithe, le retour à la même formule dans le style du Bàyon pouvant s'expliquer simplement par le désir, sans cesse visible, de construire vite avec les procédés qui font le moins appel à une main-d'œuvre choisie de spécialistes. Par là même, le système d'assemblage des étrésillons ne constitue pas, croyons-nous, une preuve suffisante en soi, mais il peut apporter un argument supplémentaire à un ensemble de présomptions convergentes.

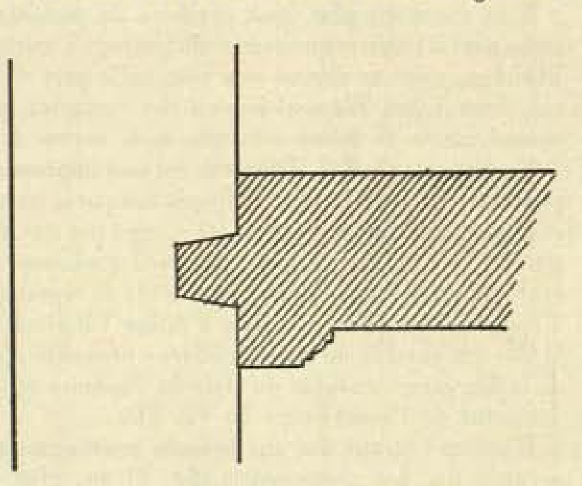


Fig. 6. — Étrésillon, type de Bĕṅ Mālā.

La décoration.

L'étude des procédés de construction comme l'examen des plans tend à donner l'impression que Bĕṅ Mālā serait légèrement postérieur à Aṅkor Vàt, mais rien de très convaincant ne peut être avancé et l'attitude prudente d'Henri Parmentier, partisan de l'analyse des éléments constructifs, doit être conservée.

L'étude du décor architectural sous tous ses aspects est propre à fournir des précisions plus grandes. L'impression d'ensemble devant le décor de Bĕṅ Mālā est décevante : habitué qu'on est au décor d'un modelé spécial, particulièrement chargé, celui d'Aṅkor Vàt, on éprouve une sorte de malaise devant un ensemble qu'on ne

[1] *BEFEO*, XIII, 2, p. 19.

comprend plus, fait d'éléments qui paraissent antérieurs à Aṅkor Vat tels que certains linteaux, et d'éléments qui semblent postérieurs tels que le décor continu de surfaces fait de bandes de rinceaux jointives. Malgré ces constatations contradictoires, une unité évidente caractérise l'ensemble.

Nous étudierons séparément chacun des éléments constitutifs du décor, selon la méthode de M. Ph. Stern développée dans l'ouvrage de G. de Coral-Rémusat, en portant nos observations sur le plus grand nombre possible d'éléments, car lorsque une étude d'évolution porte sur une période relativement courte il paraît indispensable de réunir le plus d'indices possible.

Les linteaux décoratifs.

Nous avons dit plus haut combien ils paraissaient anachroniques. S'il n'existe nulle part à notre connaissance de linteaux à scènes caractéristiques de l'époque du Bàphūon, nous ne voyons non plus nulle part de ces linteaux abondamment historiés dont Aṅkor Vat seul fournit des exemples, ni de ces linteaux sans branche à enroulements de même sens que nous voyons à Aṅkor Vat ou à Thommanon.

Les linteaux de Bĕṅ Mālā donnent une impression première d'unité et de relative pauvreté. Le type le plus fréquent comporte une branche très fortement infléchie et interrompue au centre qui est occupé par une scène mythologique posée sur une tête de kāla ou sur un motif décoratif quelconque (fig. 7). La tête de kāla ne présente qu'exceptionnellement les «dents de sagesse» qui, selon G. de Coral-Rémusat, n'apparaissent qu'avec le style d'Aṅkor Vat et caractérisent le style du Bàyon, mais la tête qui possède un aspect «hilare» prononcé n'a jamais non plus cette dépression de la face caractéristique du style du Bàphuon qui se retrouve encore sur un linteau intérieur de l'avant-corps de Vat Phu.

D'autres linteaux ont une branche constamment brisée avec coupures aux quarts occupés par des personnages (fig. 8) ou, plus rarement, une branche torsadée formée des extrémités supérieures des crosses enroulées. C'est le type, rare à Aṅkor Vat, que nous retrouvons le plus nombreux dans la première période du style du Bàyon. Ces linteaux sont à Bĕṅ Mālā, souvent ornés de figures bouddhiques. Signalons que les branches de l'un d'eux se terminent sur l'axe par des *haṃsa* crêtés (fig. 9), qu'on voit aussi à Bantãy Samrè, caractéristiques du style du Bàyon où ils terminent fréquemment les arcatures encadrant les figures de devatas [1].

A Trapãn Crei 218, deux linteaux doivent être signalés : l'un est une curieuse composition à rinceaux historiés contrariés avec coupures de quarts (fig. 10), l'autre est un linteau à crosses à enroulements contrariés, avec au centre, une figure de Bouddha debout, sous un dais de *nāga* stylisé (fig. 11); nous sommes là presque en présence de linteaux de l'époque du Bàyon.

Au Pràsàt Doṅ Can 215, monument du style du Bàyon, les linteaux sont aberrants, la branche est remplacée soit par des nāgas enroulés dont les capuchons se dressent, soit par une théorie d'éléphants tricéphales [2]. Cette composition inattendue, exceptionnelle dans le style, s'explique par l'inspiration puisée à Bĕṅ Mālā.

Le linteau à scène dont nous avons souligné l'absence dans l'ensemble de Bĕṅ Mālā se rencontre encore, il convient de le noter, après Phĭmai et dans un même emploi celui de linteaux intérieurs : il en est un exemple à Bantãy Samrè, à l'entrée de la *cella*, il en est d'autres à Aṅkor Vat, à chaque porte de la *cella* du sanctuaire

[1] Nous avons étudié trente-six linteaux à Bĕṅ Mālā. Ceux-ci se répartissent en vingt et un linteaux à branche continue, sept linteaux à branche constamment brisée, huit linteaux à coupures de quarts.

[2] G. Groslier, *Recherches sur les Cambodgiens*, pl. XXV E et pl. XXXIX C (pr. «Ban Don»).

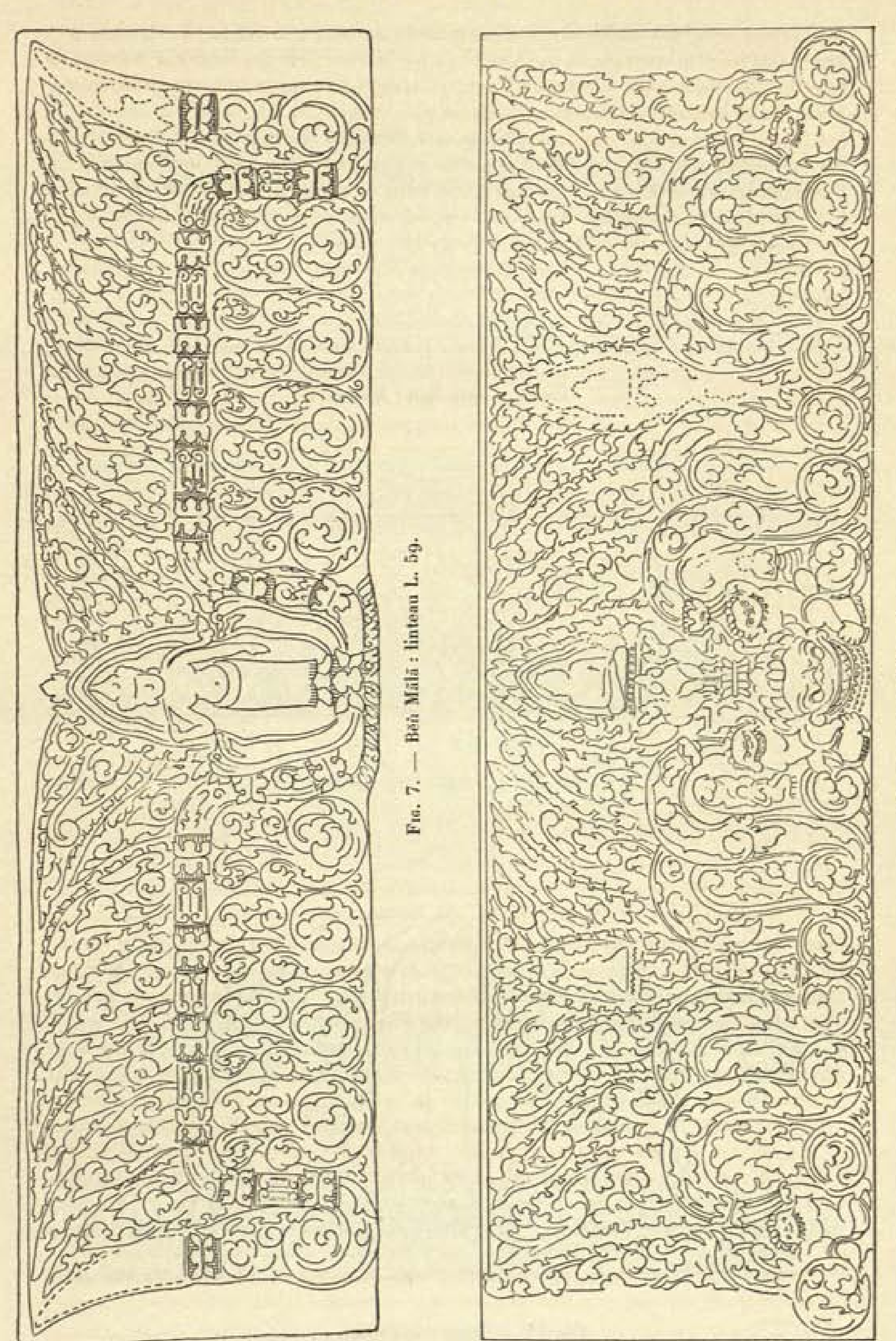


Fig. 7. — Bĕṅ Mālā : linteau L. 59.

Fig. 8. — Bĕṅ Mālā : linteau.

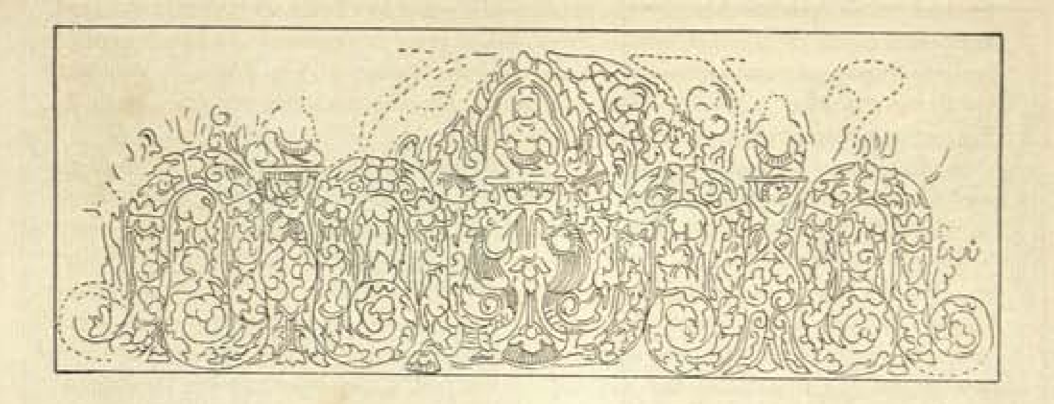


Fig. 9. — Bĕṅ Mālā : linteau.

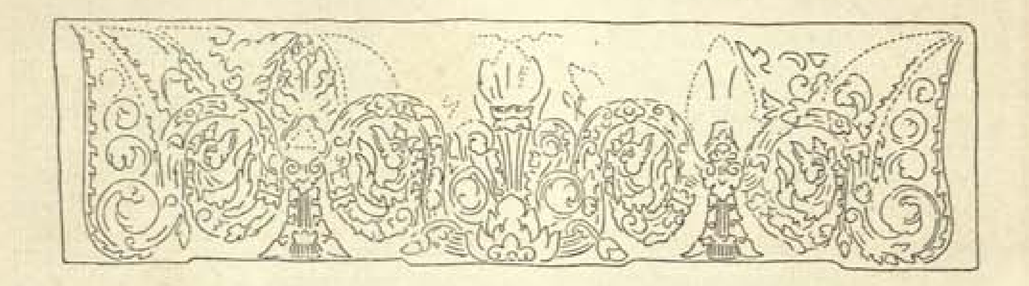


Fig. 10. — Trapăṅ Črei : linteau.

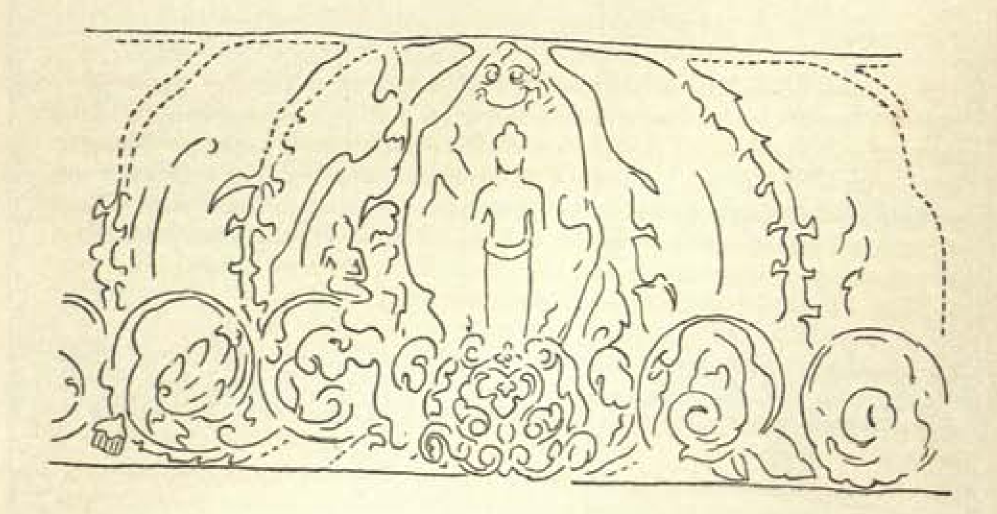


Fig. 11. — Trapăṅ Črei : linteau.

central, ou aux communications du préau cruciforme. Ces derniers linteaux qui sont, du point de vue de la construction, des linteaux vrais ne reposant pas sur des colonnettes, se rencontrent jusqu'à la fin du style du Bàyon, à Práḥ Khằn 522 comme au Bàyon lui-même, dans les salles de passage, ils sont alors décorés d'une frise de figures sous arcatures ou d'*apsaras* dansant.

L'étude des linteaux n'apporte pas de données décisives pour une chronologie des monuments du style d'Aṅkor Vằt. Dans une période où l'inspiration longtemps si pleine de verve, semble sur le point de se tarir, les mêmes formes se retrouvent à quelques variantes près, pendant toute la durée du style et se perpétuent au début du style du Bàyon. Si des signes d'évolution s'entrevoient, on assiste en fait, comme dans le style du Kulên, à une série de tentatives dans des voies différentes, mais qui n'aboutiront cette fois qu'au poncif de la troisième période du Bàyon. Il n'en reste pas moins que Bĕṅ Mālā, davantage qu'Aṅkor Vằt ou qu'aucun autre monument du style, montre la continuité Aṅkor Vằt Bàyon.

Les colonnettes.

Indépendamment de leur section particulière que nous avons décrite en étudiant la construction, les colonnettes de Bĕṅ Mālā montrent la même composition que celles d'Aṅkor Vằt, avec dix divisions, des bagues très chargées, mais nettement hiérarchisées.

Nous n'avons remarqué nulle part de colonnettes à seize pans comme il s'en rencontre à Aṅkor Vằt, non plus que de colonnettes à section étoilée dont le Práḥ Khằn 173 fournit seul des exemples [1].

Les colonnettes que nous avons pu étudier, très proches de celles de Bantāy Samrè, sont toutes dépourvues des petites feuilles en dents de scie qui existent encore dans la plupart des monuments du style d'Aṅkor Vằt, mais disparaissent dans le style du Bàyon (pl. I, 1).

Dans l'ensemble, les colonnettes de Bĕṅ Mālā, compte tenu de leur section, paraissent légèrement postérieures au type le plus courant d'Aṅkor Vằt, mais antérieures toutefois aux colonnettes de certaines des portes de la galerie II donnant accès à la cour intérieure qui sont, sans doute, le plus ancien exemple de colonnettes sans hiérarchie, à bagues toutes semblables.

Les frontons.

Il n'existe à Bĕṅ Mālā aucun fronton dont le tympan soit occupé par un décor végétal. Tous les tympans sont à scènes, traitées soit en composition unique, soit en registres. Cette dernière composition semble, proportionnellement, plus abondamment utilisée qu'à Aṅkor Vằt ou qu'à Bantāy Samrè, avec une fréquence assez comparable à celle du style du Bàyon. Les deux types coexistant pendant toute la durée des styles d'Aṅkor Vằt et du Bàyon, la composition des tympans ne peut fournir de présomptions ; il en va autrement de l'étude de l'encadrement, rampant et base, qui fournissent d'utiles données d'évolution.

Les rampants.

Le rampant caractéristique du style du Bàphūon, bombé et lisse, terminé directement par des nāgas couronnés d'une arcature feuillue, disparaît dès les débuts du style d'Aṅkor Vằt. Il est remplacé par un rampant toujours bombé, mais décoré et

[1] H. Mauger, *Práḥ Khằn de Kompoṅ Svày*, in *BEFEO*, XXXIX, 2, p. 219, fig. 5, 6, 7, 8.

mouluré. Aux extrémités, les nāgas sortent de la gueule d'un *makara* évolué et très particulier pourvu d'une collerette et d'une nageoire stylisée, souvenir de l'aspect ancien. Dans le style du Bàyon, le décor du rampant se simplifie, le *makara* perd sa nageoire, tandis que la collerette se développe, plus déchiquetée [1]. Le passage de l'un à l'autre aspect suppose une évolution à l'intérieur même du style d'Aṅkor Vắt.

Fig. 12.
Rampant d'Aṅkor Vắt.

A Aṅkor Vắt, le rampant comporte une bande de motifs trilobés où Gilberte de Coral-Rémusat reconnaît le souvenir du motif en hampes ancien, encadré de rangs de perlages et bordé de petites feuilles (fig. 12). La tête de *makara*, à collerette et nageoire, possède une langue stylisée en fauchard. Chacune des têtes de *nāga* est crêtée séparément, les cous, nus, sont simplement striés.

A Thommanon et à Čau Sày Tévoda, le rampant n'est pas sensiblement différent, encore que les perlages soient traités d'une façon plus mécanique qu'à Aṅkor Vắt. La tête de *makara* a perdu sa nageoire et, fait plus caractéristique, les nāgas portent un collier à pendeloques et leur museau se retrousse en trompe (Thommanon, gopura Ouest), comme dans le style du Bàyon.

A Bantāy Samrè, le rampant est de même composition, mais un espace plus grand existe entre la bande centrale et les perlages. Les têtes de *makara* sont souvent privées de langue, les nāgas ont le cou nu, sauf aux gopuras de la deuxième enceinte où chaque cou s'orne d'un collier assez simple et l'encolure commune d'un autre collier; le *makara* possède alors la langue en fauchard.

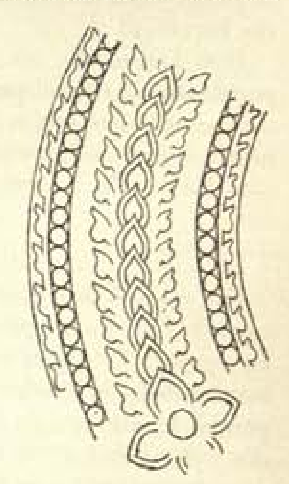


Fig. 13.
Rampant de Bĕṅ Mālā.

A Bĕṅ Mālā, les rampants des frontons à scène continue portent des bandes de perlages nettement séparées de la bande médiane (fig. 13). Aux frontons à scène en registres, les perlages disparaissent et sont remplacés par des bandes lisses. Le décor de la bande médiane s'est aussi transformé et les parties latérales du motif trilobé deviennent des feuilles minuscules, semblables à celles de la bordure (fig. 14). Les têtes de *makara* ont la collerette et la langue en fauchard, les cous des nāgas sont sans collier. Dans l'état de ruine du monument, notre documentation est forcément incomplète, les bâtiments-annexes ayant à peu près seuls conservé des frontons intacts, nous ne connaissons qu'un nombre réduit d'extrémités de frontons. Dans le style du Bàyon, le rampant présente, quelquefois encore, les bandes de perlage, mais celles-ci sont alors toujours séparées de la bande médiane par une partie lisse (Bantāy Kdei, gop. de la IVe enceinte), mais le plus souvent ces perlages manquent, comme à Bĕṅ Mālā, et les petites feuilles apparues au bandeau médian tendent à se séparer de la partie centrale traitée en écailles

[1] G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, p. 68, 69.

imbriquées (fig. 15). Les *makara* ont la langue en fauchard et la collerette faite de plusieurs rangs de stries parallèles très proches du type de Bĕṅ Mālā. Les nāgas possèdent toujours un collier au moins, et sont le plus souvent pourvus d'une trompe.

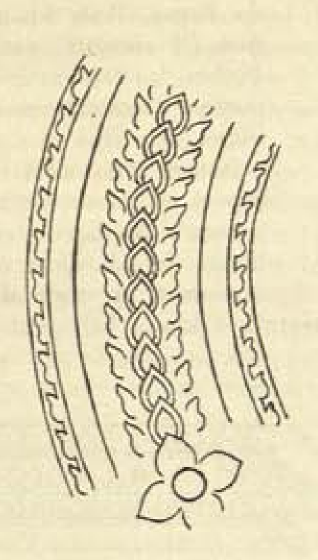


Fig. 14.
Rampant de Bĕṅ Mālā.

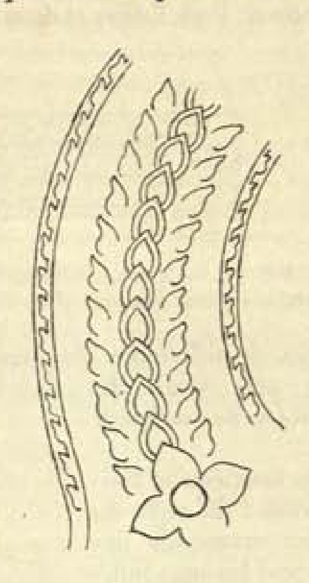


Fig. 15.
Rampant du style du Bàyon.

La base des frontons.

Gilberte de Coral-Rémusat a donné un aperçu de l'évolution des moulures qui composent la base des frontons [1]. Ses remarques, qui reprennent certaines des observations de Parmentier, peuvent être développées, car elles semblent pouvoir

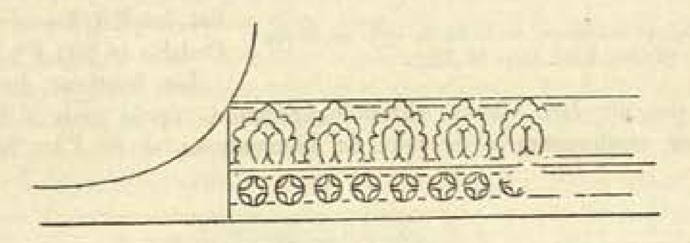


Fig. 16. — Moulure inférieure (Aṅkor Vàt).

fournir des indications précieuses. La moulure paraît d'abord continue et coupée brusquement aux extrémités; c'est le cas de la plupart des frontons d'Aṅkor Vàt et de certaines frontons de Thommanon (fig. 16).

A Čau Sày Tévoda, à Bantāy Samrè (Sanctuaire central et première enceinte) la

[1] G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, p. 68.

moulure se retourne d'équerre aux extrémités; c'est la «fausse poutre à retour d'équerre» de Parmentier, élément caractéristique que nous retrouvons à Bĕṅ Mālā (fig. 17).

Au gopura de Práḥ Palilay et dans les monuments de la première période du style du Bàyon, Práḥ Khằn (gopura de la IIIe enceinte), parties de Tà Prohṃ, les retours de la fausse-poutre s'ouvrent en un angle obtus (fig. 18).

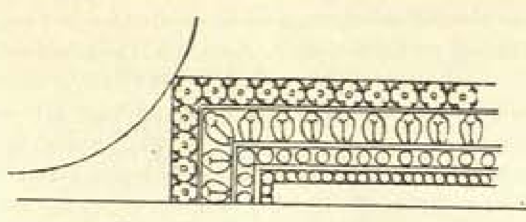


Fig. 17. — Moulure inférieure.
Fausse-poutre à retour d'équerre (Čau Sày Tévoda).

Notons que c'est le même aspect que nous retrouvons au gopura II Est, face Est, de Bantāy Samrè dont le décor appartient nettement au style du Bàyon, comme aux demi-frontons du sanctuaire central d'Aṅkor Vằt dont le décor paraît le plus tardif du monument par de nombreux détails.

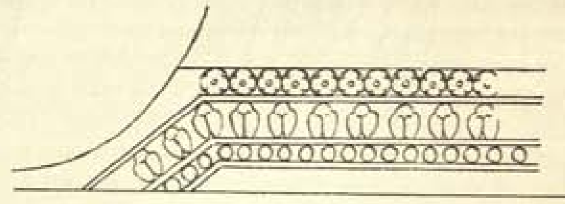


Fig. 18. — Fausse-poutre de la première période du Bàyon (Práḥ Palilay. Gop. E.).

Dans les deuxième et troisième périodes du style du Bàyon, les extrémités des moulures sont toujours infléchies obliquement, mais elles s'amincissent progressivement pour se raccorder tangentiellement aux extrémités inférieures du rampant (fig. 19). Quelques frontons de Bĕṅ Mālā, sans présenter cette disposition caractéristique, pourraient en être un premier et timide essai avec inflexion et amincissement des moulures à leurs extrémités (bâtiment-annexe Sud-Est, face Est, fausse porte Sud : Ordalie de Sītā F[2]) [fig. 20].

Fig. 19. — Moulure inférieure de la fin du style du Bàyon (Bantāy Kdĕi. Gop. IV N.).

Les frontons de Bĕṅ Mālā paraissent pouvoir être classés chronologiquement, après ceux d'Aṅkor Vằt. Sensiblement contemporains de ceux de Thommanon et de Čau Sày Tévoda,

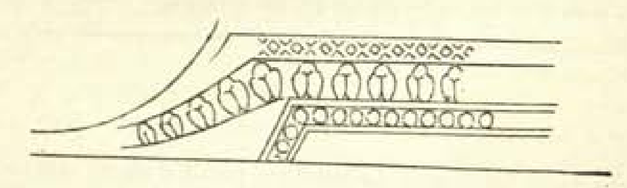


Fig. 20. — Moulure inférieure de Bĕṅ Mālā (fronton : Ordalie de Sītā).

ils semblent précéder directement les formes caractéristiques du style du Bàyon qui apparaîtraient d'abord à la deuxième enceinte de Bantāy Samrè et au gopura de Práḥ Palilay.

Les fausses-portes.

Les fausses-portes de Bĕṅ Mālā présentent le même jeu de moulures que celles d'Aṅkor Vãt, de Thommanon ou de Bantãy Samrè avec, aux vantaux, un panneau central un peu plus large que dans ce dernier monument où il paraît être le plus étroit. A Bĕṅ Mālā, les motifs de hampes qu'on rencontre encore à Thommanon sont abandonnés et remplacés par des rinceaux comme à Aṅkor Vãt (Galerie des Entrées Occidentales) et à Bantãy Samrè, mais ici dans un esprit beaucoup plus nettement propre au Bàyon. Comme à Aṅkor Vãt et dans le style du Bàyon, les dés du montant sont encadrés d'un perlage; le lotus très grand et bordé de feuilles décoratives inclinées est, lui aussi, bordé d'un perlage et le réceptacle est constitué de cercles concentriques. Les parties du montant comprises entre les dés sont décorées d'éléments de rinceaux issus d'un lotus bleu, curieux rappel du passé, dont la tige est avalée par un *kāla* muni des «dents de sagesse» caractéristiques. Par leur aspect comme par leur exécution, ces têtes sont très proches de celles du style du Bàyon. Avec une composition assez pauvre, les fausses-portes de Bĕṅ Mālā semblent presque appartenir au style du Bàyon.

Les pilastres.

C'est peut-être le décor des pilastres qui donne le plus au visiteur, une impression de malaise. Décor souvent constitué de bandes parallèles juxtaposées en surfaces continues, il évoque immédiatement l'art du Bàyon et les gopuras de Práḥ Khẵn 522 et de Tà Prohṃ, mais certains motifs, l'emploi des lotus bleus, le caractère des hampes, l'aspect des grandes devatas surtout, paraissent anachroniques et déroutent.

Nous garderons pour l'étude du décor des pilastres les mêmes dispositions que celles adoptées par G. de Coral-Rémusat dans son remarquable chapitre [1], et nous examinerons successivement les différents aspects de ce décor.

Les rinceaux. — Dans le style du Bàphūon, les crosses des rinceaux sont caractérisées par des formes simplifiées, avec des incisions discontinues qui en sont le trait essentiel. A Aṅkor Vãt, où nous ne connaissons pas de véritables rinceaux, les crosses montrent un relief très affaibli avec des incisions héritées du Bàphūon. Dans le style du Bàyon qui utilise constamment le décor de rinceaux, les crosses deviennent très plates et prennent une allure rubannée caractéristique; le rinceau évolue fréquemment vers l'aspect d'une sinusoïde plus ou moins compliquée. A côté de ces formes, il faut noter, dans la première période du style, l'importance donnée aux rinceaux historiés qui, mis à la mode durant le style d'Aṅkor Vãt, conservent une très grande importance; ils sont alors utilisés autant en décor vertical qu'en décor horizontal. Dans tous ces rinceaux, les incisions discontinues de l'époque du Bàphūon tendent à devenir continues, dessinant de véritables filets à chacun des bords de la crosse.

Les rinceaux historiés semblent apparaître à Thommanon et à Čau Sày Tévoda. Ils se retrouvent à Bĕṅ Mālā où les rinceaux les plus caractéristiques sont très plats et indiquent une série de recherches nouvelles : crosse à nombreux enroulements concentriques (pl. I, 2), crosses raccordées à une sinusoïde continue (pl. II, 1). Le modelé est aussi particulier : sur le ruban du rinceau s'aplatissent de petites feuilles raccordées à un liseré continu qui suit les bords de la crosse. Toutes ces formes diverses se retrouvent, presque sans altérations, dans le style du Bàyon.

---

[1] G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, p. 73 et suiv.

Les chevrons. — Dans le style du Bàphûon, les chevrons se composent symétriquement par rapport à une hampe à fleuron. A Aṅkor Vàt, la hampe devient plus courte et un petit personnage s'adosse au fleuron supérieur; les chevrons les plus larges étant parfois avalés par un *kāla* qui occupe la partie inférieure de la hampe. A l'époque du Bàyon la composition du chevron reste la même, mais les crosses qui s'enroulaient vers le haut à Aṅkor Vàt s'enroulent maintenant vers le bas[1].

Au Sanctuaire central de Bàkoṅ, le modelé est très proche de celui d'Aṅkor Vàt, mais les enroulements sont toujours descendants. A Bantãy Samrè, les chevrons sont généralement historiés et les enroulements sont souvent descendants; la tête de *kāla* est fréquente. A Bëṅ Mālā, la proportion des chevrons seulement historiés et des chevrons à crosses descendantes est sensiblement la même qu'à Bantãy Samrè, mais ils ne sont jamais issus d'une tête de *kāla*. Un petit personnage tenant les extrémités du chevron (pl. II, 2) ou un simple fleuron marquant l'axe, remplace la tête de *kāla* (pl. III, 1).

Décor exceptionnel. — Il n'existe à Bëṅ Mālā ni décors en hampes de feuillages, ni décors en «S suspendus». Par contre, il faut noter une belle composition qui tient à la fois du chevron et des «S suspendus» et qui, par copie évidente du passé, comporte des lotus bleus empruntés à l'art de la fin du IXe siècle (pl. III, 2). Ces mêmes lotus bleus se retrouvent dans un arrangement un peu différent à Bàkoṅ. Une autre composition, variante du chevron, montre des crosses égales qui donneront dans le style du Bàyon un décor fait de rinceaux symétriquement accolés et on les rencontre déjà à l'avant-corps de Vat Phu. Un décor qui n'intéresse que les bandes étroites doit être noté, il est fait de fleurs juxtaposées. A Aṅkor Vàt, à Thommanon, il n'est employé que pour des bandes très étroites qui n'ont qu'une valeur d'encadrement. A Bëṅ Mālā, au contraire, elles tiennent le rôle de véritables bandes décoratives au même titre que les rinceaux et sont constituées de grands lotus jointifs ou de lotus stylisés à deux rangs de pétales concentriques (pl. IV, 1). Ce dernier aspect se retrouve dans le style du Bàyon, dans un rôle analogue à celui que joue le motif de Bëṅ Mālā.

Les bas de pilastres.

Nous avons signalé l'envahissement progressif des petits personnages dans le décor des pilastres. Les bas de pilastres historiés méritent une étude spéciale.

Les rinceaux sont issus, presque toujours, d'un animal cabré dont l'arrière-train est souvent seul représenté. Cet animal, un lion le plus souvent, est figuré en entier après le style du Bàphûon. Au Sanctuaire central de Bàkoṅ, sa place est occupée, exceptionnellement, par une petite scène. Les parties inférieures des chevrons sont beaucoup plus fréquemment historiées.

A Aṅkor Vàt, les scènes en bas de pilastres sont nombreuses sans être toutefois d'un emploi constant. Composée généralement d'un petit nombre de personnages la scène apparaît toujours plaquée à un fond de feuillage qui n'est autre qu'une partie du décor de chevrons lui-même; elle n'est jamais séparée du reste du pilastre par une arcature, sauf aux portes de la galerie II dont nous avons dit que leur décor était le plus proche du style du Bàyon.

A Bàkoṅ, à Bantãy Samrè, à Thommanon, la scène gagne en importance; elle se

[1] A Aṅkor Vàt, aux Entrées Occidentales, les chevrons exceptionnellement larges de certains pilastres comportent des enroulements tournés vers le bas.

détache soit sur un champ de feuillage, soit sur un champ lisse et prend alors les caractères d'un véritable petit bas-relief narratif. Les scènes les plus compliquées, sculptées sur un fond nu, accompagnent généralement des chevrons à crosses à enroulements tournés vers le bas. A Thommanon, certaines de ces compositions sont limitées par une arcature.

A Běṅ Mālā, la scène est toujours traitée sur un fond nu, mais elle est tantôt libre (pl. IV, 2), tantôt limitée par l'arcature (pl. V, 1) qui peut se réduire parfois à une simple nervure (pl. V, 2), les scènes les plus compliquées n'étant généralement pas encadrées. Les plus anciennes arcatures qui semblent apparaître à la salle antérieure de Vat Phu, n'abritaient que des figures isolées. La mode s'en perpétue à Běṅ Mālā et jusqu'à la fin du style du Bàyon, mais alors que les personnages étaient d'abord des ascètes, ce sont des figures féminines ou des apsaras qui prennent leur place et l'arcature se couronne de feuilles caractéristiques (pl. III, 1 et VI, 1) qui se simplifieront sans cesse à l'époque du Bàyon.

En résumé, les aspects du décor de pilastres du style du Bàyon n'apparaissent pas à Aṅkor Vàt dont le modelé particulier ne se retrouve que dans certains éléments de Bàkoṅ. Les bas de pilastres à scènes sous arcatures semblent succéder aux bas de pilastres à scènes sans encadrement, ils coexistent à Thommanon et à Běṅ Mālā. C'est dans ce dernier monument que se rencontre le plus grand nombre d'éléments caractéristiques du style du Bàyon : rinceaux plats traités parfois en sinusoïde, présence de chevrons à enroulements descendants, bandes de fleurs jointives. Seule doit être notée l'absence des têtes de *kāla,* fréquentes à Bantāy Samrè, mais l'examen des fausses portes et des linteaux nous a montré que celles qui existaient étaient souvent du type à « dents de sagesse ». Il convient encore de souligner que le décor continu, fait de bandes juxtaposées qui est caractéristique de la première période du Bàyon ne se retrouve qu'à Běṅ Mālā ; le parti est moins nettement accusé à Bantāy Samrè; à Aṅkor Vàt les pilastres ont seulement leur face antérieure décorée, les faces latérales restant sans décor, les grandes surfaces étant, comme à Čau Sày Tévoda, décorées en réseaux carrés hérités du Bàphūon et indirectement de Bantāy Srĕi.

Les soubassements.

Les soubassements peuvent fournir des renseignements de deux ordres, l'un par la modénature, l'autre par le décor. La modénature s'ordonne au Bàphūon, à Práḥ Palilay, à Aṅkor Vàt, symétriquement par rapport à un tore. A Thommanon, à Čau Sày Tévoda, à Bantāy Samrè, à Běṅ Mālā et dans les monuments du style du Bàyon, elle s'ordonne par rapport à une plate-bande, dans une composition peut-être inspirée de celle de monuments antérieurs.

Le tore d'Aṅkor Vàt est orné d'un décor de losanges et de demi-losanges alternés qui est traditionnel. Le décor des plates-bandes, identique à Běṅ Mālā et Bantāy Samrè, est formé de rinceaux issus de têtes de *kāla* à « dents de sagesse » et il est encadré d'un perlage (pl. VI, 2). Les doucines sont ornées de feuilles inclinées comme dans le style du Bàyon, alors qu'à Aṅkor Vàt ce sont des formes polylobées qui tiennent la même place.

Les frises dont le décor se retrouve aussi bien aux soubassements des terrasses qu'aux architraves de Běṅ Mālā se composent de fleurons ou de motifs en crosses alternant avec des hampes, souvenir très évolué de l'ancien système d'arcatures à lotus bleus suspendus. Ils montrent souvent une extrême fantaisie et représentent

parfois des personnages dans des attitudes pleines de charme[1]. Un décor qui reprend le vieux thème des crosses terminées en têtes d'oiseaux doit retenir notre attention; les têtes y sont celles de *haṃsa* crêtés (soubassement de l'annexe Sud-Ouest) qui annoncent directement l'aspect qu'ils prendront dans le style du Bàyon et que nous avions déjà remarqué dans le décor d'un linteau. Une frise, à l'entablement du préau cruciforme, doit être aussi mentionnée : elle est décorée de lions hilares alternant avec des garuḍa atlantes et passant, qui paraissent la première version d'un thème qui connaîtra dans le style du Bàyon un développement considérable.

Les autres éléments du décor. — Piliers et étrésillons, balustres, épis de faîtage, piliers de soutien, bornes, marches en accolade, tous éléments assez secondaires, n'ont guère été l'objet d'études évolutives. Ils nous paraissent cependant capables de fournir quelques présomptions utiles.

Dans son travail sur Bĕṅ Mālā, de Mecquenem soulignait que les piliers d'Aṅkor Vàt sont de proportions plus élancées que ceux de Bĕṅ Mālā et que les piliers de l'annexe Sud se rapprochent au contraire davantage du gabarit des premiers. Cette constatation, dont nous avons fait état en étudiant l'architecture, le conduisait à «penser que la construction de ces annexes» aurait peut-être «suivi celle du temple». Pour nous qui plaçons le Bàyon au début du XIIIe siècle, la proposition se trouve inversée et nous sommes tentés de supposer à nouveau que les annexes ont pu être élevées avant le préau cruciforme et la galerie de la troisième enceinte.

Le décor des piliers et des étrésillons est à Bĕṅ Mālā partout identique et caractérisé par l'emploi, au chapiteau comme à l'entablement, de bandes décorées de motifs hérités du vieux poncif des losanges et des demi-losanges alternés. Le goût pour ce motif est d'ailleurs tel à Bĕṅ Mālā que nous le retrouvons même aux moulures des fausses-portes. A Aṅkor Vàt et dans le style du Bàyon, il disparaît au contraire complètement, cédant la place à des fleurs jointives; on le retrouve cependant à Práḥ Pithu où les rappels du passé sont nombreux. Cet élément par son aspect purement géométrique, par la volonté manifeste d'un emploi généralisé ne semble pas devoir constituer un argument d'antériorité sérieux, d'autant que ces losanges qui sont en réalité des fleurs à quatre pétales, n'ont qu'un rapport de forme avec l'ancien décor.

Les *étrésillons* ne portent qu'un décor mouluré à chacune de leurs extrémités, alors qu'à Aṅkor Vàt ils sont traités en fausses-poutres à retours d'équerre. Le système de Bĕṅ Mālā se retrouve dans le style du Bàyon, mais il est juste de remarquer que c'est aussi celui des étrésillons de la salle antérieure de Vat Phu.

Les *balustres* de Bĕṅ Mālā paraissent beaucoup plus sobres que ceux d'Aṅkor Vàt, la sobriété étant d'ailleurs l'une des principales caractéristiques du décor de Bĕṅ Mālā. Il faut cependant noter que les balustres du Sanctuaire central ont un décor très proche et peut être plus chargé encore que celui d'Aṅkor Vàt, tout en conservant une section circulaire au lieu d'être cannelés longitudinalement.

Les *épis de faîtage* semblent être du type dont Bantãy Samrè a conservé seul tant d'exemples. Il paraît difficile de rechercher une évolution pour ces éléments dont la forme en ogive est attestée à date assez haute et se trouve encore employée dans la

[1] H. de Mecquenem, *op. cit.*, p. 19 et suiv.

première période du Bàyon pour les épis monolithes avec la pierre de faîtage. Les épis très riches, les épis à arcature ajourée d'Aṅkor Vằt, quoique apparue au Bàphūon, restent isolés dans l'art khmèr et ne peuvent servir de point de repère de datation.

Les *piliers de soutien* ne paraissent pas susceptibles de donner davantage d'enseignements : nous les avons mentionnés en étudiant les chaussées sur piliers; le décor n'apporte pas de données complémentaires et l'évolution se ferait peut-être par le passage de la section carrée du Phnoṃ Ruṅ 401 et de Ċau Sày Tevoda au plan circulaire, en passant par la section octogonale de Ċau Sày et du Práḥ Khằn 173, première enceinte. La section polylobée d'Aṅkor Vằt, terrasse cruciforme, paraît caractéristique de ce seul monument.

L'étude des *bornes des chaussées* est plus instructive : antérieurement à Aṅkor Vằt, où elles n'existent pas, les bornes sont de proportions assez élancées. Elles ont une section prismatique à base carrée avec une terminaison en mitre bulbée. C'est peut-être au Pràsàt Khnà Sen Kèv 261 que se forme le type nouveau terminé en prisme évasé vers le haut [1]. Le Pràsàt Khnà Sen Kèv paraît immédiatement postérieur au Bàphūon, comme nous le verrons plus bas, avec l'étude des figures sous arcatures. Le type nouveau peut donc être considéré comme particulier au style d'Aṅkor Vằt; nous le retrouvons à Bĕṅ Mālā, comme à Bantāy Samrè. C'est ce même type qui est encore employé dans le style du Bàyon, au Práḥ Khằn 522, mais orné de sculptures en bas-relief dont le prototype est peut-être apparu dans le groupe même de Bĕṅ Mālā, d'après un élément conservé au Práḥ Thāt Khvào 236. L'évolution paraît marquée par une tendance au tassement des proportions. La tête prismatique s'évasant moins vers le haut se rapproche du prisme droit et le sommet est marqué d'un lotus qui semble faire de plus en plus saillie. Si cette évolution supposée est exacte, les bornes de Bĕṅ Mālā, postérieures à celles du Pràsàt Khnà 261, précéderaient de peu celles de Bantāy Samrè dont l'aspect, au décor près, est celui des bornes de Práḥ Khằn 522.

Nous nous contenterons de citer les *marches en accolade* dont nous avons retrouvé de fort beaux exemples à Bĕṅ Mālā et sur les terrasses du groupe, avec un décor remarquablement conservé. Leur forme les apparente évidemment au style d'Aṅkor Vằt, mais dans les autres monuments, les marches sont généralement trop érodées pour être étudiées, au moins actuellement, avec profit.

Le problème des édifices à corniche intermédiaire continue.

Avant d'aborder l'étude des représentations figurées, il nous paraît nécessaire de revoir le problème des monuments à corniche continue auquel Henri Parmentier avait attaché une très grande importance. Il avait remarqué que deux types d'édifices coexistaient dans le style d'Aṅkor Vằt. Les uns ont des corniches limitées aux avant-corps et possèdent de grands nus s'élevant jusqu'à l'entablement; c'est le système le plus ancien, employé dès que les sanctuaires sont pourvus d'avant-corps. Dans les autres au contraire, la corniche des avant-corps est continue et ceinture entièrement la construction; c'est le système employé à Aṅkor Vằt et dans les monuments

[1] H. Parmentier, *AKC*, p. 2 et suiv., fig. 42.

du style du Bàyon. Il semblerait donc logique de considérer le premier type comme le plus ancien, le second comme le plus récent. Cette classification ne présenterait pas de grandes difficultés pour Bĕṅ Mālā qui, dans les éléments étudiables, appartient aux deux systèmes, mais le problème se complique singulièrement dans le cas de Bantāy Samrè, de Thommanon et de Ĉau Sày Tevoda... En effet, Bantāy Samrè est du type sans corniche intermédiaire et nous avons vu que tout dans son décor conduit à admettre qu'il est contemporain de Bĕṅ Mālā. Thommanon est du même type et son décor est contemporain, sinon légèrement postérieur de celui d'Aṅkor Vắt dans son ensemble. Enfin, Ĉau Sày Tevoda qui montre l'emploi de la corniche pourtournante possède à la fois un décor très proche et peut-être un peu postérieur à Aṅkor Vắt et une construction où se remarque encore l'emploi des poutres en doublure. Les mêmes constatations s'étendent à la première enceinte du Pràḥ Khẵn de Kompŏṅ Svày qui allie la corniche pourtournante et un décor qui est déjà caractéristique du style du Bàyon, à l'emploi «presque délirant» des poutres en doublure.

Ces constatations nous inclinent à penser avec M. H. Mauger que l'emploi des poutres en doublure ne saurait constituer un argument chronologique absolument convaincant[1] et que, comme le remarquait Henri Parmentier, «les deux familles de monuments ont dû se continuer après Aṅkor Vắt»[2], cet auteur énumérant comme édifices appartenant au type «sans ceinture» Trapăn Ĉrei 218, Pràsàt Prăṃ 235 et Pràsàt Pi B 220, 2, voisins de Bĕṅ Mālā pour lesquels il lui semble que le «stade d'Aṅkor Vắt soit dépassé»; nous avons souligné par ailleurs que les éléments que nous avons pu étudier de Trapăn Ĉrei appartenaient presque au style du Bàyon.

Nous devrons donc reconnaître que les deux éléments qui paraissent essentiels, les poutres en doublure pour la construction et la corniche pourtournante pour le décor, sont loin d'avoir l'importance qu'on serait tenté de leur accorder. Mais cette constatation n'affaiblit-elle pas la portée de la théorie de G. Trouvé que nous citions au début de notre étude? Nous ne le pensons pas, la corniche pourtournante n'est pas un élément constructif et n'est qu'un aspect du décor. Quant aux poutres en doublure, il est probable que le problème de leur emploi a été mal posé. Il convient de remarquer que dans le style d'Aṅkor Vắt, elles paraissent réservées aux monuments dont le grès est le moins choisi, comme à Ĉau Sày Tevoda, ou à ceux qui lui demandent des portées exagérées comme Pràḥ Palilay, et que les monuments où le grès est le meilleur en sont dépourvus. La solution adoptée, illogique, affaiblissait encore le grès et était une erreur technique, mais la confiance dans l'aide fournie par l'emploi du bois pouvait se légitimer. Les poutres en doublure n'ont cédé qu'au bout de longs siècles et tous les monuments qui en ont comporté en conservent encore des éléments plus ou moins importants. Il est peu probable que l'expérience se soit révélée malheureuse du temps même de la construction. Les édifices qui montrent des traces de consolidations anciennes ne sont jamais ceux qui ont employé les poutres en doublure. Aussi l'abandon du système nous paraît sans doute moins dû au désir de revenir à une solution plus logique qu'au besoin de construire avec les méthodes les plus simples, n'exigeant qu'une main-d'œuvre peu experte.

L'emploi des poutres en doublure demandait un travail d'appareillage fort long et minutieux qui s'accordait mal avec la frénésie de construction de la période du Bàyon caractérisée par le désir de gagner du temps et de simplifier les techniques au maximum : épis de crêtes taillés dans des blocs monolithes, puis remplacés

---

[1] H. Mauger, *op. cit.*, p. 205 (I).
[2] H. Parmentier, *L'Art architectural hindou...*, p. 112.

par des niches, adoption des fausses-fenêtres à stores, ravalements simplifiés sinon escamotés...

Les grands aspects de la construction ou du décor se révèlent ainsi incapables de donner des indications utiles pour l'étude chronologique des monuments du style d'Añkor Vàt et les précisions doivent être demandées aux aspects plus mouvants, à ceux qui ont un caractère vivant.

Les figures en bas-relief.

Les figures des bas de pilastres et des linteaux. — Les figures des petits bas-reliefs annoncent généralement les types qui deviendront caractéristiques aux époques immédiatement postérieures.

Les personnages de Běñ Mālā montrent souvent le pan triangulaire caractéristique de l'époque du Bàyon ou les pans d'Añkor Vàt déformés et mal compris. La coiffure est, pour les figures féminines, constituée d'une seule et large pointe qui ne paraît guère avoir eu de postérité, d'un cône, ou d'un *mukuṭa* à pointes nombreuses et serrées, rien cependant n'est très caractéristique, en dehors des orants d'un linteau bouddhique, bûché, portant la courte tunique qui n'apparaît qu'au style du Bàyon. Parmi les figurations animales, nous avons noté la présence des *haṃsa* crêtés; celle de petits lions hilares, sans mâchoire inférieure, doit être aussi soulignée (fig. 8). Exceptionnelles à Běñ Mālā, absentes d'Añkor Vàt, ces images s'imposent dans le style du Bàyon.

Les grandes figures en bas-reliefs : devatās et dvārapālas.

Les devatās. — Habitué qu'est le visiteur aux devatās si caractéristiques d'Añkor Vàt, celles de Běñ Mālā lui donnent immédiatement une impression d'archaïsme ou plutôt d'étrangeté. Les unes portent le costume d'Añkor Vàt généralement plus sobre, d'autres portent un simple pan antérieur et une coiffure moins compliquée qui font songer aux figures de Thommanon et de Čau Sày Tevoda; mais à côté de celles-ci en sont d'autres qui portent un *mukuṭa* conique ou une coiffure de cheveux qui évoquent l'art du Bàyon. Le problème est complexe et nous ne ferons ici que le traiter dans ses grandes lignes, l'examinant en détail dans une étude actuellement à paraître.

Les devatās du style du Bàphūon portent le costume échancré et plissé avec une chute verticale en «queue de poisson» légèrement ondulée, faite de la partie antérieure de la jupe repliée; sur le côté gauche est un petit pan recourbé, souvenir lointain du drapé en poche remis à la mode à Bantāy Srĕi. Elles ont une coiffure de cheveux noués en un gros chignon ou un diadème associé à un *mukuṭa* conique. La ceinture serrée par un nœud coulant s'orne parfois de longues et fines pendeloques.

Au Pràsàt Khnà Sen Kèv 261, le pan latéral s'est déjà notablement allongé et passe sur le bras de la devatā dont la coiffure de cheveux s'agrémente d'un disque. La même forme se retrouve au Pràsàt Phās (793 de l'*Inventaire?*); les longues pendeloques de la ceinture sont remplacées par de petites pendeloques folliformes; une seconde devatā tient ses cheveux dénoués d'un geste qui se retrouvera jusqu'à la fin du style du Bàyon.

Les devatās d'Añkor Vàt sont trop connues et trop semblables entre elles, malgré l'extrême variété des détails, pour qu'il soit nécessaire de les décrire à nouveau, avec leur large pan triangulaire sur la hanche droite et le pan long et mince sur la

hanche gauche passant souvent sur l'avant-bras, le tissu orné de fleurettes, la coiffure de cheveux compliquée ou le diadème à pointes multiples rigides et divergentes. Les bijoux ont des pendeloques folliformes, les ceintures sont à larges fermails. Au contraire des devatās de l'époque du Bàphūon, elles ne sont qu'exceptionnellement sous une arcature, souvent remplacée par un arrangement de rinceaux.

Dans la première période du style du Bàyon, costume et coiffure paraissent se simplifier. Les devatās portent une jupe à pan intérieur rapporté ou deux pans latéraux en harpon, semblables; ces trois pans sont parfois représentés simultanément. Le bord supérieur est rarement échancré ou rabattu en corolle. La coiffure la plus fréquente unit le diadème au *mukuṭa* conique. L'arcature a réapparu, il semble qu'on assiste à un retour en arrière.

Nous avons ainsi une continuité fin Bàphūon-Aṅkor Vằt et presque une rupture entre Aṅkor Vằt et le début du Bàyon. Entre ces deux aspects opposés, moins nettement tranchés que dans le schéma que nous en donnons, où placer les figures féminines dont Thommanon, Ĉau Sày Tevoda, Bĕṅ Mālā, donnent tant d'exemples? Leur coiffure généralement plus simple, *mukuṭa* à une seule pointe et épis souples ou *mukuṭa* conique, leur jupe plissée à pan rapporté, leur présence dans ces monuments à côté des devatās typiques d'Aṅkor avaient conduit Gilberte de Coral-Rémusat à les considérer comme antérieures à Aṅkor Vằt, formant chaînon avec le style du Bàphūon.

Or ce chaînon existe, il est aux Pràsàt Khnà Sen Kèv et Phās, comme à Phĭmai aux linteaux intérieurs dont les costumes sont sans rapports avec ceux des trois monument cités plus haut. Si nous étudions ces derniers avec attention, nous sommes amené à constater qu'ils sont en réalité sans relations avec la forme échancrée du Bàphūon et qu'ils sont une transformation du costume «traditionnel» dont Vat Phu nous fournit des exemples vers les dernières années du XIᵉ siècle.

Le style d'Aṅkor Vằt continue ainsi à attester la coexistence des deux costumes différents apparus à l'époque de Bantāy Srĕi et perpétués jusque dans Aṅkor Vằt même, puisque les devatās encadrant le Sanctuaire central montrent les deux pans latéraux et le pan antérieur combiné au bord rabattu en corolle de Ĉau Sày Tevoda (pl. VII, 1 et 2).

À Thommanon et à Ĉau Sày Tevoda, le costume hérité de la forme traditionnelle est réservé aux figures du sanctuaire; à Aṅkor Vằt, la distinction est déjà moins nette, puisque nous le retrouvons aussi à plusieurs devatās des Entrées Occidentales. À Bĕṅ Mālā, cette sorte de hiérarchie a disparu, comme elle disparaît dans le style du Bàyon.

Si le costume à pan intérieur rapporté avait précédé le costume typique d'Aṅkor Vằt, nous devrions le reconnaître dans les monuments de transition; c'est au contraire, comme nous l'avons vu le costume d'Aṅkor Vằt qui apparaît le premier. A la salle antérieure de Vat Phu, certainement postérieure par son décor au Pràsàt Khnà Sen Kèv ou au Pràsàt Phās, le costume traditionnel n'a pas encore évolué et le pan est toujours formé de la partie antérieure de la jupe repliée. La coiffure seule marque un net progrès par la multiplication des disques et l'apparition d'aigrettes, mais elle ne comporte encore ni pointes, ni épis souples, ni diadème. C'est seulement après Vat Phu, donc pendant la durée du style d'Aṅkor Vằt, que le costume «traditionnel» qui perd souvent son bord rabattu, s'orne toujours d'un pan antérieur rapporté dont la partie inférieure suit une direction oblique indépendante du bord de la jupe dont elle était jusqu'alors solidaire, se replie et se déforme jusqu'à donner finalement le pan triangulaire incurvé de la dernière période du Bàyon.

Les devatās de Bĕṅ Mālā portent, soit le costume d'Aṅkor Vằt (pl. VIII, 1 et 2),

soit le costume traditionnel à pan rapporté avec ou sans bord rabattu en corolle (pl. IX, 1), toujours fait d'un tissu à fin plissé, d'un dessin parfois fort compliqué, mais sans fleurettes[1]. Les devatās du premier type ont un pan de gauche compris généralement d'une manière différente de celui d'Aṅkor Vằt et s'enroulant sur le bord supérieur de la jupe (fig. 21 : Aṅkor Vằt et 22 : Běṅ Mālā).

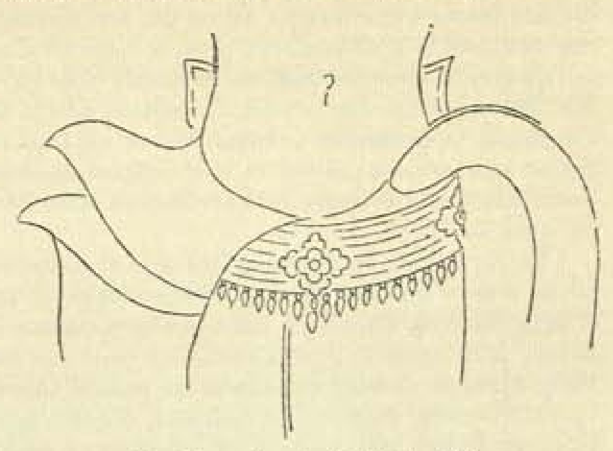


Fig. 21. — Pan latéral (Aṅkor Vằt).

Les devatās du second type, à pan rapporté, portent fréquemment la main à la ceinture, dans un geste dont M. Stern a souligné, à propos du style du Bàyon qu'il était inspiré de l'attitude des figures d'Aṅkor Vằt soutenant leur long pan sur l'avant-bras. Ici, les deux types sont voisins et la contamination s'est exercée directement : les sculpteurs ont donné une même pose dans un souci d'harmonie, et c'est plutôt ce modèle qu'un geste imité par routine qu'ont repris les artistes de l'époque du Bàyon.

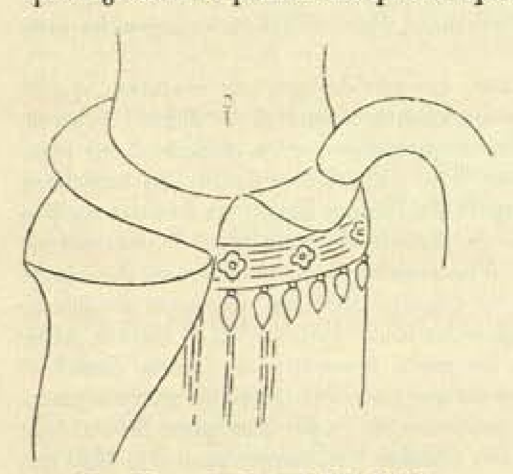


Fig. 22. — Pan latéral (Běṅ Mālā).

Les coiffures sont de quatre types différents, trois à *mukuṭa* et une de cheveux, avec ou sans diadème. Les *mukuṭa* sont soit à point unique avec des disques et des épis souples plus nombreux qu'à Thommanon, soit surtout d'un type conique très différent de celui de l'époque du Bàphūon (pl. IX, 2) qu'on ne rencontre jamais à Aṅkor Vằt, mais qui annonce celui de la première période du Bàyon. Les coiffures de cheveux, toujours défaits — il n'y a pas à Běṅ Mālā de ces chignons compliqués qu'on voit si souvent à Aṅkor Vằt — se retrouvent jusqu'à la fin du style du Bàyon. Les diadèmes comportent toujours une bande médiane de losanges et demi-losanges alternés qui pourrait paraître archaïque, mais ils s'agrémentent le plus souvent de fleurons qui n'apparaissent qu'à une époque tardive. La parure comprend collier et ceinture à pendeloques folliformes, inclinées vers le motif axial comme dans le style du Bàyon; il n'y a

[1] Il convient de souligner que le costume d'Aṅkor Vằt associe le plus souvent les fleurettes à un plissé très fin. L'abandon du plissé dans le style du Bàyon, plissé qui était arrivé à une extrême complication à Běṅ Mālā comme à Aṅkor Vằt, s'explique sans doute par le désir de faire vite, souci qui éclate constamment dans l'art du Bàyon. Un semis de fleurettes sur un fond lisse s'exécute rapidement et ne demande pas un artisan habile.

pas de colliers-ceintures, alors que ceux-ci parent déjà les devatās du Sanctuaire central d'Aṅkor Vắt.

Toutes ces devatās sont sous une arcature terminée par des nāga polycéphales souvent munis d'une trompe, aspect qui sera constant à l'époque du Bàyon. Autre caractère tardif, la niche s'orne presque toujours d'un *cakra* flammé (?) qui n'apparaît qu'avec le décor des frontons de Bantāy Samrè et du Sanctuaire central d'Aṅkor Vắt. Sculptées avec un fort relief, toujours plutôt hiératiques alors que les têtes s'inclinent fréquemment à Aṅkor Vắt et au Bàphūon, les devatās de Bĕṅ Mālā ont un sourire assez particulier, très différent de celui d'Aṅkor Vắt. Tous ces caractères, même celui des tiges de fleurs longues et flexibles, les apparentent directement au style du Bàyon.

A Bantāy Samrè, les devatās n'ont pas été sculptées, mais leur tracé, simplement incisé, montre qu'elles devaient être analogues à celles de Bĕṅ Mālā. Seules les devatās du Práḥ Khẳn 173, dans une composition d'ensemble déjà nettement du Bàyon, perpétuent le type d'Aṅkor Vắt avec une facture proche de celle de Bĕṅ Mālā. Après ce dernier monument les pans d'Aṅkor Vắt n'apparaîtront plus que sporadiquement, durcis et de moins en moins compris, tandis que le type le plus fréquent de Bĕṅ Mālā continuera d'évoluer et supplantera assez vite le type aux pans latéraux en harpon de Ćau Sày Tevoda et du Sanctuaire central d'Aṅkor Vắt.

Notons encore que le *mukuṭa* à pointes nombreuses et convergentes du style du Bàyon est issu de la forme simple de Thommanon et de Bĕṅ Mālā dont les épis souples se sont redressés. Les grandes pointes rigides d'Aṅkor Vắt, si complexes, disparaissent sans possibilités de renouvellement, étant difficilement logeables dans l'espace restreint d'une arcature.

Au milieu de figures pour lesquelles nous croyons dégager une évolution, quelle place convient-il de donner aux devatās du Sanctuaire central de Bàkoṅ? Elles ne portent qu'exceptionnellement le diadème et jamais le *mukuṭa* conique. Leur vêtement à pan rapporté, généralement sans bord supérieur rabattu, les caractères de la parure semblable à celle du dvārapāla du Phnoṃ Krom, les feraient un peu postérieures à Bĕṅ Mālā et proches de la période de transition. Il convient de souligner ici que leur arcature, par désir d'harmoniser la composition du Sanctuaire central à celle des autres sanctuaires, se découpe sur une silhouette de pràsàt. Or, ce pràsàt montre la silhouette en ogive des tours d'Aṅkor Vắt et c'est la même silhouette que nous remarquons dans les petits bas-reliefs de Bantāy Samrè et de Bĕṅ Mālā, détail qui suppose évidemment que ces édifices sont au moins contemporains du style d'Aṅkor Vắt. Cette constatation est importante pour Bàkoṅ dont les étages de toiture sont différents de ceux d'Aṅkor Vắt, comme pour Bĕṅ Mālā qui n'a conservé aucune superstructure.

En résumé, les deux pans d'Aṅkor Vắt apparaissent les premiers, dès la fin du style du Bàphūon. Le pan antérieur rapporté est plus tardif, du style d'Aṅkor Vắt même, comme les pans latéraux en harpon. Ce sont ces deux dernières formes qui se perpétuent dans le style du Bàyon, le pan antérieur restant finalement le seul utilisé dans le costume de la dernière période.

Les dvārapālas. — Les représentations en bas-relief sont peu nombreuses. Il n'en existe pas à Aṅkor Vắt. Nous n'en connaissons qu'à la salle antérieure de Vat Phu, au porche Ouest de Thommanon et à Bĕṅ Mālā, au même emplacement où nous en avons reconnu un derrière les éboulis (pl. X, 1).

Les dvārapālas du style du Bàphūon étaient représentés une main sur la hanche, tenant la lance ou la massue de l'autre main, à hauteur de la taille, contre le corps.

Dvārapāla bienveillant et dvārapāla terrible ne sont à cette époque nullement différenciés dans leur costume, ni dans leur parure.

Au Pràsàt Phās apparaissent les premiers dvārapālas tenant leur arme des deux mains, devant le corps, à hauteur de la ceinture. C'est l'attitude qui sera conservée jusqu'à la fin de l'art khmèr, encore qu'il faille noter que l'arme s'allongeant progressivement, les mains remontent à hauteur de la poitrine dans la dernière période du Bàyon où l'arme n'est souvent plus tenue que d'une seule main. Le dvārapāla bienveillant du Pràsàt Phās — nous ne connaissons malheureusement pas son pendant — a un costume peu distinct, mais où se reconnaît une bande de perlage au bord inférieur du *sampot*. Il est coiffé du diadème à *mukuṭa* conique et porte un collier pectoral à pendeloques. Attitude et costume annoncent donc, comme nous l'avons observé pour les devatās, le style d'Aṅkor Vàt.

A Vat Phu, le *sampot* s'orne pour la dernière fois semble-t-il, du drapé en poche. Il comporte une double ancre et, derrière la ceinture, un très large nœud papillon qui déborde les hanches. Les coiffures sont différenciées. Le «deva» porteur de la massue terminée en trident à un diadème avec *mukuṭa* légèrement tronconique et évasé, l'«asura» porteur d'une simple massue possède une bande-diadème à grosses mèches saillantes associée à un *mukuṭa* semblable à celui du «deva». Pour l'un comme pour l'autre les pendants d'oreilles sont identiques, mais les physionomies sont très dissemblables avec une expression qui annonce celle que nous retrouverons à Bantāy Srĕi[1]. Le dvārapāla bienveillant de Bĕṅ Mālā est identique à celui de Thommanon, mais porte, en plus, un collier-baudrier. Pour le reste, c'est le même *sampot* plissé avec perlage au bord inférieur, double ancre et large nœud papillon derrière la ceinture. Le drapé en poche a disparu. La coiffure se compose du diadème associé à un *mukuṭa* tronconique évasé proche de celui de Vat Phu (cf. pl. X, 1). Le dvārapāla terrible — nous ne connaissons que celui de Thommanon — a une coiffure de grosses boucles saillantes sans diadème, il porte de grands disques d'oreilles, mais l'expression terrible est peu accusée[2].

Dans la première partie du style du Bàyon, à Bantāy Kdĕi, par exemple, le costume reste analogue, quoique le nœud papillon s'altère. Les coiffures, dans les deux cas associées à un diadème, deviennent un *mukuṭa* conique pour le «deva» et un *mukuṭa* tronconique surmonté d'un fleuron pour l'«asura»; elles évolueront sans cesse.

Signalons encore qu'à Bàkoṅ un dé inférieur de colonnette conservé s'orne d'un petit dvārapāla dont les caractères sont ceux que nous avons définis pour le style d'Aṅkor Vàt.

Les dvārapālas comme les devatās, donnent la succession : Pràsàt Phās, Vat Phu, Thommanon et Bĕṅ Mālā, avec une légère postériorité, sans doute, pour ce dernier sanctuaire qui présenterait le premier emploi du collier-baudrier.

La ronde-bosse.

La ronde-bosse est, en dehors des nāga-balustrades, peu représentée à Bĕṅ Mālā. Nous avons fait déterrer un lion d'échiffre, les fragments de deux grands dvàrapālas, «deva» et «asura» et retrouvé un second «deva». Fait curieux, déjà signalé par les auteurs anciens, aucun débris de statues de divinités ne se rencontre dans le monument. Les éléments retrouvés sont néanmoins suffisants pour permettre un travail comparatif.

---

(1) Voir *infra* : Précisions sur le statuaire du style d'Aṅkor Vàt.

(2) G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, pl. XXXIII, 116.

Les dvārapālas. — Nous n'entrerons pas dans le détail de l'étude des dvārapālas en ronde-bosse, puique ces images font l'objet de l'un des chapitres de notre travail sur «la statuaire du style d'Aṅkor Vằt», mais nous noterons ici les caractéristiques des statues retrouvées à Bĕṅ Mālā.

Celles-ci, qu'il s'agisse du dvārapāla terrible ou du dvārapāla bienveillant, sont identiques à celles de Bantāy Samrè : même costume et même coiffure, avec pour seule différence une ceinture un peu plus ornée et enrichie de très petites pendeloques pour les dernières.

Les lions d'échiffres. — Nous n'avons retrouvé qu'un seul lion à Bĕṅ Mālā, mais la tête est par chance, parfaitement intacte. Ceux des Terrasses de Bĕṅ Kèv et de Koṅ Phlŭk sont absolument semblables.

Ces lions sont dressés sur leurs pattes dans une attitude très cambrée qui est celle d'Aṅkor Vằt; ils sont, de plus, très proches des lions de Bantāy Samrè, quoique plus sobres dans l'exécution (pl. X, 2). La crinière, particulièrement, est rendue avec une simplicité que nous ne connaissons pas en dehors du groupe de Bĕṅ Mālā; c'est une série de petites mèches disposées régulièrement et le plastron est traité dans le même esprit. La partie de crinière encadrant la face est traduite d'une manière purement décorative, mais sans les feuilles en auréole de Bantāy Samrè et du Bàyon. Le mufle très allongé annonce un peu le *gajasiṃha* du style du Bàyon, la gueule au rictus très accusé ne montre pas de «dents de sagesse» (pl. XI, 1).

Les lions de Bĕṅ Mālā, au contraire de ceux d'Aṅkor Vằt et de Bantāy Samrè, ont une queue appliquée au dos, mais celle-ci, comme dans le style du Bàyon est le plus souvent traitée librement à sa naissance et à la cambrure des reins.

S'ils paraissent appartenir nettement au style d'Aṅkor Vằt et s'ils annoncent à certains égards les représentations de l'époque du Bàyon, la place des lions de Bĕṅ Mālā dans la chronologie, ne saurait davantage être précisée; trop d'éléments font défaut, presque toutes les faces sont détruites dans le style d'Aṅkor Vằt et surtout nous ne connaissons pas de lions du style du Bàphūon.

Les nāga-balustrades. — Les nāga de Bĕṅ Mālā sont de deux types nettement différents, bien que présentant entre eux une parenté indiscutable. Le premier type, le plus abondamment représenté, se retrouve à toutes les chaussées d'accès, le second type n'appartient qu'à la grande chaussée Est et ne se rencontre qu'entre la quatrième enceinte et l'allée des bornes.

Les nāga du premier type sont les plus connus; ce sont les plus sobres et peut-être aussi les plus purs de lignes de tout l'art khmèr, mais ils paraissent presque en marge de l'évolution. Ils portent un diadème commun aux sept têtes, inspiré de la composition des diadèmes de la statuaire, que G. de Coral-Rémusat avait comparé au «Kakochnick» russe. Ses lignes sobres et dépouillées s'opposant aux auréoles de feuilles déchiquetées d'Aṅkor Vằt ont constitué une présomption d'antériorité qui paraissait d'autant plus vraisemblable que le style du Bàphūon reste ignoré. On ne connaît aucun nāga-balustrade de cette période et ceux de Pràḥ Vihār ont des caractères si particuliers qu'ils peuvent être considérés comme un type isolé.

En fait, rien ne permet d'attribuer une date assez haute aux nāga de Bĕṅ Mālā et la présomption ne repose que sur une impression de simplicité. Ils sont pourvus de cornes et un petit personnage orant se dessine à mi-corps au-dessus de la tête principale, traits qui n'apparaissent qu'à une date assez tardive. Les cols sont dépourvus de colliers et seulement ornés de lotus comme à Aṅkor Vằt. Si nous les comparons aux grands nāga de la digue Est, nous constatons que les uns et les autres sont indiscutablement de même époque, le dessin du «Kakochnick» dans

ses moindres détails en est le garant, mais les seconds, beaucoup plus riches, sont parés de colliers à pendeloques et les têtes, contaminées par le dragon-makara du style d'Aṅkor Vǎt s'ornent curieusement d'une trompe, d'une barbiche et de petites défenses inattendues pour des têtes de nāga (pl. XI, 2). Les petits personnages qui accompagnent chaque tête, Viṣṇu sur Garuḍa au centre, *apsaras* au-dessus des têtes latérales, sont en tous points semblables aux figurines sculptées dans le reste du monument. Nous devons donc conclure que ces nāga contemporains de l'ensemble sont le prototype des représentations du Bàyon toujours transformées en dragon-makara.

A Bantāy Samrè, les nāga des chaussées sont plus proches des nāga d'Aṅkor Vǎt avec une auréole de feuilles déchiquetées et flammées, mais ceux de la première enceinte, porteurs de colliers, ont une barbiche et une trompe simplement rapportée, le plus souvent brisée; il n'y a là que contamination; le type «dragon-makara» ne s'est pas encore substitué à la tête de nāga.

Nous ne ferons pas état de la tête de *makara* terminant la balustrade qui donne naissance à l'éventail des têtes, sa présence ne paraît pas donner de précisions chronologiques pour la courte période qui nous intéresse.

Contrairement à l'opinion admise jusqu'ici, fondée sur une étude incomplète des nāga de Bĕṅ Mālā, nous croyons pouvoir conclure que ceux-ci sont nettement postérieurs aux nāga d'Aṅkor Vǎt et qu'ils précèdent directement les nāga sans garuḍa du style du Bàyon dont Práḥ Khǎn 522 nous montre des exemples aux chaussées des Géants, comme dans le monument lui-même. Les nāga-balustrades de la chaussée accédant à l'édifice aux colonnes rondes sont, en effet, contemporains du monument, le caractère des dés de soutien le prouve, et ne proviennent nullement des «vestiges d'un monument antérieur»[1].

Il n'y a, à Bĕṅ Mālā, aucun exemple de Garuḍa chevauchant le nāga dont les balustrades de la terrasse du deuxième étage d'Aṅkor Vǎt fournissent les plus anciens exemples[2]. Liés directement à la destination vishnouite du monument, ils semblent de plus, appartenir à la partie la plus récente, la terrasse paraissant ainsi que nous l'avons signalé, ne pas avoir été prévue dans le plan primitif.

Il convient encore de signaler l'existence de deux grands taureaux, retrouvés au Sud de la douve Sud[3]. Leur taille, très supérieure à la normale, peut faire supposer qu'ils étaient destinés au monument. Malheureusement restés en épannelage, leur aspect et leur parure ne peuvent donner aucune indication pour un essai de datation.

L'iconographie de Bĕṅ Mālā.

Il nous paraît indispensable de formuler quelques remarques sur l'iconographie de Bĕṅ Mālā, car celle-ci peut apporter quelques lumières supplémentaires. L'iconographie a fait l'objet d'une étude de M. George Cœdès publiée en 1913[4]. Comme le soulignait l'auteur, la plupart des scènes figurées sont vishnouites et empruntées au *Rāmāyaṇa* ou au cycle de Kṛṣṇa. Les images śivaïtes, quoique moins nombreuses, ne sont pas absentes : deux Śiva dansants, une Umā Mahiṣāsura, on serait tenté

[1] G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, p. 106.

[2] Jean Boisselier, *Garuḍa dans l'art khmèr*, in *BEFEO*, XLIV, 1.

[3] Nous devons leur découverte, comme la mise au jour du lion d'échiffre, aux renseignements fournis par M. Magnadas, chef du S. F. S. à Siem-Rāp, qui a bien voulu nous faire bénéficier de sa grande connaissance de Bĕṅ Mālā.

[4] G. Cœdès, *Notes sur l'iconographie de Bĕṅ Mālā*, in *BEFEO*, XIII, 2, p. 23 et suiv.

d'y ajouter les deux taureaux en ronde-bosse. Mais l'iconographie bouddhique a, elle aussi, inspiré la décoration de linteaux et de frontons. Le linteau Est de la première galerie (L 39) porte en son centre un Buddha paré sur nāga que M. Cœdès à l'époque où il rédigeait son article, avait identifié à un Viṣṇu. Nous avons reconnu trois autres linteaux à personnages bouddhiques bûchés, pour lesquels nous ne possèdons, malheureusement, pas de cote numérique. Le linteau L 10 [1], nous paraît devoir être interprété comme une scène bouddhique. Le personnage debout sur un *padmasana* tenant une tige de lotus et aspergé par deux éléphants porteurs de la même fleur s'accorde avec la tradition du bain de Mâya telle qu'elle est attestée dès Sañci, au grand Stūpa [2].

Un des frontons du Sanctuaire central enfin, au porche Sud, représentait un assaut de Māra. Malheureusement incomplet, il montre encore, de part et d'autre d'un Buddha bûché, un combattant attaquant, accompagné d'une volée de flèches et la Prâḥ Thorṇi tordant sa chevelure (pl. XV, 3).

Fait curieux, les grands nāga-balustrades de la chaussée Est reflètent le même syncrétisme que le monument. Nous avons déjà indiqué que les figurines de la face antérieure étaient vishnouites, or les figures de la face postérieure sont bouddhiques et comportent, au milieu de rinceaux, un Buddha en méditation, surmontant une scène de la coupe de cheveux. De semblables scènes se retrouveront fréquemment dans les rinceaux de l'époque du Bàyon.

Dans le style d'Aṅkor Vàt, Bantāy Samrè seul montre la même fusion des trois grandes religions, en accordant toutefois une place moins importante au bouddhisme. C'est le style du Bàyon, dans sa première période surtout, qu'évoque le plus l'iconographie de Běṅ Mālā, encore que l'état de ruine du monument qui nous prive de trop d'éléments, ne nous permette de formuler aucune hypothèse sur le culte qui y était pratiqué.

Les monuments du style du Bàyon dans le site de Běṅ Mālā.

Nous avons signalé au début de notre étude que trois monuments du style du Bàyon se trouvaient dans l'enceinte-même de Běṅ Mālā ou dans son voisinage immédiat. Le premier, Kŭk Tŏp Thoṃ est la *dharmaśālā* du temple; les seconds sont le Pràsàt Doṅ Čan dont nous avons souligné le caractère aberrant des linteaux et Spān Thnòt Tà Dèv, petit pont de quatre arches dont les nāga-balustrades sont très différents de ceux des autres ponts khmèrs et semblent avoir été, eux aussi, influencés par la proximité de Běṅ Mālā. La présence de monuments du style du Bàyon à proximité de temples plus anciens, la volonté d'en harmoniser le décor à celui de l'ensemble, n'ont rien de bien extraordinaire.

Kŭk Tŏp Thoṃ cependant mérite une étude particulière. C'est, à notre connaissance, le seul gîte d'étape construit dans l'enceinte d'un temple étranger au style du Bàyon. Il n'en est aucun dans l'enceinte des sanctuaires qui jalonnent la route d'Aṅkor à Phĭmai où le Phnoṃ Ruṅ 401 devrait légitimement en comporter, et nous ne connaissons rien de l'emplacement de celui qui d'après l'inscription de Pràḥ Khàn 522, devait se trouver au Phnoṃ Čisor. La situation de Kŭk Tŏp Thoṃ, à l'Ouest du monument et au Sud de la chaussée d'accès, et non au Nord de la chaussée Est comme l'a écrit par erreur Louis Finot [3] en se fondant sur la dispo-

---

[1] G. Cœdès, *op. cit.*, p. 23 et pl. XIV, 7.
[2] A. Foucher, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, II, 1, Paris, 1918, p. 387, fig. 474.
[3] L. Finot, *Dharmaçālas au Cambodge*, in *BEFEO*, XXV, p. 417.

sition habituelle, paraît surprenante; rien dans le plan ne justifiait le choix de cet emplacement pour lequel nous sommes réduits aux hypothèses. Il n'est pourtant pas impossible que le gîte d'étape ait été implanté en tenant compte des voies de communication qui, comme nous le verrons plus bas, se recoupaient un peu à l'Ouest de Bĕṅ Mālā. Il semble bien que la conception de l'accès honoré tende à s'affaiblir vers la fin de l'art khmèr; si l'entrée du sanctuaire est toujours rigoureusement orientée, les gopuras opposés à cette entrée n'en prennent pas moins une importance grandissante. Nous avons vu la chaussée Ouest de Bantāy Samrè se garnir de bornes et les monuments du style du Bàyon ont un développement de terrasses presque comparable au levant et au couchant. L'emplacement de Kŭk Tŏp Thoṃ peut n'avoir été fixé qu'en tenant compte de l'accès le plus habituel. La position des dharmaśālās dans les temples serait alors à droite de la chaussée d'accès la plus fréquentée, sans autre considération d'orientation, comme les dvārapālas bienveillants et terribles placés aux entrées, en tenant compte des seules distinctions de droite et de gauche.

Si tout, dans le décor comme dans la construction, ressortit nettement à l'art du Bàyon, le linteau de la porte Ouest et les frontons n'en présentent pas moins des caractères assez exceptionnels. Le linteau à coupures de quarts peut sembler autant une copie de Bĕṅ Mālā qu'une œuvre de la première période du Bàyon, et contraste avec les autres linteaux à crosses contrariées et avec l'emploi des fausses-fenêtres à stores. Les frontons, comme dans toutes les dharmaśālās, représentent Lokeçvara entouré d'orants. La divinité est ici figurée avec deux bras, tenant le flacon et le lotus, diadémée et coiffée d'un haut chignon cylindrique qui semble ne pas comporter de *dhyāni-buddha*. Il est vêtu d'un *sampot* à une seule chute triangulaire, à l'extrémité inférieure incurvée qui paraît inspirée du pan féminin et ne se retrouve que dans de rares statues qui appartiennent vraisemblablement, à la première période du style du Bàyon. L'aspect des bases de frontons qui évoquent celles de Trapāṅ Crei, milite en faveur de cette hypothèse comme les tailloirs des pilastres décorés de losanges et demi-losanges à la fausse-porte Sud[1]. L'exécution de l'ensemble est médiocre, quoique l'appareil soit relativement plus soigné qu'à l'ordinaire. Tout nous amène ainsi à supposer que Kŭk Tŏp Thoṃ, malgré l'emploi des fausses-fenêtres à stores et quoique évidemment postérieur à Bĕṅ Mālā, serait le plus ancien gîte d'étape. Comme pour le Práḥ Khǎn de Koṃpŏṅ Svày, mais sans les additions nombreuses que ce dernier temple a reçues sous le règne de Jayavarman VII, nous sommes tentés d'admettre que Bĕṅ Mālā avait gardé une importance essentielle dans la période troublée qui suivit le règne de Sūryavarman II et que c'est dans son voisinage, à Trapāṅ Crei particulièrement, comme au Práḥ Khǎn 173, que s'élabora l'art du Bàyon avant de gagner Aṅkor.

Bĕṅ Mālā et la chronologie du style d'Aṅkor Vàt.

Nous nous sommes attaché à analyser tous les éléments caractéristiques de Bĕṅ Mālā, tant du point de vue de la construction que de la décoration. Nous allons résumer ici ce travail, sous une forme un peu différente, de manière à préciser les positions respectives d'Aṅkor Vàt et de Bĕṅ Mālā dans la chronologie.

---

(1) La même particularité se retrouve au Práḥ Khǎn 173. La base du fronton de la fausse-porte N est restée en épannelage, celle de la porte W comporte les rosaces habituelles au style du Bàyon.

La place d'Aṅkor Vàt et de Bĕṅ Mālā dans le temps. — Aṅkor Vàt, malgré l'importance des moyens qui ont pu être mis en œuvre pour sa construction, moyens sur lesquels nous ne savons rien et pour lesquels toute hypothèse serait déraisonnable, a chance d'avoir été achevé dans un temps plus long que Bĕṅ Mālā.

L'éloignement des lieux d'extraction du grès — les carrières les plus proches sont au Phnoṃ Bŏk — le creusement d'une douve particulièrement importante, l'établissement des massifs en remblai rendus nécessaires par le parti pyramidal adopté supposent pour la construction une plus grande durée à Aṅkor Vàt qu'à Bĕṅ Mālā. Le décor, compte non tenu des bas-reliefs achevés à une époque tardive dans le quart Nord-Est de la galerie du premier étage, a dû être exécuté en beaucoup plus d'années qu'à Bĕṅ Mālā où la décoration est particulièrement sobre. A Aṅkor Vàt, s'il y a des traces d'inachèvement, nulle part ne se remarquent ces décors bâclés si fréquents dans le style du Bàyon et qu'explique la hâte constructive. Nous pouvons donc admettre, avec le maximum de vraisemblance, que le temps nécessaire à l'achèvement d'Aṅkor Vàt a été sensiblement plus long que pour Bĕṅ Mālā qui, si nos conclusions sont exactes, aurait été commencé après Aṅkor Vàt, mais achevé un peu plus tôt. C'est ce que tendrait à établir l'étude comparative des divers éléments, constructifs ou décoratifs.

En effet, la construction de Bĕṅ Mālā semble indiquer un progrès dans le sens des formules qui seront adoptées dans le style du Bàyon : apparition des communications et des passages couverts, existence d'édifices-annexes, étrésillons à tourillons remplaçant le système d'Aṅkor Vàt utilisé pour ces seules annexes, emploi généralisé des assemblages d'équerre pour les baies, disparition totale de la brique, etc. Nous avons dit, au cours de l'étude de ces divers éléments combien leur valeur nous paraissait sujette à caution, mais il se trouve que les présomptions qu'ils fournissaient sont corroborées par l'étude du décor architectural. Le seul élément qui puisse paraître un signe d'antériorité est l'emploi des linteaux à tourillons en saillie à l'intérieur des galeries : c'est peut-être une survivance, mais il semble aussi qu'il répondait à une nécessité, puisqu'à Aṅkor Vàt ces linteaux ont été remplacés par des poutres jouant le même rôle.

Le décor amène à des constatations de même ordre. Les linteaux paraissent à la fois plus archaïques et plus évolués à Bĕṅ Mālā qu'à Aṅkor Vàt et annoncent directement le style du Bàyon.

Le premier monument montre une évolution, tandis que le second montre plus d'unité. Les colonnettes ont une section qui est déjà celle de l'époque du Bàyon et les petites feuilles qui existaient à Aṅkor Vàt ont disparu, mais nous ne notons pas encore la présence de colonnettes à bagues toutes semblables dont Aṅkor Vàt nous montre les premiers et très rares exemples. Les frontons, avec une disposition en registres plus fréquente qu'à Aṅkor Vàt, ont un rampant et une base qui sont déjà très proches du style du Bàyon; les demi-frontons du Sanctuaire central d'Aṅkor Vàt sont seuls plus évolués et font presque transition. Le décor de pilastres de Bĕṅ Mālā, un décor exceptionnel où l'emprunt au passé est évident, mis à part, est comparable à celui du style du Bàyon dont il montre toutes les formules, sans aucun souvenir direct du style du Bàphŭon toujours sensible à Aṅkor Vàt.

Les devatās sont, à Aṅkor Vàt, le développement du type créé par transformation du costume échancré dans les monuments de la transition Bàphŭon-Aṅkor Vàt. Celles de Bĕṅ Mālā sont postérieures au type «traditionnel» de l'avant-corps de Vat Phu qui a déjà dépassé la période de transition et montre tous les caractères du style d'Aṅkor Vàt. Ce sont les devatās de Bĕṅ Mālā qui donneront le type du Bàyon concurremment dans la première période avec les devatās au costume à trois pans, absentes de Bĕṅ Mālā et sans doute légèrement postérieures, que nous notons au

Sanctuaire central d'Aṅkor Vat comme à Čau Sày Tevoda où les trois types sont figurés simultanément.

La ronde-bosse montre à Bĕṅ Mālā des lions aux formes plus dépouillées qu'à Aṅkor Vat, mais dont le nez très allongé et surtout la queue ramenée sur le dos et à demi-traitée en volume libre annoncent davantage les lions de l'époque du Bàyon. Les nāga-balustrades, à têtes de dragon-makara, sont ceux que nous retrouvons aux frontons des constructions de Jayavarman VII; ils sont postérieurs aux nāgas des chaussées d'Aṅkor Vat, mais probablement antérieurs aux garuḍa étreignant les nāga de la Terrasse du deuxième étage. Nous ne pouvons faire état des dvārapālas, les seuls retrouvés à Aṅkor Vat n'étant qu'épannelés.

Ainsi, dans l'ensemble, les éléments du décor de Bĕṅ Mālā montrent plus de rapports avec le style du Bàyon que n'en offre le décor d'Aṅkor Vat; ils présentent aussi moins d'unité, plus de tendances au renouvellement avec, néanmoins, aucune trace d'adjonctions ou de reprises à des moments différents. Malgré son unité, Aṅkor Vat présente cependant certaines formules où le stade de Bĕṅ Mālā semble dépassé.

Nous sommes ainsi tenté d'admettre que Bĕṅ Mālā aurait été mis en chantier après Aṅkor Vat, mais que sa décoration aurait été achevée un peu plus tôt. Les éléments d'Aṅkor Vat qui semblent postérieurs à Bĕṅ Mālā pourraient constituer des tentatives isolées mises seulement à la mode dans le style du Bàyon; l'hypothèse tendrait à être prouvée par l'unité indiscutable du décor, mais plausible pour les colonnettes et à la rigueur pour les frontons, elle semble beaucoup moins vraisemblable pour les devatās. Quoi qu'il en soit, le problème de la position respective de Bĕṅ Mālā et d'Aṅkor Vat dans le temps, semble avoir été mal posé; il ne s'agissait ni d'antériorité, ni de postériorité, mais de synchronisme, les rapports de Bĕṅ Mālā avec le style du Bàyon paraissent accusés par la présence d'un gîte d'étape dans son enceinte, le seul connu dans un monument étranger au règne de Jayavarman VII et peut-être le plus ancien de tous.

L'ancienne datation et les causes d'erreur.

Il ne nous semble pas inutile de rechercher quelles sont les raisons qui ont amené à placer Bĕṅ Mālā à une date plus haute qu'Aṅkor Vat.

La principale cause d'erreur pourrait résider dans le fait que Bĕṅ Mālā, d'accès relativement malaisé et d'étude difficile, n'a pas été l'objet de recherches systématiques depuis 1913 et que la documentation photographique est, comme nous l'avons souligné, très insuffisante. Il est, de plus, vraisemblable que lorsque la place respective d'Aṅkor Vat et du Bàyon a été modifiée, à la suite des travaux de M. Stern, puis de M. Georges Cœdès, on a oublié que la place de Bĕṅ Mālā avait été fixée juste avant Aṅkor Vat en raison des ressemblances qu'il présente avec ce monument, mais aussi pour les rapports qui existent avec le Bàyon. Le Bàphūon n'avait aucune part dans cette succession, mais lorsque la nouvelle chronologie fut admise, Bĕṅ Mālā se trouvait intercalé entre le Bàphūon et Aṅkor Vat, sans qu'on ait vérifié s'il avait un lien quelconque avec ce premier sanctuaire. Il est juste de reconnaître que la documentation existante ne permettait pas une étude suffisante de détails qui se sont révélés essentiels pour déterminer l'évolution.

La théorie tentante d'un essai «à plat» de la composition d'Aṅkor Vat a dû peser aussi assez lourdement; or rien, nous l'avons dit, ne permet de la légitimer.

L'exceptionnelle sobriété du décor de Bĕṅ Mālā a certainement beaucoup milité

aussi en faveur de l'hypothèse de l'antériorité, mais l'impression ne repose sur aucune donnée solide. S'il est juste d'admettre que la simplicité puisse, par réaction presque naturelle, succéder à un décor envahissant, rien ne nous autorise à situer cette réaction *a priori*, plutôt après le Bàphũon qu'après Aṅkor Văt. L'art khmèr montre bien de ces alternances de richesse exubérante et de relative pauvreté, mais rien ne permet d'avancer que l'évolution s'est faite par une série de pulsations régulières faisant suivre tout monument au décor riche d'un monument à l'ordonnance plus sévère. La parenté du décor des pilastres est d'ailleurs assez nette entre le Bàphũon et Aṅkor Văt et entre Bĕṅ Mālā et l'art du Bàyon pour qu'on puisse admettre que la réaction s'est produite après Aṅkor Văt et non avant. C'est cependant la simplicité, toute relative d'ailleurs, des nāga-balustrades qui les a fait aussi considérer comme antérieurs à ceux d'Aṅkor Văt, erreur née de la même conception fausse à laquelle a manqué le contrôle d'une documentation suffisante.

L'élément géométrique enfin, si abondamment représenté avec les bandes à losanges et demi-losanges alternés, a certainement compté pour l'impression d'ensemble. Or, un motif aussi simple peut toujours être réinventé, et il semble bien l'être en fait à Bĕṅ Mālā où les losanges n'ont plus avec le motif traditionnel qu'un simple rapport de forme.

Tous ces arguments paraissent assez faibles parce qu'insuffisamment fondés et ils ne résistent guère à la critique. La théorie de l'antériorité du costume simple et plissé des devatās, opposé au costume riche et fleuri d'Aṅkor Văt, avec coexistence des deux types à Bĕṅ Mālā paraît beaucoup plus sérieuse; nous croyons avoir établi que l'erreur tenait à une connaissance insuffisante des images et des formes de transition.

Absence de vérification de la vieille chronologie, manque de documents recueillis en tenant compte des données des études d'évolution, idées admises *a priori*, paraissent les principales causes d'erreur dans la datation de Bĕṅ Mālā.

Chronologie pour les monuments du style d'Aṅkor Văt.

La transition entre le style du Bàphũon et le style d'Aṅkor Văt nous paraît jalonnée par le Pràsàt Khnà Kèv 261, encore très proche du Bàphũon, le Pràsàt Phās (793?), le Phnoṃ Ruṅ 401 qui semble appartenir presque au style d'Aṅkor Văt, mais pour lequel nous ne possédons que des renseignements insuffisants.

On peut admettre que le style d'Aṅkor Văt commence avec l'avant-corps du Sanctuaire de Vat Phu, dont certaines aspects ressortissent encore à la transition, mais qui montre l'emploi de toutes les formules décoratives du style.

Phimai, pour autant que nous en ayions pu juger, serait sensiblement de la même période, avec peut-être diverses époques de construction ou de décoration.

Aṅkor Văt s'étendrait, approximativement, sur toute la première moitié du XIIe siècle. C'est dans cette longue période que trouveraient place presque toutes les constructions du style.

Thommanon et Čau Sày Tevoda paraissent contemporains de la décoration d'Aṅkor Văt, Thommanon semblant très légèrement antérieur, Čau Sày paraissant au contraire dépasser un peu Aṅkor Văt. Notons que nous étions arrivé aux mêmes conclusions en étudiant l'évolution de « Garuḍa dans l'art khmèr », alors que nous ignorions encore les résultats auxquels aboutiraient les présentes recherches.

Bĕṅ Mālā et Bantāy Samrè dont le décor et l'iconographie présentent tant de ressemblances, sont certainement contemporains. Leur décoration paraît voisine de celle de Thommanon qu'elle dépasse malgré tout assez nettement, sans atteindre cependant au point d'évolution de Čau Sày Tevoda et du Sanctuaire central d'Aṅkor Văt.

Le Sanctuaire de Práḥ Palilay a un décor très proche de celui de Bĕṅ Mālā et de Bantāy Samrè, avec une construction sans doute antérieure puisqu'elle présente encore des cadres de porte assemblés d'onglet. L'aspect anormal des superstructures appelle quelques remarques. Il est très probable qu'il s'agit d'une construction tardive faite de réemplois et on peut se demander si, comme on l'a constaté à Bĕṅ Mālā, la construction ne fut pas menée seulement jusqu'au niveau de la corniche. Il serait alors possible que dans l'un et l'autre cas, les étages de toitures aient d'abord été réalisés en construction légère, comme l'avait supposé H. Parmentier. L'état actuel de Práḥ Palilay serait dû à un remaniement tardif, légitimé par la vénération dont le Sanctuaire n'a guère cessé d'être l'objet.

Le Sanctuaire central de Bàkoṅ semble un peu postérieur à Bĕṅ Mālā et à Bantāy Samrè, M. Glaize y a souligné le premier, la présence d'éléments «s'échelonnant de l'art de Práḥ Kô à celui d'Aṅkor Vắt, sinon au début du Bàyon[1]. Ces remarques sont parfaitement justifiées, mais la prudence qui fait admettre comme date limite inférieure l'époque du Bàphūon ne paraît pas se légitimer autrement que par le désir d'attribuer cette reconstruction au règne de Harṣavarman III, parce que celui-ci, aux dires d'une inscription, «s'occupa à relever les ruines des siècles précédents»[2]. Or, son règne particulièrement troublé laisse peu de place à ces préoccupations et, quoi qu'il en soit, on ne saurait raisonnablement admettre qu'un monument puisse montrer, avec une avance de quelques cinquante ans un échantillonnage de toutes les formules du style d'Aṅkor Vắt et d'une bonne partie de celles du style du Bàyon.

Práḥ Pithu T appartient presque à la transition vers le Bàyon et a dépassé le stade de Bĕṅ Mālā comme celui de Ċau Sày Tevoda. Le passage du style d'Aṅkor Vắt au style du Bàyon se fait presque insensiblement avec les enceintes I et II du Práḥ Khằn de Koṃpŏṅ Svày, le Pràsàt Trapāṅ Ċrei, le Gopura de Práḥ Palilay, la façade Est du Gopura Est de Bantāy Samrè. Práḥ Pithu U appartient déjà au style du Bàyon, mais montre une volonté d'archaïsation qui s'explique sans doute par la proximité, au Sud, de petits monuments du style de Bantāy Srĕi.

Présenter une chronologie du style d'Aṅkor Vắt sous l'aspect d'une ligne continue aboutirait à une impossibilité, avec un étirement dans le temps considérable et incompatible avec les données historiques. Il est, de plus, impossible de séparer Bantāy Samrè de Bĕṅ Mālā, et maintenir ces deux monuments avant Aṅkor Vắt aboutirait à admettre que l'évolution ne se fait plus suivant un enchaînement logique à partir du XIIe siècle, mais procède par à-coups.

Il nous paraît important de souligner que le passage du style d'Aṅkor Vắt au style du Bàyon est caractérisé par tous les éléments du décor de Bĕṅ Mālā, alors que l'évolution n'est attestée que par certains points du décor d'Aṅkor Vắt qui présente beaucoup plus d'aspects particuliers, de caractères propres que Bĕṅ Mālā. En un mot, l'évolution est continue de la fin du XIe siècle au dernier quart du XIIe siècle en passant par Bĕṅ Mālā; elle est au contraire beaucoup plus fragile en ne considérant qu'Aṅkor Vắt seul.

L'importance du site de Bĕṅ Mālā.

L'importance géographique de Bĕṅ Mālā doit être remarquée, car il semble qu'elle ait joué un rôle dans le développement donné au temple. Il a été signalé depuis longtemps que Bĕṅ Mālā se trouvait sur le grand axe joignant Aṅkor au Práḥ Khằn

[1] M. Glaize, *Les Monuments du groupe d'Angkor. Guide*, Saigon, 1944, p. 271.
[2] Barth, *Inscriptions sanskrites du Cambodge*, p. 176.

de Kompŏṅ Svày; mais Bĕṅ Mālā n'est pas seulement un point de la chaussée Est-Ouest, c'est encore un véritable carrefour de routes. C'est de là que partait la route Nord-Est, en direction de Kòḥ Ker. Une route Nord-Ouest se dirigeait vers le Kulĕn, sans doute en relation avec les carrières, route qu'avait reconnue G. Groslier qui écrivait à son sujet : «sur les flancs des premiers contreforts Est de Kulĕn, il existe les restes d'une chaussée dallée que j'ai suivie sur des centaines de mètres de longueur, par tronçons en excellent état et qui, au dire des indigènes, vont aboutir à un petit cours d'eau à sec maintenant, descendant vers le Sud dans la direction de Bĕṅ Mālā»[1]. L'auteur y voit un moyen d'acheminer les pierres des carrières du Kulĕn vers Bĕṅ Mālā, d'abord par terre, puis par eau, mais ne comprend plus comment elles étaient transportées ensuite, et il remarque : «il reste jusqu'à Aṅkor une quarantaine de kilomètres à travers une plaine ou aucun travail n'est visible. Comme il est d'autre part assez difficile d'admettre un charroi de matériaux lourds dans un pays où la pluie durant cinq mois de l'année change en fondrière la terre des campagnes, où les digues sont non empierrées ni retenues, c'est encore la rivière de Siem Rāp et peut-être d'autres cours d'eau disparus de la région que mes suppositions, dans l'état actuel de nos connaissances, retiennent le plus volontiers comme voie et moyen de transport des grès destinés au groupe d'Aṅkor».

Les vues de George Groslier nous paraissent justifiées et la carte montre de Saṃrŏṅ à Kompŏṅ Khlāṅ un large canal Nord-Sud dont les berges sont encore très nettes, le Prèk Kompŏṅ Ćam, qui se prolonge par le Stuṅ Kompŏṅ Ćam jusqu'au Grand Lac. De Saṃrŏṅ à Tuk Lić, village immédiatement à l'Ouest de Bĕṅ Mālā, il reste encore 18 kilomètres en ligne droite où aucune trace de canal ne se révèle plus, mais la région très marécageuse, ravinée par les pluies et l'érosion, laisse supposer, aux dires des géographes qu'un ancien canal a pu exister là aussi et disparaître complètement. Une voie navigable Nord-Sud est en tout cas attestée des environs du Kulĕn au Grand Lac, elle a très vraisemblablement été utilisée pour le transport des grès, mais a dû être également une voie d'accès essentielle. Soulignons encore que la chaussée du Kulĕn n'était pas utilisée seulement pour accéder aux carrières, car aujourd'hui où la piste du Kulĕn de 1936 est devenue impraticable, les automobiles peuvent atteindre Anloṅ Thoṃ, sur le plateau en empruntant cette voie.

Bĕṅ Mālā s'est donc trouvé situé à un nœud de communication extrêmement important et la région aujourd'hui dépeuplée a certainement connu une densité de population très forte. L'axe Nord-Sud est jalonné de *pràsàt*. Au voisinage immédiat de Tuk Lić qui marque l'embranchement à l'Ouest de Bĕṅ Mālā, se trouvent les ruines du Pràsàt Bèn qui paraît appartenir au style du Bàphuon et celles du Pràsàt Trapāṅ Snòr où nous avons trouvé, sur un piédroit, un fragment d'inscription de Jayaviravarman daté de 1003 A, D,[2].

Les données historiques et légendaires.

Les renseignements épigraphiques font défaut pour tous les monuments considérés. Aussi, la chronologie proposée manque-t-elle de la vérification essentielle que lui fourniraient les textes. Nous allons cependant tenter de tirer de l'histoire les quelques indications qu'elle peut nous fournir.

La période pendant laquelle peut être envisagée la construction des monuments

---

(1) G. Groslier, *op. cit.*, p. 261.

(2) Inédite; renseignements communiqué par M. G. Cœdès.

du style d'Aṅkor Văt s'étend, approximativement du règne de Harṣavarman III, monté sur le trône en 1066 A. D. au sac de la capitale par les Čams en 1177. Dans cette période de plus d'un siècle, un seul monument paraît daté avec une précision relative par la durée du règne du roi fondateur; c'est Aṅkor Văt, dont les dates extrêmes sont 1113 A. D., année du sacre de Sūryavarman II et environ 1150 qui pourrait correspondre à la fin de son règne.

Le règne de Harṣavarman III[2] qui semble tout occupé par des guerres malheureuses ne paraît pas avoir été très propice aux grandes constructions. La reconstruction du Sanctuaire central de Bàkoṅ, dont l'art nous paraît si proche du style du Bàyon, ne saurait non plus lui être attribuée, malgré la présomption que fournit l'inscription à laquelle nous avons fait plus haut allusion.

De 1080 à 1113, le trône est occupé successivement par Jayavarman VI, puis par Dharaṇīndravarman Ier. Ces trente-trois années pourraient avoir vu l'érection de sanctuaires importants et le bouddhisme pratiqué par la nouvelle dynastie s'accorderait assez bien avec le syncrétisme de Bĕṅ Mālā. Mais il n'est nullement établi que ces deux règnes s'écoulèrent dans le calme intérieur, favorable aux grands travaux. Malgré l'affirmation de l'inscription de Prè Rūp qui donne à Jayavarman VI «un règne extrêmement paisible», nous ne saurions oublier que Sūryavarman II prétend avoir «pris la Royauté en réunissant un double royaume» et souligne ailleurs, que «la dignité royale de sa famille était dans la dépendance de deux maîtres».

Les inscriptions de Jayavarman VI et celles du brahmane Divākara nous renseignent sur diverses fondations du règne parmi lesquelles nous retiendrons Phĭmai et Vat Phu dont nous avons signalé que les caractères s'accordaient bien avec une attribution à cette période. Práḥ Palilay peut avoir aussi été commencé dans le même moment, comme le pense M. George Cœdès.

Au règne de Sūryavarman II, nous n'attribuons avec certitude qu'un seul grand Sanctuaire, Aṅkor Văt. Cette unique fondation semble en désaccord avec les traditions royales établies depuis Indravarman et on peut être surpris qu'un souverain d'une dynastie nouvelle, dont l'accession au pouvoir s'était faite par la force, ne légitime par ses droits par une fondation en l'honneur de ses ancêtres, alors que Jayavarman VII sacrifiera à ces traditions dans un déploiement sans exemple. Les règnes des trois successeurs de Sūryavarman II paraissent bien courts et bien troublés pour avoir vu l'érection d'un monument de l'importance de Bĕṅ Mālā. La grande inscription du Phĭmānākās soulignera l'état demi-anarchique des temps par cette métaphore : «sous le règne précédent, la terre bien qu'ombragée par de nombreux parasols souffrait d'une chaleur extrême...» (st. XXVI). Aussi, arrivons-nous à l'hypothèse qu'historiquement, c'est le règne de Sūryavarman II lui-même qui a eu le plus de chances d'avoir vu sa construction. Cette hypothèse n'exclut d'ailleurs pas la possibilité pour les successeurs d'avoir résidé dans le site de Bĕṅ Mālā, mais nous doutons que Jayavarman VII s'y soit fixé lors de son retour précipité du Čampā; nous croyons plutôt qu'il s'arrêta dans le site du Práḥ Khǎn de Kompŏṅ Svày et que c'est de là, qu'il déclancha l'action qui devait libérer le Cambodge de l'envahisseur čam; le choix même du nom du Sanctuaire rend tentante l'hypothèse.

---

(1) G. Cœdès, *BEFEO*, XXIX, p. 303-304.

(2) Pour ce règne et les suivants : G. Cœdès, *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie* (*Histoire du Monde*, t. VIII), p. 257 et suiv.; *BEFEO*, XXIX : *Nouvelles données chronologiques et généalogiques sur la dynastie de Mahīdharapura*, p. 297 et suiv.; *BEFEO*, XLIII, *Nouvelles précisions sur les dates d'avènement de quelques rois des dynasties aṅkoriennes*, p. 14.

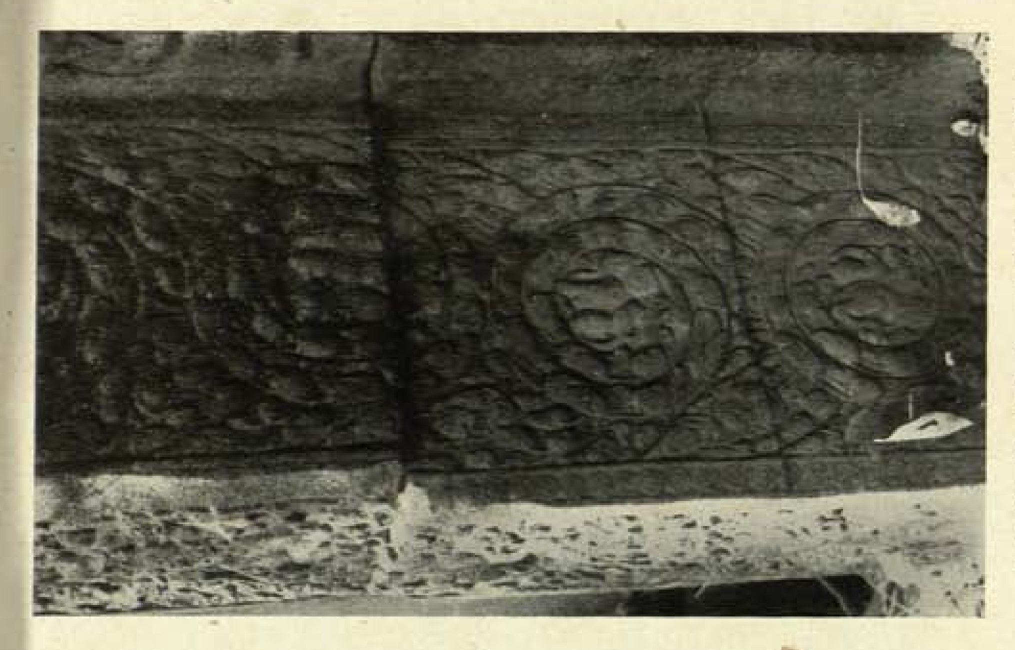
S'il nous paraît difficile d'admettre, pour des raisons tirées du style surtout, que Bĕṅ Mālā ait été construit antérieurement à Aṅkor Vât, si l'état du Royaume après 1150 A. D. ne semble guère laisser de place à cette construction, l'attribution au règne de Sūryavarman II reste plausible, soit que le monument ait été dédié aux ancêtres divinisés du souverain, soit encore qu'il ait été élevé en l'honneur de Divākarapaṇḍita. Celui-ci promu vers 1119-1121 A. D. à la dignité suprême de Dhūli jeṅ kamrateṅ aṅ souligne qu'en 1119, « S. M. Śri Sūryavarmadeva ordonna aux artisans royaux de première, deuxième, troisième et quatrième catégorie et aux habitants du district de Sadyā d'aller aménager le village de Vṅur Dnaṅ et ce Sanctuaire... »[1]. Vṅur Dṅan, village natal de Divākara, et Sadyā sont actuellement inconnus, mais le rapprochement est assez tentant, surtout quand on songe à l'importance de Bantāy Strĕi, fondation d'un autre *guru*, sous le règne de Jayavarman V.

Si nous examinons les données légendaires, nous trouvons dans « les ruines khmères et javanaises » de Tissandier, le passage suivant qui serait tiré du manuscrit du deuxième chef du Clergé au Cambodge : « Le roi Prea Ket Mealea voulant honorer sa mère lui fit faire un magnifique palais qui devint son séjour favori. Il ordonna en conséquence à son architecte Chet Cuma de commencer les travaux et fit aussitôt placer sous ses ordres cinquante inspecteurs ayant chacun cent ouvriers... ». Nous ne connaissons aucune autre mention de la légende rapportée par Tissandier et nous serions tenté de ne lui attacher aucune valeur, si M. George Cœdès n'avait montré ce qu'on pouvait retirer de la légende de Práḥ Kĕt Mālā en ce qui concerne Aṅkor Vât[2]. « Cette légende vaut mieux que sa réputation et laisse discerner sous le merveilleux, un petit nombre de faits dont il est possible de tirer parti... » et l'auteur cite à l'appui divers témoignages légendaires, dont la grande inscription d'Aṅkor Vât de Ś. 1623, qui se recoupent et confirment le caractère funéraire du « Palais » d'Aṅkor Vât. Il se pourrait donc, si la légende rapportée par Tissandier n'est pas née d'une association d'idées sur les noms Práḥ Kĕt Mālā et Bĕṅ Mālā, « étang de la guirlande de fleurs », qu'elle garde le souvenir, comme Aṅkor Vât, d'une construction de Sūryavarman II. Alors que ce dernier monument serait son temple funéraire, Bĕṅ Mālā serait son temple dynastique, il ne faut pas oublier que Sūryavarman II tenait ses droits de sa mère et que c'est à elle que les légendes de Práḥ Kĕt Mālā donnent le plus d'importance.

Dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne saurions affirmer quelle pouvait être la destination de Bĕṅ Mālā. Son attribution au règne de Sūryavarman II nous semble prouvée par l'étude du décor et de la construction. L'histoire ne paraît pas comporter d'impossibilités. Nous ajouterons encore que la similitude du décor de Bĕṅ Mālā et de Bantāy Samrè est absolue, Parmentier le premier, l'avait soulignée dans une note qui passa inaperçue; comme l'hypothèse de l'antériorité de Bantāy Samrè par rapport à Aṅkor Vât n'a guère été soutenue, nous pensons que cette remarque apporte un argument de plus en faveur de la thèse que nous avançons.

---

[1] G. Cœdès et P. Dupont, *Les stèles...*, st. 20-21, *BEFEO*, XLIII, p. 134 et suiv.
[2] G. Cœdès, *Les bas-reliefs d'Angkor Vât*, in *BCAI*, 1911, extrait p. 54.



2. Pavillon d'angle N.-E., porte Nord, pilastre Nord.

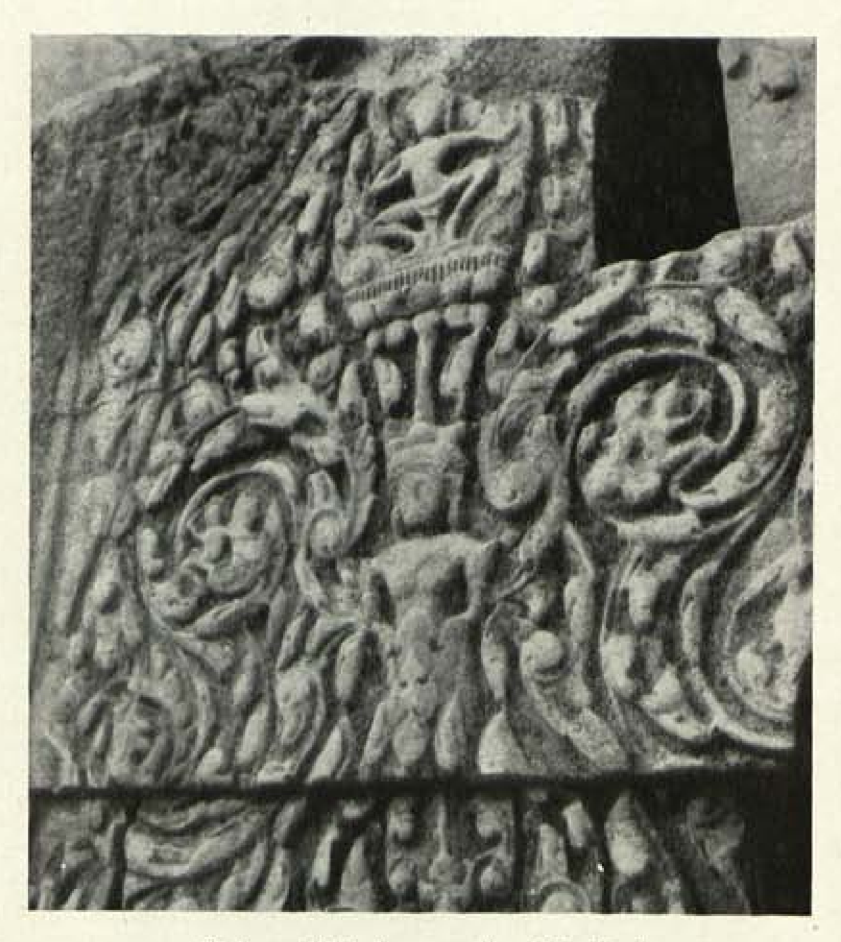


1. Passage du préau cruciforme, face Ouest, colonnette Nord.

Bĕṅ Mālā. IIIe Enceinte.



1. Pavillon d'angle N.-O., angle S.-O.

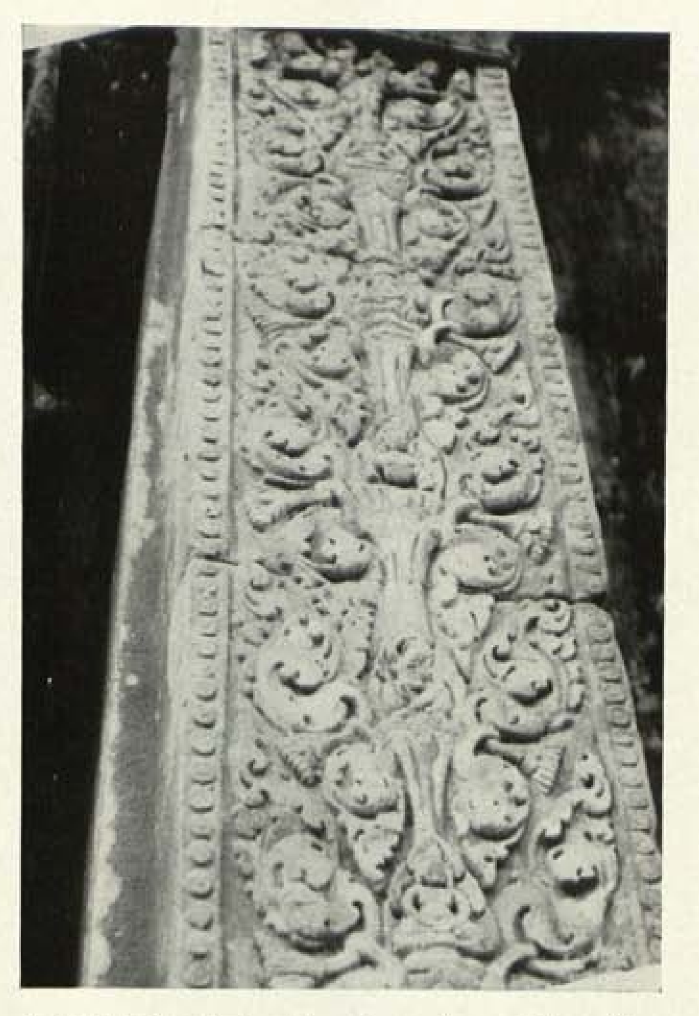


2. Gopura III. Sud, passage Ouest, face Nord.

Běṅ Mālā. IIIe Enceinte.

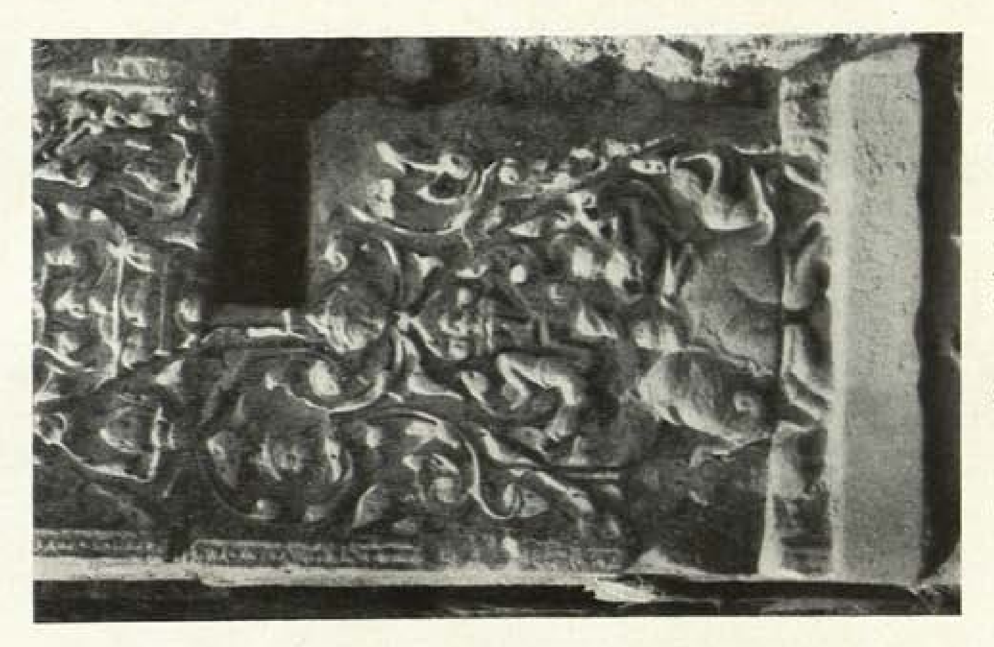


1. Pavillon d'angle S.-E., avant-corps Sud.



2. Cour intérieure Sud, entrée préau cruciforme et IIᵉ enceinte passage Est.

Bĕṅ Mālā. IIIᵉ Enceinte.



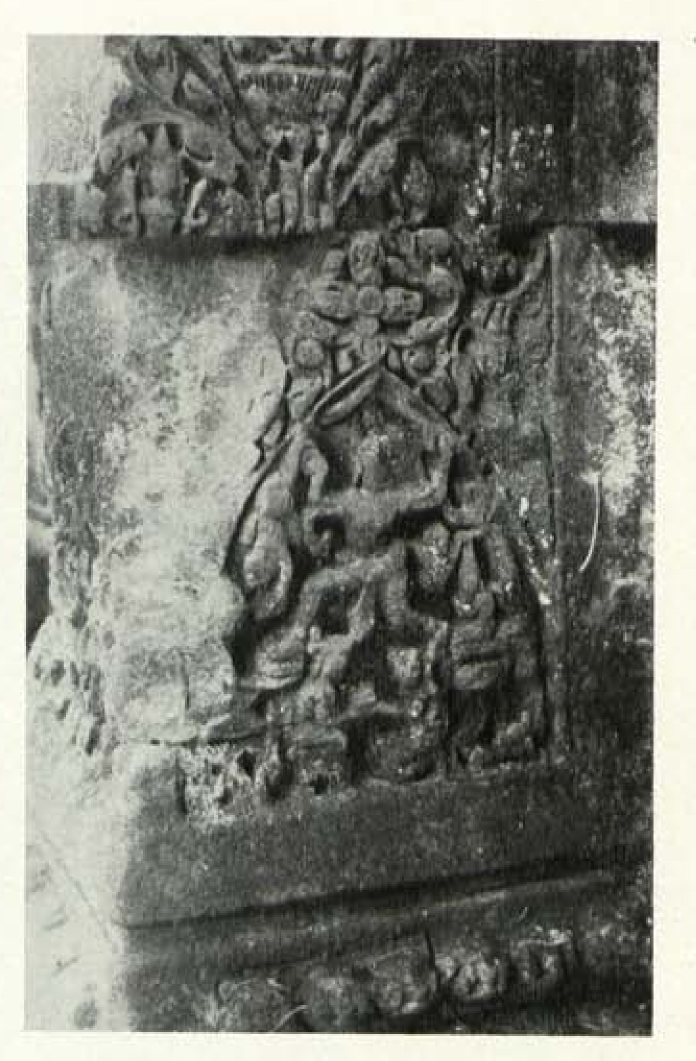
2, Préau cruciforme, galerie Sud, porte Sud.

1. Gopura III. Nord, passage Est.

Bến Mâlâ.



1. Gopura III. Est, passage Nord.



2. IIIe enceinte, pavillon d'angle S.-E.

Bĕṅ Mālā.

2. Bantãy Samrè, soubassement de la terrasse Est, face Sud.



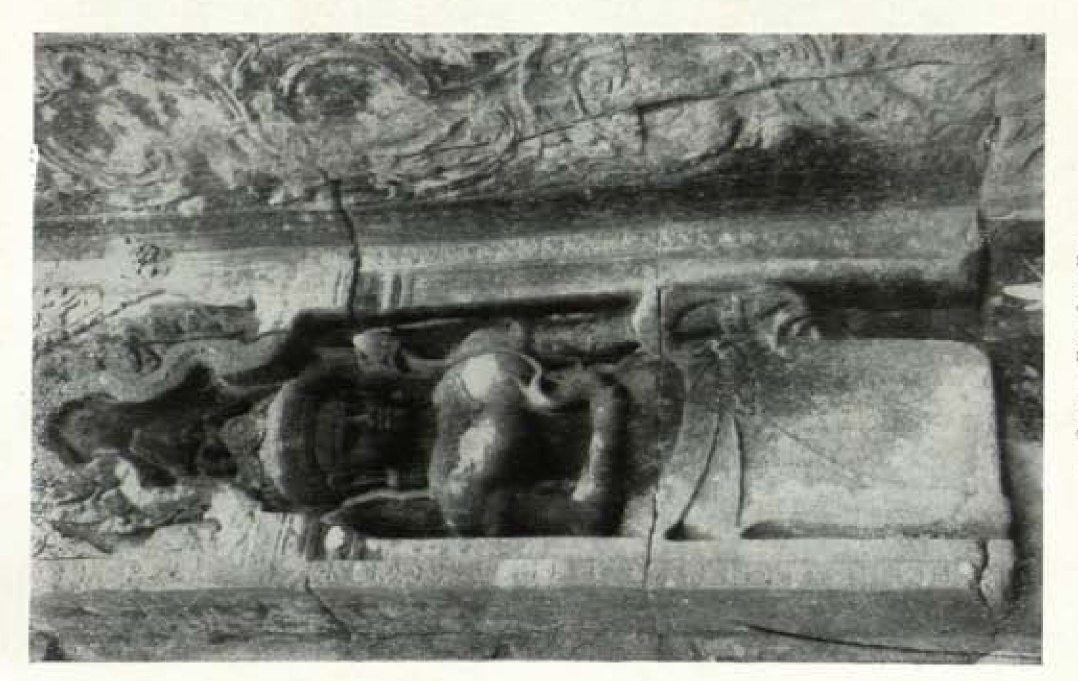
1. Beṅ Mālā. IIe enceinte. Angle S.-E., porte Est.



2. Añkor Vât, sanctuaire central, face Ouest.

1. Cau Sãy Tevoda, sanctuaire, face Sud.

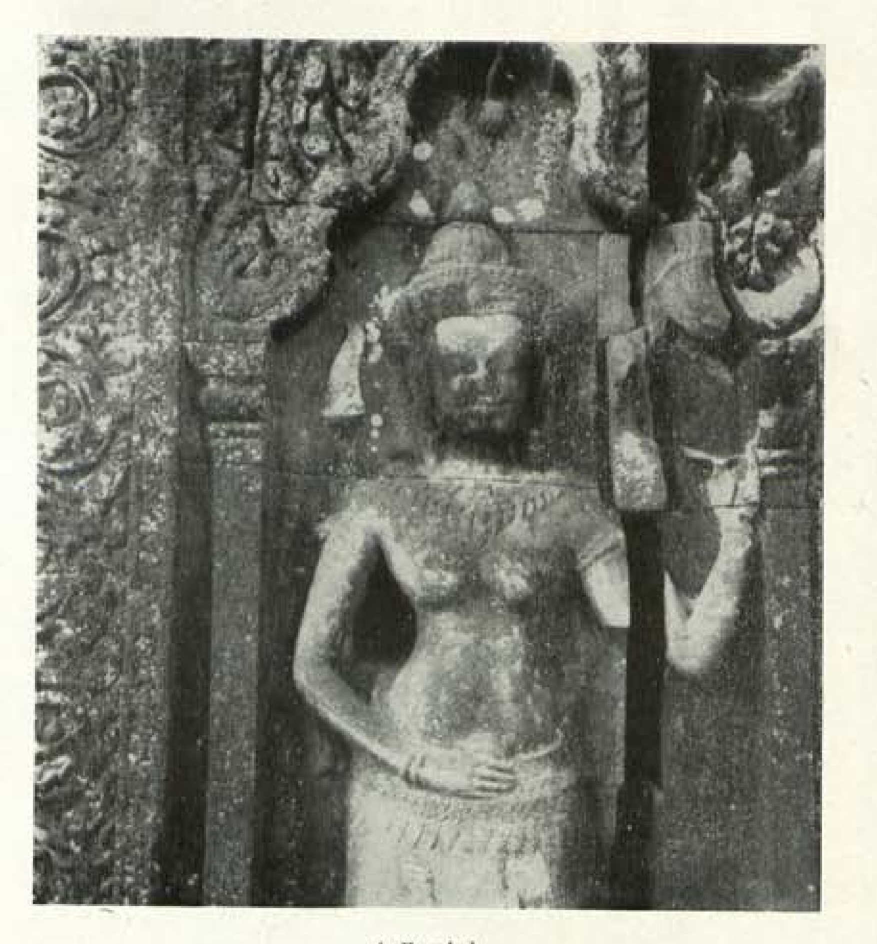
Devatas.



1. Gopura Est, face Est.

2. Pavillon d'angle S.-O., face Sud.

Beṅ Mālā, IIIe enceinte. — Devatas.

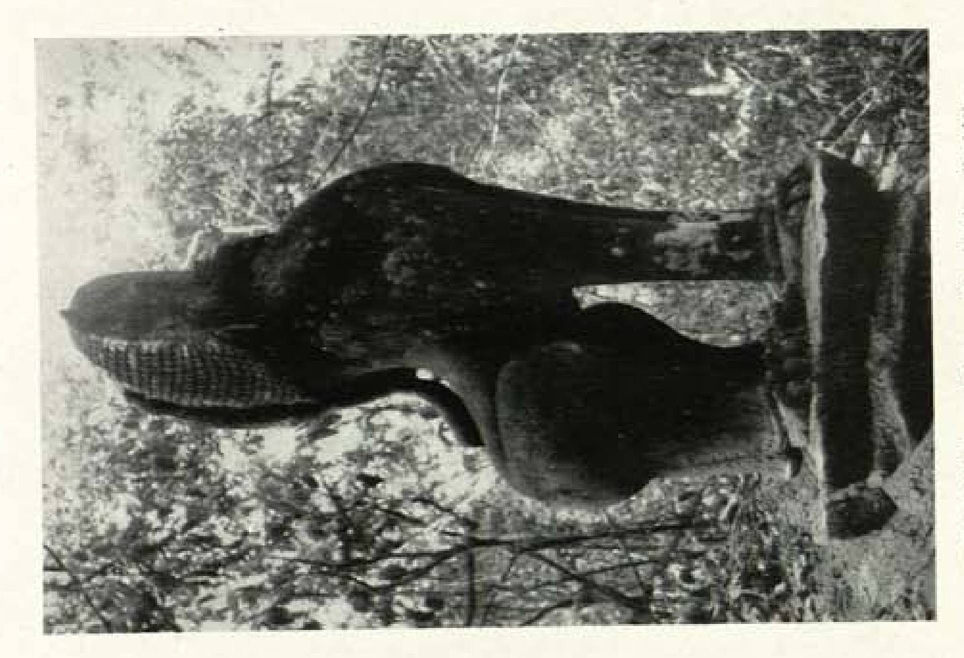


1. En pied.



2. Détail.

Bĕṅ Mālā. IIIe enceinte. — Pavillon d'angle S.-E., face Est. — Devatas.



2. Koŭ Phluk. — Terrasse Nord. Lion d'échiffre.



1. Bĕṅ Mālā. — Sanctuaire central, face Ouest. Dvārapāla.



1. Terrasse Gopura III. Sud. Lion d'échiffre.



2. Chaussée Est, balustrade précédant l'allée des bornes, côté Nord.
Nāga-balustrade (détail).

Bĕṅ Mālā.

PRÉCISIONS SUR LA STATUAIRE DU STYLE D'AṄKOR VǍT

par

Jean BOISSELIER

Conservateur du Musée Albert Sarraut à Phnom Penh

A la suite de travaux dus surtout à MM. Stern, Bellugue et Dupont, l'évolution de la statuaire khmère a été peu à peu précisée. Elle est aujourd'hui caractérisée d'une manière assez nette pendant deux périodes dont l'une s'étend approximativement de la fin du VIᵉ aux dernières années du Xᵉ siècle, soit des débuts de l'art khmèr à la fin du style de Bantāy Srèi, tandis que l'autre couvre la fin du XIIᵉ et le début du XIIIᵉ siècle et correspond au style du Bàyon. Entre ces deux périodes, la statuaire malgré certaines particularités très nettes, n'apparaît plus comme un tout homogène et une certaine hésitation se fait jour, dès qu'on sort des généralités, pour un essai d'attribution à un style donné. L'embarras devient maximum avec la durée du style d'Aṅkor Vǎt pour lequel G. de Coral-Rémusat n'a été amenée à écrire que ces seules lignes : « dès la première partie du style du Bàyon, la sculpture apparaît très différente de ce qu'elle était au XIᵉ siècle. Le style d'Aṅkor Vǎt, très complexe par certains détails, conduit logiquement de l'une à l'autre manière » [1]. La première manière, c'est la statuaire du style du Bàphūon, essentiellement représentée par un costume plissé, largement échancré et sans ancre pour les images masculines, ou avec un bord antérieur replié en queue de poisson pour les images féminines. Quant à la seconde manière, celle du style du Bàyon, c'est le court sampot masculin à ancre unique ou la jupe féminine fleurie à grand pan triangulaire. Si le passage d'un drapé féminin à l'autre peut, à la rigueur, se comprendre, on voit beaucoup moins bien comment le costume masculin avec drapé en poche et sans chute en ancre peut donner le drapé sans poche et à ancre du Bàyon.

Les bas-reliefs préfigurent ordinairement le costume adopté plus tard dans la ronde-bosse, aussi serions-nous tenté de rechercher dans les bas-reliefs d'Aṅkor Vǎt un modèle aux costumes du Bàyon, or nous ne rencontrons nulle part ce modèle. Le drapé, masculin ou féminin, comporte toujours à Aṅkor Vǎt les deux grands

---

[1] G. de Coral-Rémusat, *L'Art khmèr, les grandes étapes de son évolution*, Paris, 1940, p. 101. — Abréviations :

AA = *Ars Asiatica;*
AKC = *L'Art Khmèr Classique, Quadrant du Nord-Est*, Paris, 1939;
BEFEO = *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Hanoi;
BSEI = *Bulletin de la Société des Études Indochinoises*, Saigon;
IK = *Inventaire descriptif des Monuments du Cambodge*, Paris, 1902-1911;
MAS = Musée Albert Sarraut.

pans latéraux que nous retrouvons à la plupart des devatās. Un costume assez proche ne sera adopté dans la ronde-basse qu'à la fin du style du Bàyon et uniquement pour les dvārapālas, le costume féminin n'étant jamais repris, à notre connaissance, pour aucune statue. Il semble donc que l'évolution doive être recherchée en dehors des types figurés dans les bas-reliefs, car s'il est logique de penser que le passage du style du Bàphūon au style du Bàyon se fasse par le style d'Aṅkor Văt, on saisit mal quel en serait le processus...

Avant de tenter de caractériser la statuaire de la première moitié du XIIe siècle, il est nécessaire de rechercher pour quelles raisons l'évolution semble ne plus être discernable durant cette période. Nous allons donc être conduit à reprendre l'analyse des statues des époques du Bàphūon et du Bàyon, analyse qui nous permettra de préciser la donnée essentielle du problème : les costumes du Bàyon sont nés de la transformation du costume dit «traditionnel» et ne doivent pratiquement rien au costume échancré caractéristique du Bàphūon qui achève son évolution dans la forme compliquée des bas-reliefs d'Aṅkor Văt.

La statuaire dans les styles des Khlăṅ et du Bàphūon.

Les deux aspects du costume «traditionnel» et «échancré» apparaissent dans le style de Bantāy Srĕi, le premier continuant l'évolution des styles précédents, le second empruntant ses aspects aux modèles antérieurs au IXe siècle[1]. Nous les retrouvons dans les petits bas-reliefs, particulièrement aux figures des linteaux, dans les styles des Khlăṅ et du Bàphūon. Ils en montrent fréquemment la représentation simultanée, sans qu'on puisse discerner à quelles données iconographiques peut obéir le choix des sculpteurs. Quoi qu'il en soit, il était naturel qu'on recherchât dans la ronde-bosse la même densité des deux types. Cette hypothèse très vraisemblable a malheureusement conduit à admettre que deux styles de statuaire diamétralement opposés pouvaient appartenir à une même période[2]. Parce qu'ils montraient l'opposition recherchée des costumes, on a oublié que tout le reste, attitude, expression, parure, était aussi différent. Contrairement à ce qu'on observe dans les bas-reliefs à scènes caractéristiques du Bàphūon, tout se passe comme si la statuaire était l'œuvre de deux écoles distinctes et sans aucun rapport entre elles. Une école ayant produit les statues à l'attitude assez souple, vêtues du costume échancré, au visage doux et rond avec fossette au menton, s'opposerait dans le même temps et souvent sur les mêmes chantiers, à une autre école spécialisée dans des statues hiératiques, au visage carré et aux arcades sourcilières aiguës, vêtue du costume traditionnel. Ces deux écoles, œuvrant en vase clos, sont inconciliables avec les données de l'évolution de l'art, comme avec l'unité des styles, aussi sommes-nous enclin, comme l'avait été M. Ph. Stern à propos des styles de Kòḥ Ker et du Bàyon, dans son ouvrage sur le «Bàyon d'Aṅkor et l'évolution de l'Art khmèr», à considérer que ces différences ne sont autres que des différences de temps et que les deux types ne sauraient être contemporains.

L'esthétique propre au style du Bàphūon étant abondamment précisée par les grandes figures de dvārapālas et de devatās et par les petits bas-reliefs, on serait tenté de supposer que le costume traditionnel caractérise plus particulièrement le

---

(1) Ces lignes ne font que résumer les études que nous développons dans *La statuaire khmère et son évolution* (à paraître).

(2) Les deux statues reproduites dans G. de Coral-Résumat, *op. cit.*, pl. XXXIII, fig. 114 et 115, montrent nettement la complète opposition de deux styles rapportés à une même période.

style des Khlãṅ et la différence de style se trouverait ainsi expliquée par une différence d'époque. Mais, outre que cette attribution fait disparaître la coexistence des deux types de costumes qui a servi d'hypothèse de départ, elle donne entre le style de Bantãy Srĕi et le style du Bàphūon, un style dont la statuaire en complet désaccord avec les tendances qui l'encadrent, romprait la continuité qu'attestent au contraire les bas-reliefs. Ce retour au hiératisme entre deux périodes de souplesse et de grâce pourrait, à la rigueur, s'admettre comme une sorte de réaction de courte durée, d'autant que l'absence de grandes figures en bas-relief appartenant au style des Khlãṅ favoriserait cette supposition. Mais nous avons reconnu au premier étage des Gopuras du Palais Royal des figures de devatās et avons pu les étudier : celles-ci continuent Bantãy Srĕi et conduisent directement au type du Bàphūon, par leur aspect comme par leur costume [1]. Les statues hiératiques, parées et coiffées d'un diadème et d'un haut *mukuṭa* conique et lisse, seraient ainsi en marge de l'évolution générale et nous sommes amenés à les considérer comme probablement postérieures aux styles des Khlãṅ et du Bàphūon. C'est à des hypothèses de même sens que nous avait conduit notre étude du «Diadème dans la Statuaire khmère» [2].

Il semble qu'après Bantãy Srĕi le costume traditionnel tombe en désuétude dans la statuaire et que presque abandonné pendant la période Khlãṅ-Bàphūon, il ne réapparaît que vers la fin du style du Bàphūon et supplante peu à peu le costume échancré.

La statuaire du XIe siècle paraît pouvoir être ainsi caractérisée de la manière suivante : les statues masculines portent le *sampot* largement échancré, sans bord rabattu, ni chute en ancre; un drapé en poche stylisé est plaqué sur la jambe gauche, un petit nœud d'attache à deux coques saillantes ferme la partie supérieure du *sampot* dont la queue s'attache en arrière sur la ceinture, en un nœud papillon plus ou moins développé. La ceinture ordinairement lisse comporte soit un pan plaqué sur la cuisse droite, soit une fermeture en double nœud coulant. Les statues féminines portent une jupe, largement échancrée elle aussi, dont le bord antérieur se replie en une «queue de poisson» qui ondule légèrement soit à droite soit à gauche. Le nœud d'attache forme presque toujours une coque simple; la ceinture rarement décorée est fermée par un double nœud coulant. Dans les deux cas, le tissu est finement plissé. Les visages sont ronds et doux, aux lèvres charnues, les arcades sourcilières sont faiblement indiquées, le menton possède fréquemment une fossette. Diadème et bijoux sont assez rarement représentés. Quand la ceinture s'orne de pendeloques, celles-ci sont toujours portées par de petites hampes.

L'attitude enfin doit être remarquée, une jambe est souvent très légèrement fléchie et presque toujours le pied s'avance quelque peu rappelant, comme un souvenir presque insensible, l'ancien hanchement.

La statuaire du style du Bàyon.

Les différentes périodes du style du Bàyon n'ont pas encore été précisées dans le domaine de la statuaire; aussi nous contenterons-nous d'indiquer les particularités les plus marquantes, celles qui correspondent selon toute vraisemblance aux deuxième et troisième périodes. Indépendamment de l'expression de spiritualité très particulière au style associée à un certain naturalisme qui par l'esprit, évoque un peu la réaction el-amarnienne, traits qu'il serait vain de rechercher en puissance

(1) J. Boisselier, *Devatās et dvārapālas dans l'art khmèr* (à paraître).

(2) *BSEI*, t. XXV, 2 (1950), p. 166.

en dehors de l'art du Bàyon, les caractéristiques communes sont nettement accusées et ont permis très tôt à M. Stern de définir le style du Bàyon. Il nous suffira donc de les rappeler ici brièvement.

Les figures masculines portent un *sampot* très court à une ancre antérieure et une ancre postérieure, sans drapé en poche. Le plissé sommairement indiqué par une gravure de traits parallèles, est bordé d'un perlage à la partie inférieure. Les figures féminines ont une jupe très simple, non échancrée, agrémentée d'un vaste pan triangulaire aux contours incurvés plaqué en avant; l'étoffe est décorée d'un semis de fleurettes gravées; seul le pan porte souvent un décor plus riche et plus compliqué. Statues masculines et féminines ont une ceinture décorée avec plaque-fermail carrée et des pendeloques folliformes l'ornent fréquemment. Colliers et diadèmes sont très rarement représentés, les statues de dvārapālas mises à part.

Si l'on recherche des modèles à ces types dans les bas-reliefs d'Aṅkor Vàt, il faut reconnaître que la parenté est bien ténue et se borne, à peu près, au tissu fleuri des images féminines et au perlage inférieur du *sampot* masculin. Si l'on remarque d'autre part que les statues d'hommes portent la chute en ancre et que les statues féminines ont un pan rapporté, on est conduit à rechercher l'évolution à partir du costume qui comporte ces éléments, le costume traditionnel dans les deux cas qui caractériserait le style d'Aṅkor Vàt. Mais encore est-il nécessaire de préciser les indications que fournit la fin de la période du Bàphūon.

La fin du style du Bàphūon et la transition vers le style d'Aṅkor Vàt.

Nous nous sommes attaché à montrer dans notre travail sur Bĕṅ Mālā que les figures féminines si connues d'Aṅkor Vàt avaient des modèles dès la fin du style du Bàphūon. La forme de transition au long pan latéral que montrent des levatās du Pràsàt Khnà Sèn Kèv et du Pràsàt Phās se retrouve sur quelques rares statues féminines, pour lesquelles la coque s'est considérablement allongée et se transforme en un pan oblique [1]. Certaines statues masculines portent de même, un costume échancré dont le côté droit s'est développé et rabattu en un bord arrondi, à l'imitation du costume que montrent les linteaux à scènes de la fin du style du Bàphūon [2]. Mais ces formes nouvelles qui continuent leur évolution dans le bas-relief restent en ronde-bosse des essais sans lendemain, peut-être en raison de la fragilité qu'auraient présentée les pans en se développant davantage.

A côté de ces essais de renouvellement du costume échancré, les tentatives intéressant le costume traditionnel comportent davantage d'enseignements, parce que c'est d'elles que découlera la statuaire du style d'Aṅkor Vàt et indirectement, celle du style du Bàyon.

Une image féminine du Mébōn occidental [3] mérite une étude détaillée, car elle montre les caractéristiques de la statuaire traditionnelle à la fin du style du Bàphūon. Coiffée du diadème et du *mukuṭa* conique, vêtue de la jupe finement plissée à bord supérieur rabattu et arrondi, avec repli antérieur en «queue de poisson», elle présente plusieurs traits qui indiquent une contamination du costume échancré : la jupe remonte assez haut à la taille et le pan ondule légèrement, enfin la ceinture est rattachée par un double nœud coulant. D'autres particularités lui sont propres

[1] MAS, corps féminin B. 183 (Tuol Trapāṅ Práḥ Trāṅ).
[2] Linteaux de Phīmai (intérieur), de Snĕṅ Ouest, etc., et MAS, Çiva B. 112 (Bàsăk).
[3] Dépôt archéologique d'Aṅkor, n° 3.745, reproduite dans M. Glaize, *Les Monuments du Groupe d'Aṅkor, Guide*, Saigon, 1944, fig. 6.

et le modelé surtout, doit retenir l'attention. Le visage, rond encore, annonce les tendances qui s'épanouiront dans le style d'Aṅkor Vàt : la fossette du menton a disparu et les arcades sourcilières se trouvent réunies en une ligne sinueuse et saillante. Les pieds sont d'une exécution lourde et maladroite qui contraste avec la facture encore honnête de l'époque du Bàphūon, mais se remarque constamment dans la sculpture de la fin du XIe et de la première moitié du XIIe siècle. Tout souvenir de hanchement a disparu et le personnage est parfaitement hiératique.

C'est un stade d'évolution plus avancé qu'indiquent les devatās de l'avant-corps du Sanctuaire central de Vat Phu, affranchies du rappel du costume échancré et de l'esthétique du Bàphūon. Les dvārapālas qui leur sont associés montrent l'aspect du costume masculin dans le même moment. Nous avons décrit les uns et les autres dans notre étude de Bĕṅ Mālā et avons donné les raisons qui nous amenaient à les considérer comme des prototypes de la statuaire d'Aṅkor Vàt. En fait, nous croyons que c'est ce costume traditionnel qui caractérise avec une évolution que nous essaierons de dégager, toute la statuaire dans la période qui s'étend de la fin du style du Bàphūon au milieu du XIIe siècle au moins.

Le problème de la statuaire du style d'Aṅkor Vàt et les inscriptions.

Nous sommes parvenu à préciser la statuaire de la période comprise entre l'époque du Bàphūon et celle du Bàyon, en étudiant les modifications du costume traditionnel. Indépendamment des indices et des présomptions diverses qui ont aiguillé nos recherches et dans le détail desquels il serait vain d'entrer, nous avons pressenti l'enchaînement et son sens par l'analyse de la parure qui nous a permis de reconnaître l'évolution du costume, avec la transformation du drapé en poche et des ancres pour les images masculines, celle du pan antérieur pour les images féminines. Ce n'est qu'après avoir établi ces différents points qui, ayant une valeur absolue, ne peuvent être soumis aux variations de jugement des observateurs, que nous avons cherché à déterminer les caractères du modelé et l'esthétique du style. Le style ainsi établi avec sa continuité et son évolution ne restait cependant qu'une hypothèse rendue d'ailleurs très vraisemblable par le nombre des caractères propres et par les divers recoupements auxquels nous avons pu nous livrer. Les inscriptions de Práḥ Vihār et du Phnoṃ Sandak vont permettre d'étayer nos conclusions de repères datés [1].

Ces deux inscriptions font allusion dans leur texte commun aux activités et aux fondations du brahmane Divākara; depuis le règne d'Udayādityavarman II jusqu'au règne du Sūryavarman II, avec pour date limite 1121 A. D. Parmi tous les sanctuaires énumérés, deux noms paraissent particulièrement intéressants, ce sont ceux de Campeçvara cité deux fois et dont le vocable a désigné entre autres sanctuaires, le Pràsàt Kok Pō comme le rappelle M. Cœdès, et celui d'Içvarapura qui n'est autre que Bantāy Srĕi.

Nous rencontrons des allusions à Campeçvara aux stances I, 19-21 : «Lorsque S. M. Çri Jayavarmadeva allait en pèlerinage aux temples et aux lieux saints... alla à K. I. Çri Campeçvara, le vénérable seigneur Guru Çri Divākarapaṇḍita fut invité à aller faire (des sacrifices?) dans tous les temples». Et aux stances III, 12-13 : «A K. I. Çri Campeçvara le vénérable seigneur Guru Çri Divākarapaṇḍita a acheté

[1] G. Cœdès et P. Dupont, *Les stèles de Sdok Kăk Thoṃ, Phnoṃ Sandak et Práḥ Vihār*, in *BEFEO* XLIII, p. 134 et suiv.

une terre, installé un village, fondé un āçrama, placé des esclaves hommes et femmes, institué un service de fournitures, suivant la liste gravée sur la stèle». Le premier texte, malheureusement lacunaire, se rapporte au règne de Jayavarman VI et semblerait correspondre à la date de 1096 A. D. donnée par l'inscription du piédroit IV du sanctuaire B[1]. La seconde se rapporte au règne de Sūryavarman II et doit d'après le contexte, faire état de faits qui se seraient déroulés entre 1116 et 1119 A. D. Encore que l'identification au Pràsàt Kok Pō reste quelque peu hypothétique, puisque ainsi que nous l'avons souligné, plusieurs sanctuaires furent désignés du nom de Campeçvara, nous devons signaler que lors des travaux de dégagement, parmi des dvārapālas appartenant manifestement à trois époques différentes, deux furent trouvés qui, quoique très mutilés et corrodés, s'apparentent assez nettement aux dvārapālas de Bantāy Samrè et de Bĕṅ Mālā. En 1950 enfin, au cours d'une visite que nous fîmes du monument, une statue féminine fut découverte coiffée du diadème associé au haut *mukuṭa* conique et parée d'un collier pectoral à pendeloques folliformes ainsi que de bracelets hauts et d'anneaux de chevilles. Le costume est la jupe plissée à bord rabattu et pan vertical simplement plissé lui aussi (pl. XII, 1). Ces statues, que notre étude tend à ranger dans le style d'Aṅkor Vàt, ont donc chance d'appartenir à la période comprise entre 1096 et 1119 A. D.

Il faut reconnaître cependant que les fondations sont nombreuses au Pràsàt Kok Pō et qu'elles s'échelonnent, à la lecture des inscriptions des piédroits, sur plusieurs siècles. Malgré la vraisemblance de notre attribution, il se pourrait encore que les statues considérées se rapportent à l'une des fondations antérieures aux activités de Divākara.

Les stances qui se rapportent à Bantāy Srĕi paraissent fournir des indications plus solides, elles sont d'ailleurs beaucoup plus explicites :

«A K. I. Içvarapura, œuvre du seigneur Vraḥ Guru du règne de S. M. Paramavīraloka, que S. M. Sūryavarmadeva a donné de nouveau au vénérable seigneur Guru Çri Divākarapaṇḍita, tous les terrains et esclaves du temple que le respectable avait vendus pour payer d'autres..., le vénérable seigneur Guru Çri Divākarapaṇḍita les a tous rachetés, et il a restauré le temple et le culte śivaïte de ce temple, comme au temps du seigneur Vraḥ Guru» (st. B, 13-16). De la lecture du contexte, il semble ressortir que la donation de Sūryavarman II fut faite entre les années 1116 et 1119. Or, il ne s'agit pas que d'une restauration du culte et le lapicide insiste sur le fait que Divākara «a restauré le temple» en même temps.

Il était tentant de rechercher les traces de son œuvre dans la statuaire de Bantāy Srĕi. Celle-ci se divise, en dehors de la statuaire ornementale proprement dite, en trois groupes nettement distincts. Un premier groupe représenté par le Śiva tenant Umā sur son genou du Musée Albert Sarraut et le petit Viṣṇu du même Musée[2], appartient sans conteste à l'art de la seconde moitié du xᵉ siècle. Un deuxième groupe ne comprend que quelques pièces plutôt frustes de basse époque. Le troisième dans lequel figurent deux dvārapālas et deux triades, paraît constituer un ensemble homogène que nous pouvons considérer avec une quasi-certitude, comme correspondant à la restauration de Divākara. Ce groupe pourrait donc être daté approximativement, entre 1116 et 1119 A. D. Il fournirait ainsi, un point de repère précieux, aussi en donnerons-nous une description détaillée.

Les dvārapālas proviennent de la deuxième enceinte, l'un l'«asura», est au Musée

---

(1) G. Cœdès et P. Dupont, *Les inscriptions du Pràsàt Kŏk Pō*, in *BEFEO*, XXXVII, 2, p. 413.
(2) MAS, Viṣṇu B. 265, in G. Groslier, *AA*, XVI, pl. XXVIII, 2.

Albert Sarraut (pl. XII, 2), l'autre est au Dépôt archéologique d'Aṅkor. Les deux triades, découvertes au Nord du Gopura III Est, sont au même dépôt [1].

Les deux dvārapālas ne diffèrent que par les traits du visage et par la coiffure. Leurs costumes sont identiques. A un examen rapide, ceux-ci semblent fort proches du costume traditionnel de la seconde moitié du xe siècle et rappellent celui du Viṣṇu du Sanctuaire Nord. C'est le même *sampot* sans bord rabattu avec la double chute en ancre, mais le plissé est beaucoup plus fin et le drapé en poche est devenu complètement mécanique. La forme des ancres surtout s'est beaucoup modifiée. Elles prennent des contours arrondis qui les caractériseront jusqu'à la fin du style du Bàyon, et sont constituées d'une étoffe régulièrement plissée qui n'a plus aucun rapport avec le plissé plus ou moins naturaliste des époques antérieures. L'ancre inversée qui forme la partie supérieure de la chute obéit à une stylisation analogue, de même que l'attache postérieure de la queue du *sampot*. La ceinture enfin, qui ne possède plus qu'une seule extrémité libre, est richement ornée de motifs en losanges limités par des galons perlés.

Le dvārapāla terrible porte une courte barbe et des moustaches hérissées. Une ride très particulière entre les arcades sourcilières saillantes, une exophtalmie assez prononcée et le nez épaté constituent un souvenir très évolué de la tradition «terrible» illustrée par l'«asura» de Kòḥ Ker [2]. La coiffure est formée d'une sorte de diadème à deux rangs de mèches saillantes avec large couvre-nuque de boucles géométriques, elle est surmontée d'un *mukuṭa* de forme très particulière et qui semble ne pas avoir fait école. Le dvārapāla bienveillant montre une physionomie plus douce, il est coiffé du diadème classique et d'un chignon tronconique aux tresses stylisées s'évasant à la partie supérieure. Ces deux figures, si l'on fait abstraction du *mukuṭa* particulier au dvārapāla terrible sont en tous points semblables aux dvārapālas en bas-relief de l'avant-corps du Sanctuaire central de Vat Phu. Si ces derniers portent un large nœud papillon à l'attache postérieure de la ceinture, nous ne pouvons faire état de cette différence, car la représentation de ces formes compliquées est toujours autorisée dans le bas-relief et interdite à la statuaire proprement dite. Nous avons été conduit à dater l'avant-corps de Vat Phu des dernières années du xie siècle [3]. Comme le bas-relief est généralement en avance du point de vue de l'évolution sur la ronde-bosse, l'attribution des dvārapālas de Bantāy Srĕi aux années 1116-1119 paraît très vraisemblable.

Les triades présentent deux aspects différents du costume masculin et féminin. L'une de ces triades qui comprend une statue masculine encadrée de deux statues féminines, montre pour la première, un *sampot* analogue à celui que nous avons décrit pour les dvārapālas, mais dans lequel le drapé en poche est plus irrationnel encore. Les secondes ont une jupe qui évoque le vêtement échancré du style de Bàphûon par la présence de la coque latérale, du repli antérieur et de la ceinture à double nœud coulant, mais le bord supérieur est devenu rectiligne et rappelle celui du vêtement traditionnel. On peut considérer cette jupe comme un essai d'adaptation du costume échancré à la forme traditionnelle ou comme le résultat d'une contamination des deux types.

L'autre triade, deux figures masculines et une figure féminine, montre des costumes qui semblent nettement différents, puisqu'ils comportent tous un bord supérieur rabattu. Le *sampot* masculin a perdu le drapé en poche mais conserve la double ancre plus simplifiée encore que pour l'autre triade. Le bord supérieur

[1] Dépôt archéologique d'Aṅkor, in *BEFEO*, XXXVI, pl. XLV, A et B.
[2] MAS, tête B. 40, *in* G. Groslier, *op. cit.*, pl. XXXII, 1.
[3] Voir *supra* : *Bĕṅ Mālā et la chronologie des monuments du style d'Aṅkor Vàt.*

comporte une partie droite arrêtée à mi-corps et glissant derrière le bord rabattu (fig. 23, *b*).

Cette forme paraît d'autant plus singulière que la statue féminine voisine présente, dépassant au-dessus du bord rabattu, une bande continue qui fait le tour de la taille. Nous croyons pouvoir l'expliquer comme une adaptation à la forme traditionnelle du vêtement échancré à bord rabattu de la fin du style du Bàphūon (fig. 23, *a*). La statue féminine porte le bord rabattu et un pan antérieur rapporté dont la partie inférieure s'enrichit d'une bande décorée.

L'unité entre les deux triades est attestée par la composition des diadèmes, la forme des chignons et leur dessin, ainsi que la forme du *mukuṭa* conique. Elle est aussi démontrée par le modelé des figures : même hiératisme, jambes maladroitement

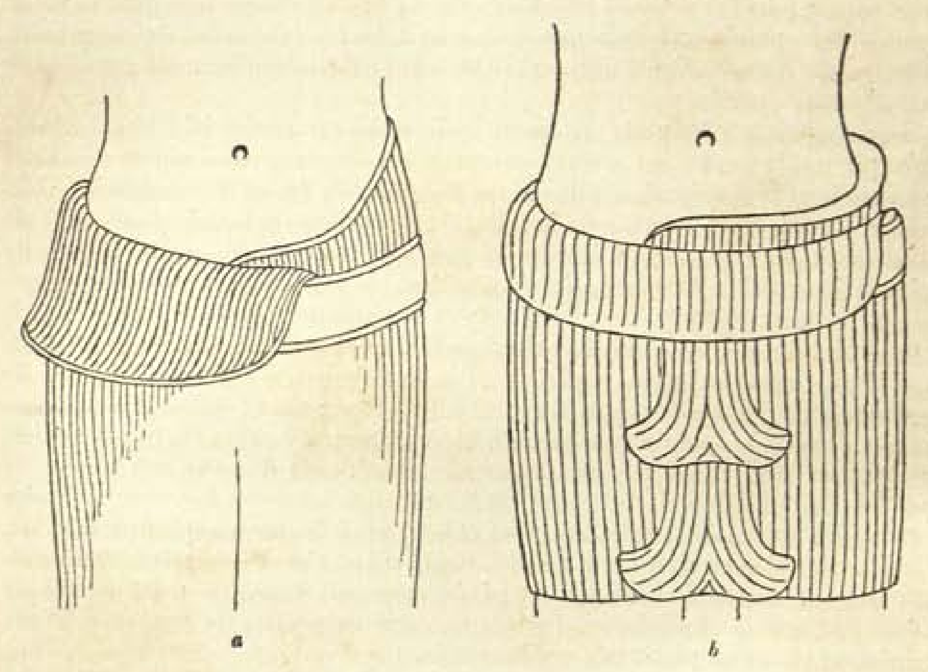


Fig. 23. — Vêtement : *a*. Fin du style de Bàphūon.
b. style d'Aṅkor Vàt.

traitées, pieds de facture à peine médiocre. Les visages sont larges, l'arête du nez est assez marquée et les arcades sourcilières sont tranchantes. Les yeux aux paupières gravées d'un double contour sont légèrement saillants, les prunelles sont indiquées au trait. Les lèvres comportent un liseré en relief que double une fine moustache pour les têtes masculines, la lèvre inférieure est épaisse et d'un dessin très ferme. Tous ces traits, fort différents de l'esthétique du style du Bàphūon n'ont pas davantage de rapports avec les époques antérieures.

Nous pensons donc que l'ensemble des huit figures de Bantāy Srĕi peut caractériser la statuaire du style d'Aṅkor Vàt, vers la fin du premier quart du XIIe siècle. Celle-ci apparaît comme marquée par une série de tentatives de renouvellement du costume « traditionnel » influencé à la fois par le drapé ancien et par les aspects nés des transformations apportées au costume « échancré » vers la fin du style du Bàphūon, et caractérisée par le détail des éléments de la parure et une esthétique très particulière qui est commune au bas-relief et à la ronde-bosse et qui est franchement opposée aux tendances du style du Bàphūon, comme à celles de l'époque du Bàyon.

La statuaire du style d'Aṅkor Våt.

Les caractéristiques de la statuaire que nous croyons pouvoir considérer comme datée se trouvant établies, nous allons tenter de définir les différents aspects de cette statuaire à la fois complexe et homogène. Nous étudierons successivement le costume, élément en continuelle évolution, et la parure qui indique avec le modelé la continuité du style.

Le costume. — Au contraire des personnages des bas-reliefs qui portent fréquemment un costume fait d'une étoffe fleurie, la ronde-bosse n'emploie dans le style d'Aṅkor Våt qu'un tissu plissé pour toutes les statues, qu'elles soient masculines ou féminines. Le plissé est d'ailleurs conservé pour l'immense majorité des figures masculines du style du Bàyon. Il est à noter qu'il est rendu à l'époque d'Aṅkor Våt de manières assez différentes, tantôt fin, mais rarement autant qu'à l'époque du Bàphūon, tantôt assez large et d'aspect parfois tuyauté, tantôt encore très simplifié et presque semblable à ce qu'il deviendra dans l'art du Bàyon. Ces différents traitements ne paraissent d'ailleurs pas fournir d'indications chronologiques, car si le plissé simplement gravé finit par être le seul représenté à l'époque du Bàyon, il apparaît assez tôt et coexiste avec les autres aspects, comme nous l'avons vu pour les statues de Bantāy Srĕi.

Dans les costumes masculins et plus exceptionnellement dans les costumes féminins, il s'accompagne parfois d'une bande perlée à la lisière inférieure, bande qui peut même s'agrémenter de petits motifs folliformes à Bantāy Samrè. Ce perlage qui sera presque constant dans le style du Bàyon, n'apparaît qu'avec le style d'Aṅkor Våt. Il existe déjà, notons-le, aux *sampot* des dvārapālas de Vat Phu.

Le costume masculin. — Le costume masculin est un *sampot* traditionnel dont la forme est en constante évolution et qui présente souvent plusieurs aspects distincts dans le même temps. Contrairement à ce qui se passe à l'époque du Bàyon, il est toujours assez long et recouvre au moins les cuisses aux deux-tiers. Nous en étudierons successivement les différentes parties : drapé en poche, chute en ancre et attache postérieure, bord supérieur.

Le drapé en poche. — Nous avons vu par les exemples de Bantāy Srĕi qu'il n'était pas toujours représenté ou que lorsqu'il était maintenu, ce n'était que sous une forme très stylisée.

Les drapés en poche sont exprimés de deux manières très différentes, mais toujours bien distinctes des aspects qu'ils prenaient dans les formes anciennes du costume traditionnel. Une contamination du drapé en poche particulier au costume échancré, est probable dans les deux cas.

Le drapé en poche dont la simplification progressive a été soulignée pour la première fois par M. Stern, montre toujours antérieurement à l'époque d'Aṅkor Våt, le souvenir plus ou moins conventionnel de la poche proprement dite. Celle-ci est rappelée par l'inflexion du tissu au-dessus de la ceinture et par la forme en anse très large de la première courbe du drapé (fig. 24, *a* : Práḥ Kō; fig. 24, *b* : Bàkhĕṅ).

Avec le style d'Aṅkor Våt, l'anse large qui n'existe pas dans le costume échancré est toujours supprimée et se trouve remplacée par une courbe aplatie analogue aux autres courbes. Le drapé prend ainsi un aspect purement mécanique, bien différent des aspects anciens. Chaque courbe est en plus, bordée d'un liseré en relief qui

n'était que très rarement représenté auparavant. L'inflexion du tissu au-dessus de la ceinture n'apparaît que de manière tout à fait exceptionnelle. Nous ne le connaissons qu'une seule fois, dans un costume hybride alliant un costume échancré

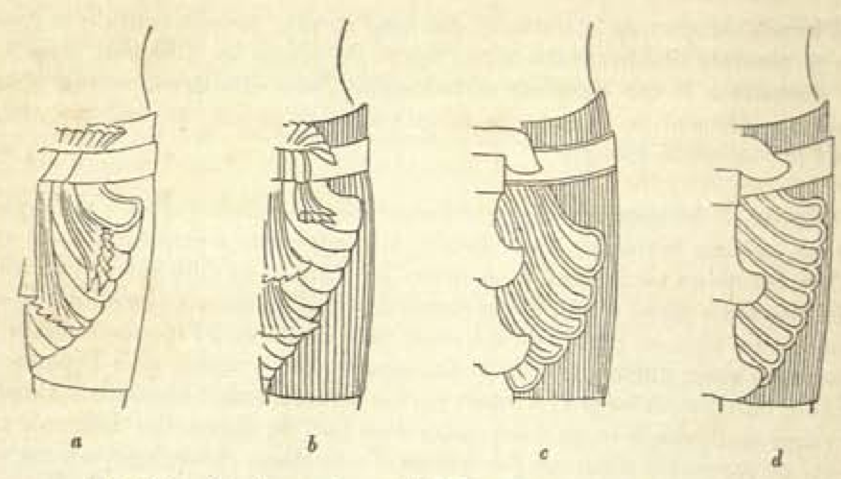


Fig. 24. — Drapé en poche : a. Práḥ Kō; b. Bàkhèṅ; c. Type hybride; d. Dvārapālas de Bantāy Srĕi.

à peine évolué aux ancres du costume traditionnel (fig. 24, c)[1]. Sur toutes les autres statues, le drapé en poche n'est plus qu'une bande stylisée plaquée sur la cuisse gauche du personnage (fig. 24, d : dvārapālas de Bantāy Srĕi).

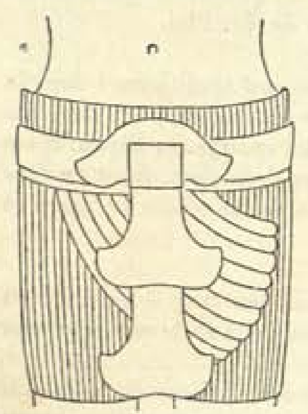


Fig. 25. — Drapé en poche : dvārapālas de Bantāy Samrè et de Bĕṅ Mālā.

La seconde forme de drapé en poche est beaucoup plus caractéristique encore, car commençant vers la pointe de la hanche droite, il se continue en courbes parallèles sur la cuisse gauche. Ce drapé traité dans le même esprit que celui précédemment décrit, ne semble avoir eu qu'une durée assez courte. Il n'existe pas encore aux figures en bas-relief de Vat Phu non plus qu'aux dvārapālas de Bantāy Srĕi, mais nous le rencontrons aux dvārapālas de Bantāy Samrè et de Bĕṅ Mālā (fig. 25), alors qu'il a déjà disparu des bas-reliefs de Thommanon que nous avons été conduit à considérer comme presque contemporains.

Nous le croyons inspiré de certaines formes du costume échancré où le passage d'une cuisse sur l'autre est déjà indiqué.

Les costumes sans drapé en poche sont fréquents. Comme c'est l'aspect qui s'imposera dans le style du Bàyon, on serait tenté de considérer que son absence caractérise la période la plus tardive du style. Il n'en est rien, les triades de Bantāy Srĕi nous ont montré que sa disparition n'était d'abord que sporadique, et il convient encore de souligner qu'il n'est pas toujours figuré aux époques antérieures. Il est absent sur les costumes des tympans à scènes de Bantāy Srĕi, comme sur celui

[1] MAS, B. 233 (Pràsàt Tà Kèv).

de certaines figures de Kòḥ Ker. La ronde-bosse nous en fournit même des exemples qui ne sauraient être postérieurs aux dernières années du IXe siècle, caractérisés par une chute en ancre et des pans de ceinture très développés; ils sont le résultat de l'évolution de drapés apparus presque dès les origines de la statuaire khmère. Les costumes «échancré» et «traditionnel», avec ou sans bord rabattu, avec ou sans drapé en poche, sont en réalité des formes de toujours qui se supplantent périodiquement, sans interrompre leur évolution [1].

Les chutes en ancre. — Les chutes en ancre du style d'Aṅkor Vât se distinguent nettement par leur aspect de celles des styles précédents. Nous étudierons successivement les chutes antérieures et postérieure, car la seconde comme les premières fournit d'utiles indications.

La chute antérieure est toujours formée de deux ancres [2]. Sa forme est devenue purement conventionnelle. Constituée d'une étoffe à plis réguliers, elle n'est plus que

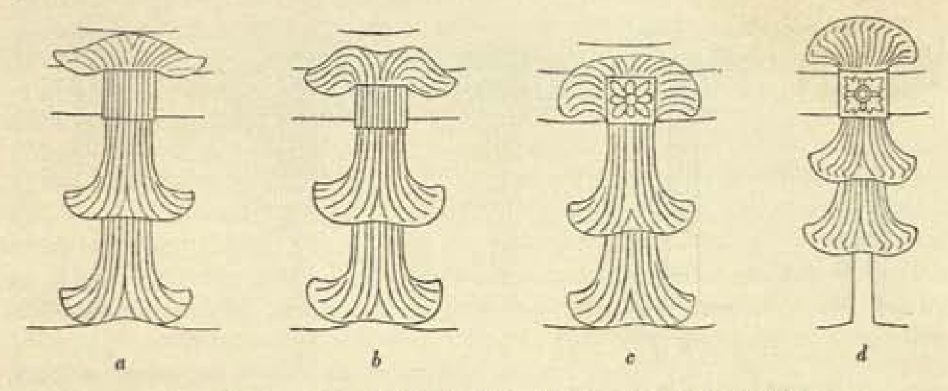


Fig. 26. — *a.* Viṣṇu de Bantãy Srĕi; *b.* Dvārapālas de Bantãy Srĕi; *c.* Dvārapālas de Bĕṅ Mālā; *d.* Torse d'Aṅkor Vât.

le lointain souvenir du groupe de plis ancien. Les ancres elles-mêmes ont suivi une transformation parallèle et s'arrondissent, leur bord inférieur devenant souvent une sinusoïde très aplatie ou plus rarement une accolade. L'aspect de la partie supérieure de la chute est plus important encore; l'ancre inversée qui la constitue prend généralement la forme d'un chapeau de gendarme très allongé et plus rarement une forme en éventail. La première, plus proche des modèles antérieurs, paraît la plus ancienne, tandis que la seconde la remplace insensiblement, l'éventail diminuant sans cesse jusqu'à n'être plus dans le style du Bàyon, qu'un petit rebord dépassant à peine au-dessus de la ceinture.

En même temps que la forme évolue, la position de l'élément se modifie. D'abord placé au-dessus de la ceinture (fig. 26, *a* : Viṣṇu de Bantãy Srĕi) comme dans les drapés les plus anciens, il empiète peu à peu sur la ceinture elle-même, d'une manière assez illogique (fig. 26, *b* : dvārapālas de Bantãy Srĕi), puis la recouvre complètement en s'ornant en son centre d'une plaque décorée (fig. 26, *c* : dvārapālas de Bĕṅ Mālā); il remonte enfin, beaucoup plus petit, au-dessus de la ceinture, et la

[1] Nous ne pouvons nous étendre sur ce problème qui dépasserait le cadre de la présente étude. Nous traitons des origines des aspects parallèles du drapé dans *La statuaire khmère...* (à paraître).

[2] Nous ne connaissons qu'un exemple d'ancre triple : c'est le Viṣṇu n° 4.450 du Dépôt archéol. d'Aṅkor, provenant du Pr. Trapãṅ Totuṅ Thṅày, décrit plus bas.

plaque décorée devient le fermail de la ceinture (fig. 26, *d* : torse n° 1797 B, Galerie II Nord d'Aṅkor Vắt).

Une autre indication est fournie par la longueur de la chute. Plus courte que le *sampot* antérieurement au style d'Aṅkor Vắt, elle devient aussi longue que celui-ci pendant la plus grande partie du style et ce n'est que vers la fin qu'elle raccourcit de nouveau dans de notables proportions (pl. XIII, 1. Torse masculin d'Aṅkor Vắt, n° 1797 B). Aucune confusion n'est permise entre ce dernier aspect et les aspects antérieurs; la forme et le dessin des différentes parties de l'ancre, comme la présence de la plaque décorée sur la ceinture suffisent à l'identifier sans hésitation.

L'attache postérieure de la queue du *sampot* suit une évolution comparable à celle de la chute en ancres. Le nœud papillon qui accompagnait le *sampot* échancré du Bàphũon est abandonné par la ronde-bosse, mais se maintient pour les dvārapālas en bas-reliefs qui le conservent plein d'ampleur, les ailes dépassant les hanches du personnage. De semblables détails étaient évidemment irréalisables dans la

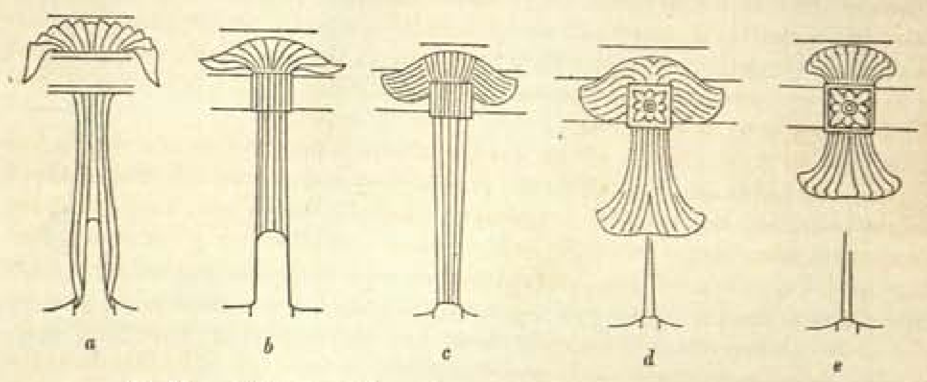


Fig. 27. — Attache postérieure du *sampot* : *a*. Bàkhĕn; *b*. Bantāy Srĕi; *c*. Dvārapālas de Bantāy Srĕi; *d*. Bantāy Samrè; *e*. Aṅkor Vắt.

statuaire; aussi l'attache se transforme-t-elle en partant du dessin ancien. Comme cette évolution n'a jamais été décrite à notre connaissance, nous la résumerons ici rapidement.

Jusqu'au milieu du xe siècle, la queue du *sampot* remontant entre les jambes, est simplement maintenue par la ceinture et son extrémité s'élargit à l'imitation de la partie supérieure de la chute en ancres (fig. 27, *a* : Bàkhĕn). A Bantāy Srĕi son aspect reste le même, mais la queue s'enroule sur la ceinture (fig. 27, *b*). Pendant le style d'Aṅkor Vắt, la partie supérieure suit les mêmes transformations que la chute en ancres : ses contours s'arrondissent et elle recouvre progressivement la ceinture (fig. 27, *c* : dvārapāla de Bantāy Srĕi). Une plaque ornée remplace la partie passant sur la ceinture et l'ancienne forme devient un véritable nœud décorant la ceinture (fig. 27, *d* : Bantāy Samrè, personnage assis à l'indienne, *in situ*). Cette attache devient finalement une ancre simple, analogue par son dessin à la double ancre antérieure (fig. 27, *e* : Aṅkor Vắt, Galerie II Nord, torse n° 1797 B et pl. XIII, 2 : dvārapāla du Phnoṃ Krŏṃ). C'est ce dernier aspect qui se maintiendra dans le style du Bàyon.

Le bord supérieur. — Le bord supérieur fournit moins d'indications que les autres parties du costume, parce que ses différentes formes, rabattu sur la ceinture ou droit, sont avec une densité variable suivant les époques, celles que nous rencontrons dès l'adoption du costume plissé.

Le bord rabattu prend cependant une forme nouvelle que nous avons notée plus haut. De demi-ovalaire qu'il était, il devient rectangulaire avec une base presque rectiligne; il est aussi plus large que par le passé et s'étend de la pointe d'une hanche à l'autre. Le plissé enfin est exprimé par des traits verticaux, alors qu'il est toujours en S très allongés aux époques plus anciennes. Rappelons encore que ce bord rabattu se combine parfois à un bord droit s'arrêtant à mi-corps que nous avons décrit à Bantāy Srĕi (fig. 23, *b*). Cette dernière forme paraît la plus caractéristique du style, malgré sa rareté relative, car nous ne la retrouvons jamais en dehors de l'époque d'Aṅkor Våt.

Le *sampot* sans bord rabattu ne fournit pas d'indications par lui-même, si l'on fait abstraction des autres éléments tels que les ancres ou le drapé en poche.

Le costume féminin. — Le costume féminin du style d'Aṅkor Våt est constitué d'une jupe plissée dont le rebord supérieur peut être droit ou rabattu, mais n'est jamais échancré dans la ronde-bosse. Ce vêtement comporte presque toujours un pan antérieur rapporté. Le pan formé du bord de la jupe replié est exceptionnel, mais se retrouve sporadiquement jusqu'à la formation du style du Bàyon, avec un aspect et dans un ensemble qui ne permettent pas d'hésitations quant à la place qu'il faut lui attribuer dans la chronologie.

La jupe du style d'Aṅkor Våt est presque droite, s'évasant très peu vers le bas et beaucoup moins que dans les formes plus anciennes. Son bord inférieur, d'abord rectiligne comme aux époques antérieures, s'infléchit peu à peu. Cette inflexion s'accuse en même temps que s'affirme le drapé en «portefeuille» qui restera le seul employé à l'époque du Bàyon. Conséquence de cette évolution, le bord libre de la jupe d'abord masqué par le pan rapporté, est précisé d'une manière de plus en plus nette et lorsque le bord inférieur s'orne d'un perlage plus ou moins compliqué, le même décor se continue sur la partie verticale du tissu (pl. XIV : Musée Louis Finot, n° D 311-57). Le même détail se retrouve presque toujours dans le style du Bàyon, mais le bord inférieur redevient alors généralement rectiligne.

Comme nous l'avons fait pour le costume masculin, nous étudierons successivement les pièces essentielles de la jupe : pan antérieur et bord supérieur.

Le pan antérieur. — C'est l'élément caractéristique de la jupe du style d'Aṅkor Våt. Comme la chute en ancre du costume masculin, c'est un détail de costume inspiré de modèles anciens; issu d'une forme particulière du drapé, il devient un élément rapporté. Mais, alors que le prototype des chutes en ancre se rencontre dans le costume traditionnel, celui du pan rapporté terminé en «queue de poisson» est fourni par le costume échancré. La jupe de cette période est ainsi, en réalité un type nouveau-né de la contamination du type échancré qui fournit la silhouette du pan antérieur et du type traditionnel donnant la forme du bord supérieur.

Nous avons déjà remarqué que le pan constitué d'un repli dont la partie inférieure s'élargit en «queue de poisson» du style du Bàphūon se rencontrait encore dans le style d'Aṅkor Våt, à Bantāy Srĕi notamment, mais nous avons vu aussi qu'il était associé à la forme traditionnelle. En fait, les détails caractéristiques sont toujours suffisamment nombreux pour que des hésitations, quant à la datation, ne soient guère permises.

La pièce rapportée qui remplace le repli est d'abord assez timidement caractérisée et seul l'examen attentif de la direction des plis permet de l'identifier (pl. XII, 1 : Pràsàt Kok Pō). Très vite, son indépendance s'affirme avec plus de netteté. La direction oblique de la partie inférieure se désolidarise de la direction donnée par le bord libre de la jupe. La «queue de poisson» s'élargit et se déforme et son bord

inférieur s'agrémente d'une bande ornée qui prend de plus en plus d'importance avec un décor absolument indépendant de celui du bord de la jupe. L'aboutissement de cette surcharge progressive du pan rapporté paraît marqué par la statue D 311-57 du Musée Louis Finot dont le pan orné d'un large et lourd galon s'encadre d'un double liseré et porte des plis obliques, au lieu des plis verticaux habituels (pl. XIV).

Parallèlement sans doute à cette transformation par surcharge d'ornements qu'on remarque encore sur de nombreux pans du style du Bàyon, s'opère une autre transformation qui atteint la forme même du pan et l'achemine vers un aspect particulier à l'époque du Bàyon. Cette évolution est déjà sensible avec les devatās de Thommanon.

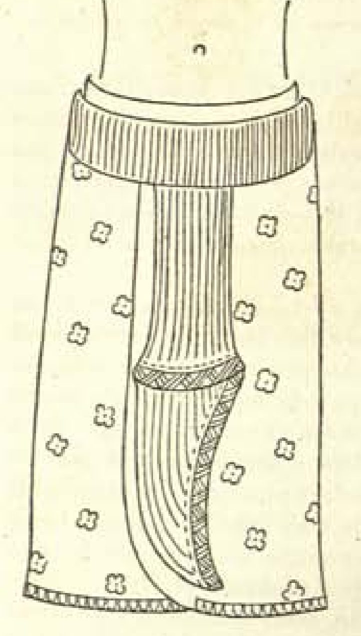


Fig. 28. — Pan antérieur : Tà Kèv.

Une curieuse forme de transition vaut d'être signalée, c'est celle que montre une statue provenant de la première enceinte de Tà Kèv [1] : elle allie dans un ensemble assez inattendu, le bord rabattu et le pan plissé très évolué à une jupe fleurie (fig. 28).

Le bord supérieur. — Comme le bord du *sampot*, le bord de la jupe est droit ou pourvu d'un bord rabattu. Les deux formes ont coexisté longtemps, puisque nous venons de constater que le bord rabattu pouvait être noté encore en pleine transition vers le style du Bàyon. C'est cependant la forme droite qui s'imposera finalement dans cette période.

Le bord rabattu du costume féminin est analogue à celui dont s'orne le *sampot* et se compose de la même façon. Par contre, il s'orne aussi, assez exceptionnellement il est vrai, d'une bordure décorée analogue à celle du bas de la jupe (pl. XIV). Il est à remarquer que le bord en corolle, pourtournant et à larges plis, fréquent dans les bas-reliefs, n'est jamais représenté dans la ronde-bosse.

La parure. — Le seul élément constant de la parure est la ceinture. Le diadème et le *mukuṭa*, les colliers, bracelets, anneaux et pendants d'oreilles ne sont que des éléments occasionnels dans la statuaire khmère de tous temps. Il faut pourtant noter que le style d'Aṅkor Vàt, peut-être par réaction contre la tendance du style du Bàphūon, généralise l'emploi du diadème dans la ronde-bosse et le combine même à des coiffures de cheveux qui jusqu'alors n'avaient jamais été associées au port des bijoux. Seules, en semblent dépourvues certaines images du Buddha.

Le style d'Aṅkor Vàt, que ce soit dans la ronde-bosse ou dans le bas-relief, est celui qui paraît avoir fait l'emploi le plus large de la parure orfèvrie. Si le style du Bàyon développe encore les colliers et les bracelets pour certaines figures, le nombre des personnages parés est beaucoup plus restreint et les bijoux sont grossièrement gravés ou même supprimés pour les statues des divinités, à quelque religion qu'elles appartiennent.

---

[1] Dépôt archéol. d'Aṅkor, n° 144.

La ceinture. — La ceinture est autant un élément du costume que de la parure, mais elle s'enrichit tant à l'époque d'Aṅkor Vāt qu'elle devient un véritable bijou.

Constante par nécessité pour les figures masculines et féminines, elle avait été le plus souvent traitée avec beaucoup de sobriété dans les styles antérieurs. Des pendeloques en forme de fleurons à longue hampe l'avaient enrichie parfois et dès le style du Bàphūon, mais, d'une façon générale, la ceinture n'est orfévrie ou agrémentée de pendeloques que dans le bas-relief. La ceinture du style du Bàphūon est particulièrement simple, mais pour les grandes figures en bas-reliefs du Bàphūon par exemple, elle s'orne de motifs en ovales aplatis, limités souvent par des bandes ou perlages et porte des pendeloques. Nous retrouvons cette ceinture avec ou sans pendeloques, sur des statues qui paraissent appartenir à la fin du style. Elle est toujours caractérisée par une fermeture en double nœud coulant pour les images féminines et par un seul pan pour la plupart des images masculines.

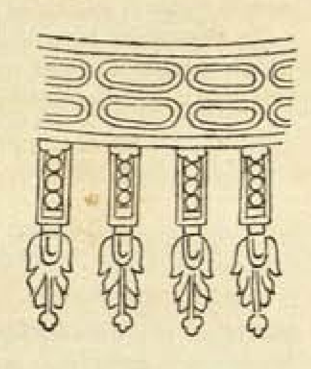
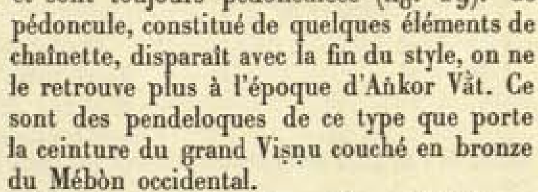


Fig. 29. — Pendeloques de ceinture pédonculées.

Les pendeloques se présentent sous l'aspect de riches follioles assez proches de ceux des colonnettes, et sont toujours pédonculées (fig. 29). Ce pédoncule, constitué de quelques éléments de chaînette, disparaît avec la fin du style, on ne le retrouve plus à l'époque d'Aṅkor Vāt. Ce sont des pendeloques de ce type que porte la ceinture du grand Viṣṇu couché en bronze du Mébòn occidental.



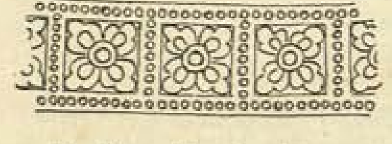


Fig. 30. — Type de ceinture à plaques carrées.

Un autre type de ceinture, décoré de plaques carrées, apparaît vers l'extrême fin du style du Bàphūon, mais reste associé à la fermeture en double nœud coulant (fig. 30, Musée Albert Sarraut. Statue féminine B 189).

Ces deux décors se continuent à l'époque d'Aṅkor Vāt, mais ils ne comportent plus la fermeture en nœuds coulants, ni les pendeloques pédonculées. A partir d'Aṅkor Vāt, les ceintures sont toujours orfévries.

La ceinture masculine décorée du motif en ovales aplatis, qui paraît le plus ancien, mais se maintient assez longtemps, est parfois serrée par le système d'attache à deux pans caractéristiques du costume traditionnel (fig. 31, Musée Albert Sarraut. Statue B 232, Vat Khnàt), mais les deux pans sont exceptionnels et le plus souvent ne subsiste qu'un seul pan, emprunté au style du Bàphūon, décoré comme la ceinture elle-même et reporté à droite.

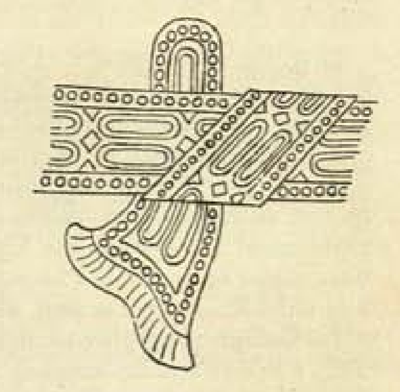


Fig. 31. — Attache de ceinture.

D'autres ceintures de même décor, masculines ou féminines, comportent une plaque fermail carrée; plus rarement, elles n'ont aucun système de serrage ou de fermeture visible. Elles s'ornent enfin de très petites pendeloques sur d'assez nombreux exemples (fig. 32 : dvārapāla de Bantāy Samrè).

Un autre type de décor, issu du modèle de la figure 30, paraît de plus en plus

fréquent et reste pratiquement le seul utilisé dans la statuaire du Bàyon. Il s'allie généralement à une plaque-fermail carrée, exceptionnellement losangée, qui détient

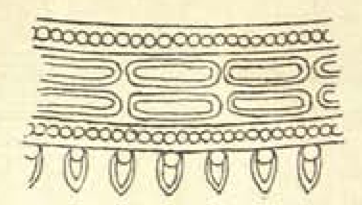


Fig. 32.
Pendeloques courtes de ceinture.

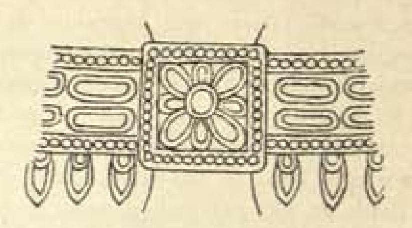


Fig. 33. — Plaque-fermail carrée.

autant un rôle décoratif qu'une fonction de fixation, puisque nous la retrouvons sur les statues masculines accompagnant également l'attache postérieure du *sampot*.

Le motif en plaque carrée (fig. 33 : dvārapāla de Bantāy Samrè) se maintient dans le style du Bàyon, tandis que le motif en losange (pl. XIII, 2), qu'on remarque aux devatās du Sanctuaire central de Bàkoṅ, disparaît vers la période de transition.

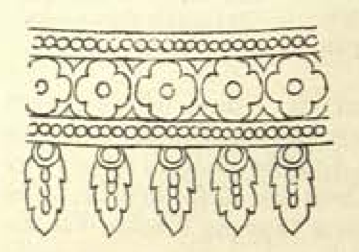


Fig. 34.
Décor de ceinture à fleurs jointives.

Deux types de décor sont plus exceptionnels. Tous deux semblent influencés par la bande médiane du diadème. L'un, fait de losanges et demi-losanges alternés, orne les ceintures des dvārapālas de Bantāy Srĕi et nous n'en connaissons que peu d'exemples. L'autre, constitué de fleurs de face jointives (fig. 34, Musée Albert Sarraut. Statue féminine B 323) ou séparées (même Musée, Śiva, Viṣṇu, Lakṣmi du Tà-Prohṃ de Bàti, B 199, 200 et 201), n'apparaît que pour les statues coiffées d'un diadème orné de rosaces. Il ne se développe que vers la fin du style, mais se rencontre assez souvent à l'époque du Bàyon.

Le diadème et la coiffure. — A la suite du présent travail, la définition du diadème que nous avions été amené à donner pour le style d'Aṅkor Vàt, dans notre étude de « l'évolution du diadème dans la statuaire khmère » [1], reste exacte dans ses grandes lignes quant au sens de l'évolution, mais la fréquence des divers types n'est pas celle que nous avions supposée. Notre erreur tient au fait, qu'influencé par les travaux antérieurs, nous avions attribué la plupart des statues vêtues du costume traditionnel à la période des Khlăṅ et du Bàphūon. L'étude du style d'Aṅkor Vàt nous amène au contraire à les rajeunir dans leur immense majorité et à les reporter à ce style. Nous arrivons ainsi, aux constatations suivantes :

Le diadème particulier au style d'Aṅkor Vàt est un diadème de forme traditionnelle à liens d'attache composé d'une bande lisse, d'une bande à pétales de lotus, d'une bande à perlage, d'un bandeau décoré de losages et de demi-losanges alternés, d'une seconde bande à perlage et d'un couronnement de feuilles jointives et étroites. C'es , en somme, l'aspect du diadème apparu dès le style de Bantāy Srĕi, mais nous

[1] *BSEI*, t. XXV, 2 (1950), p. 160 et suiv.

verrons que l'allure du *mukuṭa* ou du chignon auquel il est associé empêche toute confusion entre les deux périodes.

Par ailleurs, la composition de ce diadème est moins rigoureusement fixée que dans les styles antérieurs. On assiste à une multiplication des bandes secondaires ou au contraire à leur simplification. Des fleurons en applique, que nous avons déjà notés pour les devatās de Bĕṅ Mālā, l'enrichissent parfois, sur l'axe et au-dessus des oreilles.

Le diadème « couronne », sans liens d'attache, mais de même décor, est moins fréquent que nous l'avions cru tout d'abord. Quant au diadème « couronne », infléchi et portant une bande médiane ornée de fleurs de face, il n'apparaît guère qu'avec les statues faisant transition vers le style du Bàyon.

Le diadème du style d'Aṅkor Vàt marque ainsi un retard assez considérable sur les formes représentées dans le bas-relief. Ce retard tient sans doute au fait que par suite de l'extrême complication à laquelle parvient le costume échancré pendant la même période, la ronde-bosse se désolidarise du bas-relief et continue une évolution propre, moins rapide et plus traditionaliste.

Si le diadème ne permet pas de recueillir des indications précises pour la détermination du style, il est heureusement associé à une coiffure beaucoup plus caractéristique. La chevelure traitée en fines tresses parallèles et aplaties bordées d'un liseré sur la nuque et sur les tempes, comporte le plus souvent un couvre-chignon conique et élevé. Ce *mukuṭa*, commun à la plupart des divinités, est généralement décoré de bandes parallèles de feuilles entre perlages et de feuilles imbriquées, simplement gravées ou de relief très faible, qui s'opposent aux *mukuṭa* plus bas et à décor ajouré de la fin du style du Bàphūon.

Les chignons associés au diadème, essentiellement śivaïtes, sont formés d'une masse cylindrique légèrement évasée vers le haut, parfois presque tronconique, constituée de tresses verticales ou de petites boucles traitées également en bandes verticales, et souvent enserrée d'un galon à la partie supérieure. C'est ce chignon qui, devenant franchement cylindrique et perdant son galon, s'impose à partir de la période de transition, avec des tresses de plus en plus simplifiées qui aboutissent finalement aux croissants caractéristiques du style du Bàyon.

Les coiffures des dvārapālas sont très différentes selon que l'expression est bienveillante ou terrible. Les premiers sont toujours diadémés avec un chignon tronconique évasé, tandis que les seconds ne portent pendant presque toutes la durée du style qu'une coiffure de boucles formant couvre-nuque alliée à un arrangement de mèches saillantes. Leur *mukuṭa* est d'aspect variable, mais s'oriente vers la forme conique à l'époque de transition. Le diadème n'apparaît analogue à celui du dvārapāla bienveillant, mais associé à la lourde chevelure bouclée, qu'avec le dvārapāla du Phnoṃ Kroṃ. Les dvārapālas terribles sans diadème orfévri sont particuliers au style d'Aṅkor Vàt, on ne les rencontre jamais avant, ni après cette période.

Colliers, bracelets et anneaux. — Le style de Kòḥ Ker mis à part, c'est le style d'Aṅkor Vàt qui a fait le plus grand usage des bijoux dans la ronde-bosse. Les ceintures de torse de Kòḥ Ker ne réapparaissent jamais. Le collier qui pare un grand nombre de figures féminines, plus rare pour les figures masculines, est un large collier pectoral garni de pendeloques folliformes. Ces pendeloques, beaucoup plus que le corps du collier lui-même, caractérisent l'art postérieur au troisième quart du XIe siècle, car elles n'apparaissent pas avant le style d'Aṅkor Vàt, mais sont encore représentées dans le style du Bàyon.

Comme les pendeloques ornant les ceintures, elles ne comportent jamais de

hampe. La pendeloque médiane est la plus grande et les autres pendeloques s'infléchissent vers elle dans un mouvement qui évoque celui des feuilles bordant le rampant des frontons. Le corps du collier rappelle un peu, lui aussi, ce même rampant avec une bande médiane décorée d'éléments en cœur imbriqués bordée de perlages; l'axe est marqué par un cabochon volumineux et saillant, généralement losangé (fig. 35, *a*). Cet aspect du collier existe, en réalité, dès la fin du style du Bàphūon, mais il comporte alors des pendeloques à hampe rayonnantes (fig. 35, *b*) et il est assez exceptionnel.

Il arrive encore que, dans le style d'Aṅkor Vàt, la bande médiane ne soit ornée que de stries parallèles qui évoquent l'aspect d'une gourmette. Ce décor restera moins fréquent que le premier.

a

b

Fig. 35. — Colliers pectoraux : *a*. avec pendeloques courtes convergentes; *b*. avec pendeloques pédonculées rayonnantes.

Les bracelets hauts portent un cabochon sur une bande en saillie bordée de perlages ou de petits motifs festonnés empruntés aux bordures des décors de pilastres de la fin du style du Bàphūon. Leur composition est assez proche de celle de la bande médiane des colliers.

Les bracelets de poignets et les *anneaux de chevilles* se présentent presque toujours sous l'aspect d'un large jonc décoré de chevrons bordés de filets avec ou sans perlage. Les anneaux de chevilles, doubles le plus souvent, contribuent beaucoup à donner un aspect de lourdeur disgracieuse aux membres inférieurs de tant de figures en bas-relief de l'époque d'Aṅkor Vàt.

Les pendants d'oreilles, rarement conservés, possèdent la forme d'une lourde pendeloque conique sortant d'un calice aux pétales simplifiés, avec une corolle renversée qui enserre la partie inférieure du lobe. Pour une raison de solidité, l'extrémité de la pendeloque n'est qu'exceptionnellement libre et reste rattachée presque toujours à la base du cou. Les statues masculines, sauf celles des dvārapālas, en sont dépourvues. Seuls les dvārapālas terribles ont des pendants en forme de fleurons, le plus souvent circulaires, mais quelquefois aussi losangés, des anneaux ou des disques écartant les lobes.

Malgré leur fréquence ces bijoux n'atteignent jamais la complication, ni la variété qu'on note dans les bas-reliefs. Ils n'appartiennent qu'à un ou deux types, toujours les mêmes. Les colliers-baudriers et les colliers-ceintures ne sont jamais représentés; ceux que montre le torse 1797-B d'Aṅkor Vàt (pl. XIII, 1) sont le résultat d'un laquage tardif. Le collier haut n'apparaît qu'à l'époque du Bàyon et il est réservé à

quelques rares figures. Il n'en reste pas moins que la parure constitue le seul chaînon entre bas-relief et ronde-bosse et qu'elle affirme l'unité du style de façon indiscutable.

Le modelé. — Nous avons été déjà amené à souligner quelques-uns des caractères du modelé du style d'Aṅkor Våt, en décrivant les statues de Bantãy Srĕi. Si ces caractères paraissent très utiles pour préciser la statuaire de cette époque, nous croyons cependant qu'il est prudent de ne les utiliser que comme une sorte de vérification, lorsque les aspects du costume et de la parure ont été reconnus. Le dessin d'un bijou, le drapé d'un vêtement sont des éléments qui ont une valeur absolue et qui peuvent répondre à une définition précise. L'expression d'un visage est au contraire beaucoup plus difficile à analyser et les limites entre dureté et douceur des traits ne sont pas les mêmes pour chacun. Le caractère d'une tête varie souvent, selon l'éclairage auquel elle est soumise et le rappel de cette réalité doit inciter à une certaine prudence, surtout lorsqu'on travaille sur des documents photographiques. Dans ces conditions, il nous semble que tout essai de datation d'une statue quelconque doit être essentiellement fondé sur l'étude du costume et de la parure, encore que le modelé de l'époque d'Aṅkor Våt soit l'un de ceux qui peuvent être définis avec le plus de précision.

Les visages. — Le visage des statues du style d'Aṅkor Våt a un aspect carré qui s'oppose à la forme arrondie de ceux du Bàphũon. Les branches du maxillaire formant un angle peu ouvert donnent une mâchoire forte et un menton peu développé qui est très différent du menton lourd du IXe et de la première moitié du Xe siècle. Il se rapprocherait davantage du menton dans la période du Bàphũon mais, moins charnu, il a perdu sa fossette médiane. Les arcades sourcilières, en léger relief, presque continues et légèrement sinueuses appellent un rapprochement avec les devatas en bas-relief d'Aṅkor Våt, comme l'avait souligné M. Stern[1]. Le nez droit est plutôt mince, tandis que le nez dans le style du Bàphũon est généralement plus arrondi. Les yeux sont simplement bordés d'un double liseré sans relief; l'absence de caroncule et la schématisation de la commissure donnent aux paupières un aspect en « boutonnière » assez particulier. La prunelle est toujours indiquée d'un trait et nous avons déjà signalé qu'une légère exophtalmie était à peu près constante dans la ronde-bosse. Les lèvres, charnues, sont droites avec des commissures peu relevées. Le tracé souple et sensuel du Bàphũon, souvenir du modelé de Bantãy Srĕi, a disparu, mais les lèvres restent bordées d'un liseré et l'espace entre la lèvre supérieure et la base du nez demeure très faible. Les têtes masculines s'ornent presque toujours d'une très fine moustache accompagnant la lèvre supérieure d'un léger relief aux pointes remontant sans ondulation. L'ondulation était constante aux époques antérieures et le tracé n'était souvent qu'incisé au XIe siècle. La moustache se complète, au moins pour les images śivaïtes et les dvārapālas, d'une barbe rase, mais nous ne retrouvons plus la stylisation en accolade limitée au menton, du style du Bàphũon. Les cheveux s'avancent toujours en pointes sur les tempes, pour les images des deux sexes.

Tous ces caractères se retrouvent, plus ou moins nets, dans les bas-reliefs du style. Ils sont en complète opposition avec les aspects typiques du Bàphũon, mais le passage de l'un à l'autre modèle se fait presque insensiblement, tandis que le

[1] Ph. Stern, *Esquisse d'une évolution de la statuaire*, in *Catalogue des collections indochinoises du Musée Guimet*, Paris, 1934, p. 29.

passage de l'esthétique d'Aṅkor Vắt à celle du Bàyon paraît s'accomplir plus brutalement.

Les corps. — Les corps dans le style d'Aṅkor Vắt marquent un retour au hiératisme, qu'accompagne une simplification des volumes. Les épaules paraissent carrées, la taille est moins marquée qu'à l'époque du Bàphũon et les proportions sont plus tassées. Ce tassement des proportions tient moins à un changement dans le canon des figures qui oscille toujours autour de sept têtes pour les statues masculines et de six têtes et demie pour les statues féminines, qu'à l'élargissement des corps. Nous avons signalé que la tête paraissait plus carrée, mais la largeur des épaules s'est aussi accrue; elle comprend environ deux fois trois-quarts la largeur de la tête alors qu'elle ne comprenait qu'environ deux fois et demi la tête moins large de l'époque du Bàphũon. Sur les statues féminines, tout souvenir des plis de beauté a disparu, alors qu'ils se rencontraient encore, le plus souvent réduits à deux plis, dans les images du Bàphũon. Ils ne réapparaîtront plus par la suite et nous ne connaissons qu'une statue appartenant certainement au style d'Aṅkor Vắt qui les possède encore, très modifiés d'ailleurs [1].

Nous avons signalé à propos des images de Bantãy Srĕi, que l'ancien hanchement se traduisait encore, dans le style du Bàphũon, par un léger décalage des pieds, et plus rarement, par une faible flexion de la jambe avancée. Le souvenir en a disparu à l'époque d'Aṅkor Vắt et la frontalité des statues devient absolue. Les jambes sont traitées d'une manière particulièrement disgracieuse où tout rappel du modelé s'est évanoui. Franchement tronconiques, l'indication de la rotule est réduite à un léger relief aux contours parfois soulignés d'un trait gravé. L'arête tibiale souvent assez tranchante, voire saillante, part directement de la rotule et elle est toujours parfaitement rectiligne. Aux chevilles, les malléoles sont schématisées à l'extrême et n'ont aucun rapport avec l'anatomie de la région. Les pieds, plutôt petits, — ils sont toujours contrebutés au talon par un contrefort important, — ne révèlent aucune étude de la forme, ni des reliefs et les orteils sont sculptés d'une façon purement conventionnelle. Ce sont peut-être les pieds les plus déplaisants de tout l'art khmèr, très inférieurs en tout cas aux représentations de l'époque du Bàphũon. Il est à remarquer que la même constatation s'étend aux figures en bas-relief dont les pieds de profil et reposant l'un sur le bord externe et l'autre sur le bord interne, gros orteil en extension, contrastent désagréablement avec le charme des corps et des visages. Au contraire des pieds, les mains sont bien observées, fines et soigneusement modelées.

Comme nous l'avons fait dans l'analyse du costume et de la parure, nous nous sommes attaché à ne réunir dans l'étude du modelé que les données positives, celles qui dépendent le moins du sentiment personnel, et avons laissé de côté tout ce qui, comme impression générale ou expression des visages, peut relever d'une appréciation subjective. La statuaire du style d'Aṅkor Vắt étant ainsi, pensons-nous, précisée, nous croyons nécessaire de reprendre le problème du passage du style du Bàphũon au style d'Aṅkor Vắt et du style d'Aṅkor Vắt vers le style du Bàyon. La transition d'un style à l'autre ne se faisant jamais brutalement, des indications utiles semblent pouvoir être recueillies.

---

[1] MAS, corps féminin B. 223 (groupe d'Aṅkor).

Le style du Bàphũon et le problème des costumes traditionnels et échancrés.

Au cours de la présente étude, nous avons dû admettre, en nous fondant sur l'examen critique de la ronde-bosse, que les statues vêtues du costume traditionnel, jusqu'à présent considérées comme appartenant aux styles des Khlãṅ et du Bàphũon, relevaient en réalité de la période d'Aṅkor Våt. Si nous croyons cette attribution démontrée, il n'en reste pas moins que costumes traditionnels et costumes échancrés sont figurés simultanément dans la plupart des scènes des linteaux et des frontons. Encore que leur choix ne paraisse régi par aucune préoccupation iconographique, comme nous l'avons souligné, on peut être surpris que nous ayons reporté leur analyse en appendice, mais nous pensons que celle-ci, n'apportant qu'une confirmation à nos conclusions, aurait risqué de surcharger inutilement l'exposé au départ.

La statuaire du style de Bantãy Srĕi montrant les mêmes aspects du costume que le bas-relief, on est naturellement tenté de rechercher le même parallélisme aux époques postérieures; or, si le doute peut être permis pour le style du Bàphũon, il faut bien admettre que la rupture est totale dans le style d'Aṅkor Våt ou que, contre toute vraisemblance, aucune statue portant le costume échancré typique n'aurait été mise au jour actuellement.

Si nous serrons le problème de plus près, nous sommes amené à reconnaître que le costume traditionnel qui coexiste avec le costume échancré dans les bas-reliefs du style du Bàphũon ne présente jamais l'ensemble des caractéristiques que nous avons dégagées pour le style d'Aṅkor Våt. Les figures masculines ont le plus souvent un *sampot* échancré à bord rabattu latéral ou plus rarement le *sampot* traditionnel contaminé par cette dernière forme, tel que nous l'avons décrit à Bantãy Srĕi (cf. fig. 23, *a* et *b*). Elles sont coiffées indifféremment d'une chevelure en tresses, avec chignon caractéristique du Bàphũon, ou d'un diadème avec *mukuṭa* conique assez bas, décoré d'étages de feuilles séparées par des creux. Les colliers sont généralement sans pendeloques et celles-ci ne sont jamais convergentes mais franchement rayonnantes. Les ceintures, pour autant qu'on en puisse juger, sont sans décor. Les figures féminines portant la jupe à bord rabattu n'ont pas de pan antérieur ou présentent un pan formé du repli de la jupe; le bord rabattu se compose souvent, comme pour les images masculines, avec un drapé arrêté à mi-corps. Les coiffures de cheveux ou à diadème et *mukuṭa*, et les bijoux sont analogues à ceux que nous avons décrits pour les images masculines.

Les deux personnages de la stèle du Pàlhàl datée de 1069 A. D. sembleraient devoir constituer un repère intéressant. Les costumes, à bord rabattu, sont malheureusement trop érodés pour être étudiés utilement. Par contre, les coiffures sont faites de cheveux tressés avec chignon et elles appartiennent nettement à l'époque du Bàphũon. Ces images sont à rapprocher de celle du personnage dansant du fronton intérieur du Pràsàt Khnà Sèn Kèv 261 dont nous avons vu, en étudiant les grandes figures en bas-relief, pour notre travail sur Bĕṅ Mãlã, qu'il appartenait à la période de transition. Ce personnage montre un costume échancré à bord rabattu latéral, un collier à pendeloques divergentes, une coiffure de cheveux tressés et un chignon enserré à la base par un perlage, mais déjà tronconique et évasé. Il semble être,

pour ce dernier détail, à un stade d'évolution plus avancé que les différentes figures étudiées plus haut [1].

Seul le linteau de Kŭk Khvèt rassemble des personnages vêtus du costume traditionnel et portant des diadèmes infléchis, décorés à la bande médiane de fleurs de face, mais son attribution au style du Bàphūon ne repose que sur l'hypothèse qui veut que la plupart des linteaux à scènes appartient à cette période et que la mode s'en perd ensuite. Or, la forme et le décor des diadèmes, les mimiques des singes, les reliefs très accusés, l'aspect de la composition enfin, nous amènent à penser qu'il s'agit plutôt d'une œuvre du XIIe siècle; l'absence de tout autre élément sculpté dans le monument ne nous en permet malheureusement pas la certitude.

Ainsi, ce cas douteux mis à part, toutes les pièces étudiées présentent des caractères qui les situent nettement dans le style du Bàphūon; mais aucune ne présente le type complet du costume d'Aṅkor Vàt et rien ne permet de penser en tout cas, que si une statuaire à costume traditionnel a existé à l'époque du Bàphūon, elle puisse être confondue avec la statuaire de la période d'Aṅkor Vàt.

La statuaire de la période de transition semble pouvoir être représentée par la statue de Śiva B 112 du Musée Albert Sarraut et la statue féminine n° 3.745 du dépôt archéologique d'Aṅkor, décrites en début d'étude. Les statues de Viṣṇu du Pràsàt Nāk Tà, du Phnoṃ Bòk, du Pràsàt Trapãṅ Totuṅ Thṅày [2] semblent devoir être rattachées à la même série. De grande taille, au visage d'un modelé remarquable où l'esprit du Bàphūon est encore sensible, elles sont coiffées d'un riche diadème plus cylindrique qu'à l'époque d'Aṅkor Vàt et surchargé de bandes secondaires nombreuses. Elles portent un *mukuṭa* conique assez bas, décoré d'étages de feuilles séparées par des ajours profonds. Le costume est de forme échancrée, mais au Pràsàt Trapãṅ Totuṅ Thṅày, il se complique d'une chute en ancre triple, essai de renouvellement sans lendemain. Les torses sont d'un modelé plus doux, avec une taille plus marquée que dans le style d'Aṅkor Vàt, mais les jambes montrent déjà un peu de la maladresse que nous avons soulignée pour les statues de l'époque d'Aṅkor Vàt. Les sculptures rupestres de Puṅ Práḥ Put Lo 227 et de Puṅ Kèṅ Kàṅ 230 semblent pouvoir appartenir à la même période [3]. Bergaigne donne pour les inscriptions de ces sites, les dates de 947 et 1074 A. D, malheureusement sans autres précisions. La dernière date correspondrait bien à nos déductions [4].

La transition vers le style du Bàyon.

Le passage du style d'Aṅkor Vàt au style du Bàyon semble marqué par un brusque changement d'orientation. On a été ainsi conduit à rechercher les causes d'une rupture qui semble brutale, dans une inscription puisée à l'extérieur. Rien, historiquement, ne nous semble devoir légitimer cette hypothèse. Les traditions bouddhiques semblent suffisamment bien ancrées dans la dynastie de Mahīdharapura, pour que Jayavarman VII n'ait pas eu besoin de chercher ailleurs, à l'Ouest surtout,

---

(1) Pour l'étude des personnages en bas-relief : linteau du Nāk Tà Khlãn Muoṅ, *BEFEO*, XXXVI, 1, pl. VI, C; — linteau du Pr. Prei Thnàl nord (sanct. nord), *BEFEO*, XXXV, 1, pl. LXIV, B; — linteaux du Pr. Snèṅ ouest, 867, *IK*, III, p. 446 et suiv.; — linteau de Kŭk Khvèt, *BEFEO*, XXXVI, pl. XXXI; — fronton intérieur du Pràsàt Khnà Sèn Kèv, *AKC*, pl. LIII, etc.

(2) Viṣṇu du Pràsàt Nāk Tà, *BEFEO*, XXXVII, 2, pl. CXV. — Viṣṇu du Phnoṃ Bòk, *BEFEO*, XXXIX, 2, pl. LXI, C. — Viṣṇu du Pràsàt Trapãṅ Totuṅ Thṅày, Dépôt archéol. d'Aṅkor, n° 4.450.

(3) L. de Lajonquière, *IK*, t. I, p. 313 et suiv.

(4) Aymonier, *Cambodge*, I, p. 428.

une source de renouvellement, la sculpture de Phīmai s'inscrivant entièrement et sans emprunts étrangers dans la série évolutive khmère. Il paraît donc possible de trouver dans la statuaire des pièces indiquant la transition vers le style du Bàyon, comme nous en avons remarqué dans les bas-reliefs, en étudiant Bĕṅ Mālā.

Nous avons vu que le costume masculin de la fin du style d'Aṅkor Vằt paraissait abandonner le bord rabattu et comportait une chute en ancre rapportée sur la ceinture et une autre chute en ancre à l'attache postérieure du vêtement. Si nous remarquons que le dvārapāla du Phnoṃ Kroṃ, malgré un collier à pendeloques divergentes, porte un diadème dont la bande médiane s'orne de rosaces, ce dernier détail comme les particularités du costume, en fait une pièce qui appartient presque à la transition.

Une statue du Musée A. Sarraut, malheureusement décapitée — B 660 — montre un stade plus avancé d'évolution : l'ancre inférieure s'est incurvée et descend beaucoup plus bas que le bord du *sampot*, et l'attache postérieure s'orne d'une ancre double (pl. XV, 1 et 2). C'est un aspect analogue que montre le Lokeçvara des frontons de Kŭk Tŏp Thoṃ à Bĕṅ Mālā.

Parmi les statues féminines, nous avons déjà noté la curieuse jupe de transition de la statue féminine n° 140 du dépôt archéologique d'Aṅkor (fig. 28) et la transformation du pan antérieur dans les grandes figures en bas-relief qui perdent, comme les statues masculines, le bord rabattu. La ronde-bosse du Musée Albert Sarraut, B 732, montre un autre aspect de la formation du type du Bàyon, avec une jupe plissée sans bord rabattu et un pan qui s'oriente vers la forme triangulaire (pl. XVIII, 2).

On serait tenté de rattacher à cette même période des statues masculines qui, telles les dvārapālas de Práḥ Pithu, portent les grands pans latéraux d'Aṅkor Vằt et deux drapés en lames incurvées plaqués sur les reins. Ces statues — le costume aux drapés postérieurs en lames existe en d'assez nombreux exemplaires avec des figures assises à la javanaise — nous semblent appartenir à la dernière période du style du Bàyon. Les pans d'Aṅkor Vằt se combinent, en effet, à un *sampot* avec chute en ancre, forme du costume qui n'existe jamais à Aṅkor Vằt, mais apparaît seulement avec les dvārapālas en bas-reliefs de la troisième période (Bàyon et parties surajoutées de Práḥ Khằn, Bantāy Kdĕi, Bantāy Čhmar, etc.). Les colliers-baudriers sont surchargés et ces figures paraissent, pour l'ensemble de ces détails, ne précéder que de peu les sculptures des Terrasses Royales.

La statuaire bouddhique.

M. Pierre Dupont a étudié l'évolution des Buddha sur nāga[1] et a déterminé plusieurs catégories d'images d'après les caractères des nāga et des figures. La connaissance de la statuaire du style d'Aṅkor Vằt semble susceptible d'apporter une précision d'ordre chronologique, puisqu'elle doit permettre d'identifier les statues appartenant à cette période.

Pour les Buddha sur nāga, c'est la parure qui semble donner les indications les plus utiles, puisque le diadème associé à un haut *mukuṭa* conique à décor gravé n'existe que dans le style d'Aṅkor Vằt. Les colliers à pendeloques folliformes

---

[1] P. Dupont, *Les Buddha sur nāga dans l'art khmèr*, in *Artibus Asiæ*, vol. XIII, 1-2, p. 39 suiv.

convergents et les bracelets indiquent une même époque. Quoique relativement rares, ces derniers bijoux n'existent que durant cette période ou pendant la transition vers le style du Bàyon — le Buddha sur nāga D 311-53 du Musée Louis Finot appartient certainement à l'art de cette époque, car il est coiffé d'un diadème infléchi décoré au bandeau médian de fleurs de face [1]. Le style d'Aṅkor Vàt paraît être la période pendant laquelle les Buddha sur nāga ont été le plus richement parés. Ils perdent presque toute parure dans le style du Bàyon, tandis que le type du Buddha paré en *abhayamudrā* s'enrichit au contraire sans cesse. L'étude du modelé donne des indications concordantes; toutes ces images ont la physionomie caractéristique du style : visage large aux arcades sourcilières saillantes, continues et légèrement sinueuses, lèvres fortes et ourlées avec indication fréquente de la moustache, pointes de cheveux sur les tempes. Les corps montrent les épaules larges et carrées dont nous avons souligné la constance. Le costume ne peut fournir que des indications beaucoup plus vagues. Sauf le cas assez rare de pièces frustes où le Buddha porte un vêtement plissé, pièces dont nous n'avons pas à tenir compte ici, le vêtement est lisse et ne comporte évidemment pas de bord rabattu. La ceinture peut être quelquefois étudiée : le plus souvent lisse, nous la notons une fois, serrée par le double nœud coulant du Bàphūon [2] qui pourrait indiquer le début du style, au plus tard.

Des Buddha coiffés de cheveux tressés à petit *uṣṇīṣa* conique [3] ou coiffés de boucles mécaniques, avec indication de barbe et de moustaches ondulées et lèvres charnues, tels que la très belle tête du Musée Guimet en montre un exemple [4], appartiennent, selon toute vraisemblance, à la transition Bàphūon-Aṅkor Vàt. Nous sommes ainsi conduit à avancer qu'en dehors de toutes considérations d'ordre iconographique, les Buddha parés sur nāga caractérisent essentiellement le style d'Aṅkor Vàt dont nous avons déjà souligné qu'il avait fait le plus grand usage de la parure orfévrie et particulièrement du diadème associé au haut *mukuṭa* conique.

C'est encore pendant la même période qu'apparaissent les Buddha parés debout en *abhayamudrā*. La date que nous avions cru devoir leur attribuer dans une étude antérieure [5] se trouve vérifiée par le présent travail. Nous indiquions une date comprise entre la fin du XIe et le début du XIIe siècle que l'étude plus complète de la parure confirme : les colliers comportent, en effet, des pendeloques divergentes à très courte hampe. Par contre, le linteau de Phimaï que nous avions considéré comme pièce de référence [6] est certainement antérieur à la date 1108 A. D. qui correspond beaucoup mieux aux linteaux intérieurs. Il convient de noter que l'un d'eux montre, à son registre supérieur, un Buddha paré debout entouré d'orants qui est beaucoup plus proche du type que nous avions décrit. Tandis que les Buddha parés sur nāga tendent à se faire plus rares vers la fin du style, les Buddha parés en *abhayamudrā* deviennent au contraire plus fréquents. Quant à l'évolution que nous avions pressentie par l'étude de quelques rondes-bosses, elle se trouve entièrement confirmée par l'examen des figures centrales de linteaux de Práḥ Palilay (au Musée Albert Sarraut) et de Bantāy Chmar (*in situ*).

---

[1] P. Dupont, *op. cit.*, fig. 7.

[2] MAS, Buddha B. 128, *in* P. Dupont, *op. cit.*, fig. 10, et G. Groslier, *op. cit.*, pl. VII, 1.

[3] MAS, Buddha B. 364 (Pèm Čāṅ).

[4] G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, pl. XXXVI, fig. 126.

[5] J. Boisselier, *Notes sur deux Buddha parés des galeries d'Aṅkor Vàt*, in *BSEI*, XXV, 3 (1950), p. 299 et suiv.

[6] R. Dalet, *Note sur un linteau de Phimai*, in *BEFEO*, XL, 2, pl. XLVI.

*
* *

Le style d'Aṅkor Vàt, malgré la confusion qui a longtemps régné dans l'étude de la statuaire des styles compris entre la fin du xᵉ et le troisième quart du xiiᵉ siècle, paraît très nettement définie. L'erreur de la classification jusqu'à présent admise tient au fait qu'on a considéré, sans vérifications suffisantes, que les deux types de costumes, traditionnel et échancré, si souvent représentés ensemble dans les petits bas-reliefs, devaient se retrouver nécessairement dans la ronde-bosse. Faisant de cette hypothèse une certitude, on est arrivé à oublier que deux types de statues en complète opposition ne pouvaient être raisonnablement contemporains.

Le style que nous avons déterminé semble très abondamment représenté, comme il est normal pour une période de près d'un siècle qui, si l'on s'en rapporte aux seules inscriptions de Divākarapaṇḍita, paraît avoir été particulièrement riche en fondations pieuses.

Les caractères essentiels de cette statuaire peuvent se résumer en trois points : l'emploi du costume de forme traditionnelle, l'importance donnée à la parure où diadème et *mukuṭa* tiennent une place prépondérante, le hiératisme des figures.

Le costume masculin comporte toujours une chute en ancre double qui descend jusqu'au bas du *sampot*. Primitivement élément du drapé, elle devient un ornement plaqué sur la ceinture et indépendant du costume lui-même. Le drapé en poche n'est jamais représenté que sous une forme très stylisée, il s'étend de la hanche droite à la cuisse gauche et disparaît avant la fin du style. Le bord rabattu est toujours large, franchement rectangulaire et composé de plis rectilignes. Il disparaît lui aussi, mais plus tôt que le drapé en poche, puisque certaines statues associent encore ce drapé au bord droit. L'attache postérieure du *sampot* se complique progressivement et devient une véritable chute en ancre décorant la ceinture, comme la chute antérieure.

Le costume féminin, toujours plissé, comporte un pan antérieur rapporté dont la forme et le décor évoluent lentement vers l'aspect caractéristique du style du Bàyon. Le bord rabattu, analogue à celui du costume masculin est abandonné comme ce dernier, dans le courant du style, à une époque qu'il semble difficile de préciser, le changement ne s'étant vraisemblablement pas accompli d'une manière brutale.

La parure joue un rôle très important et charge presque toutes les images, que celles-ci soient masculines ou féminines et à quelque religion qu'elles appartiennent. Le diadème est d'emploi généralisé; sa forme et sa composition tendent peu à peu vers l'aspect qu'il prendra à l'époque du Bàyon. Le haut *mukuṭa* conique à décor gravé qui paraît caractériser le Buddha et les images vishnouites est le plus fréquent, mais il existe aussi des chignons cylindriques évasés vers le haut et très stylisés qui sont plus spécialement réservés aux images śivaïtes, aux représentations de Lokeçvara et aux dvārapālas bienveillants. Le collier pectoral est orné de pendeloques folliformes convergeant vers la pendeloque centrale. Les ceintures, souvent à pendeloques elles aussi, s'enrichissent graduellement. Les types à double nœud coulant ou à pan disparaissent devant la ceinture à large fermail.

Les figures, par leurs proportions trapues, la largeur des visages aux arcades sourcilières saillantes, aux lèvres fortes et bordées sont en complète opposition avec les traditions du Bàphūon et du Bàyon. La maladresse avec laquelle sont modelés les membres inférieurs doit être soulignée.

Nous reconnaissons ainsi, un style de statuaire homogène qui ne présente pourtant avec la plupart des bas-reliefs contemporains que quelques affinités, telles que détails de la parure et traitement des visages. Ce divorce entre ronde-bosse

et bas-relief n'est que l'aboutissement d'une longue opposition qui n'a pas été suffisamment remarquée, mais qui est déjà en germe dès Práḥ Kô. Les longs pans flottants, les parures compliquées réalisables en bas-relief sont le plus souvent interdites à la ronde-bosse. Vers la transition Bàphūon-Aṅkor Vắt ou vers le début du style au plus tard, la statuaire tente encore de s'aligner sur les modèles des bas-reliefs, mais devant une extrême complication des volumes incompatible avec les servitudes de la sculpture en ronde-bosse, il lui faut retourner aux formes traditionnelles. Ce n'est qu'à la fin du style du Bàyon que des drapés inspirés d'Aṅkor Vắt seront repris sous une forme nouvelle, moins légère mais plus sculpturale.

Le chaînon constitué met fin à l'imprécision qui caractérisait la statuaire dans la période de quelque deux siècles qui s'étend de la fin du style de Bantāy Srĕi au début du style du Bàyon. Il fait disparaître la coexistence longtemps admise des deux aspects du costume, mais il rétablit la continuité des différents styles. La parure, diadème, *mukuṭa*, collier et ceinture, joue pour l'établissement de cette continuité le rôle d'un véritable fil directeur. Le sens de l'évolution se trouve d'ailleurs confirmé par l'étude des grandes figures en bas-relief des monuments du style, autres qu'Aṅkor Vắt : Čau Sày Tevoda, Thommanon, Bĕṅ Mālā, Sanctuaire central de Bàkoṅ... Nous arrivons ainsi à cette conclusion, paradoxale à première vue, que le type dont Aṅkor Vắt fournit tant d'exemples n'est qu'un embranchement s'écartant de la ligne générale d'évolution et aboutissant à une impasse. C'est un phénomène en quelque sorte analogue à celui qu'on constate à un degré moindre dans le style de Bantāy Srĕi, où les costumes ne se continuent qu'avec une simplification des drapés et le retour rapide au plissé adopté dans les dernières années du IXe siècle.

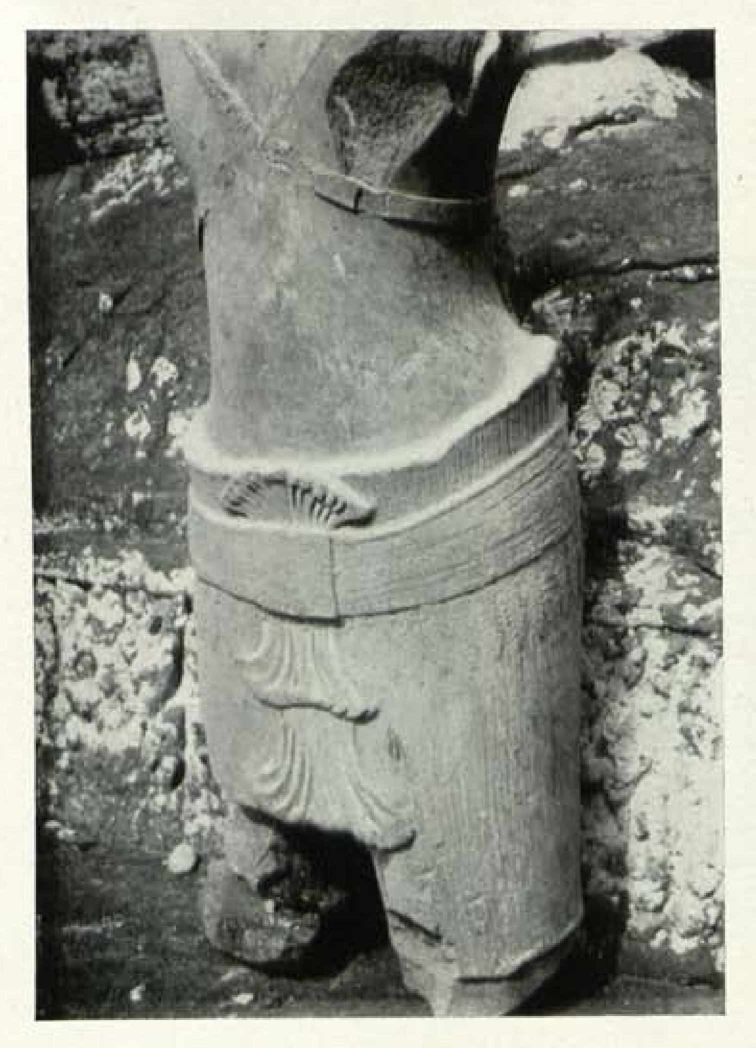
La ligne que nous avons établie n'indique qu'une direction générale et les exemples de Bantāy Srĕi nous ont montré que dans un même temps, des aspects un peu différents pouvaient toujours coexister. La statuaire, en effet, ne répond jamais à un poncif unique et de petites divergences d'ateliers ou de praticiens sont une des caractéristiques les plus heureuses de l'art, car elles lui laissent son originalité. Même lorsqu'il est officiel, dirigé et codifié, un peu de personnalité réussit toujours, volontairement ou non, à s'y faire jour. Mais, pour les problèmes de chronologie et d'évolution qui nous occupent ici, les différences entre œuvres douteuses et œuvres certaines ne sont jamais telles qu'on ne puisse réunir un ensemble d'indications suffisantes pour déterminer l'appartenance au style d'Aṅkor Vắt dont la statuaire peut être aussi nettement caractérisée que dans n'importe quelle autre période de l'art khmèr.



1. Prāsāt Kok Pō. — Dépôt archéologique d'Aṅkor n° 4627. Haut. : 0 m. 88.



2. Bantāy Srĕi. — Dvārapāla, Musée A. Sarraut, B. 349. Haut. : 1 m. 13.



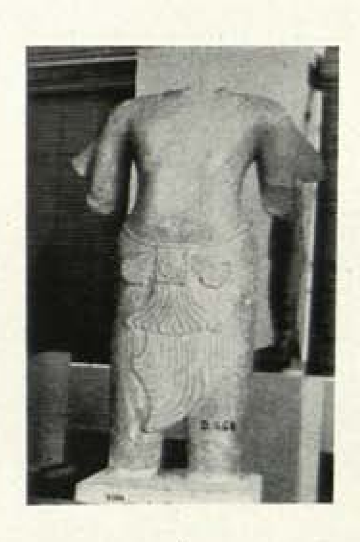
1. Aṅkor Vât. — Torse masculin, n° 1797-B.



2. Phnoṃ Krŏm. — Dvārapāla, dos.



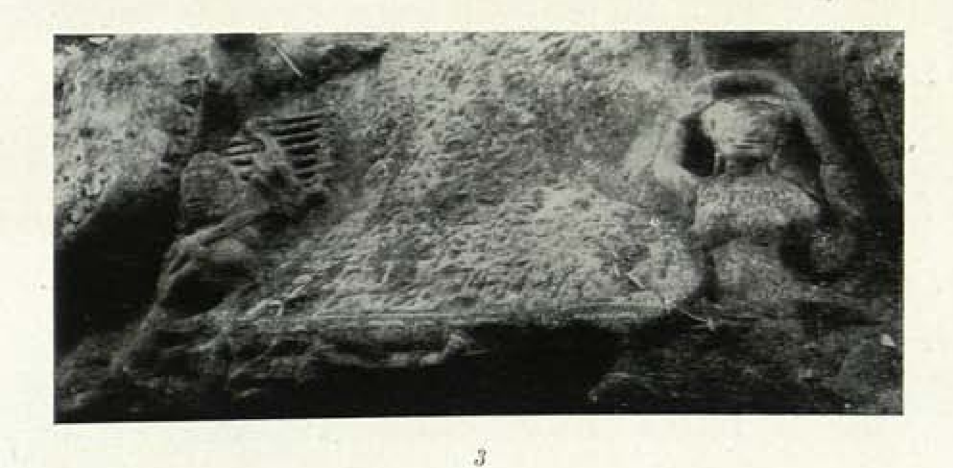
Groupe d'Aṅkor. — Divinité féminine, Musée L. Finot, n° D. 311.57.



1



2



3

1 et **2**. Provenance inconnue. Corps masculin. Musée A. Sarraut, B. 660. Haut. : 0 m. 49, face et dos.
3. Bĕṅ Mālā. — Sanctuaire central, porche Sud, partie de fronton.

LE HARIHARA DE BÀKOṄ

par

Jean BOISSELIER

Conservateur du Musée Albert Sarraut à Phnom Penh

Dans les «Notes et mélanges» du *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* de 1939, M. George Cœdès signalait la récente découverte d'une statue de Śiva qui correspondait à la description de l'Umāgaṅgāpatīśvara donnée dans la stèle de Bàkoṅ. Cette découverte laissait espérer la mise au jour, au cours des travaux de dégagement, des autres statues mentionnées dans l'inscription [1].

Nous avons eu tout récemment la chance de reconnaître l'une d'elles, dans la statue n° 4366 de la Conservation d'Aṅkor, actuellement déposée dans les jardins de la maison du Gouverneur de Siem Rāp. Cette statue, qu'un examen hâtif avait fait cataloguer comme un Viṣṇu est, en réalité, le Harihara mentionné à la stance xxxi de la stèle [2] :

«Ayant fait l'image d'Iśāna et de Śarṅgin au corps indivis, il fit procéder par ses fils à la cérémonie d'érection.»

Les caractères hybrides de la divinité sont peu sensibles dès l'abord, et on comprend aisément qu'ils aient pu passer inaperçus. L'impression première est celle d'une statue de Viṣṇu coiffée du *mukuṭa* en pagodon polygonal caractéristique du style de Práḥ Kô, tenant la conque de la main supérieure gauche et posant la main inférieure sur une massue d'après l'arrachement du socle (pl. XVI). Un examen plus attentif fait reconnaître que la main supérieure droite tient une courte tige cylindrique, tandis que la main inférieure du même côté est vide de tout attribut, les doigts étant primitivement joints en *kaṭakahasta*.

Quant à la coiffure, elle est en réalité constituée dans sa partie gauche du *mukuṭa* en pagodon vishnouite et dans sa partie droite d'un *jaṭāmukuṭa* fait de petites tressses en anses étagées qui s'inscrivent rigoureusement dans le volume du *mukuṭa* en pagodon. La base de ce *jaṭāmukuṭa* s'orne d'ailleurs d'un demi-croissant (pl. XVII). Ces constatations appellent quelques remarques.

Les attributs. — Il peut paraître surprenant qu'un Harihara tienne de la main supérieure gauche une conque, quand la plupart des images tiennent le *cakra*, mais la particularité n'est pas un fait isolé dans la statuaire khmère et les Harihara de Trapāṅ Phòṅ [3] portent déjà la conque. Ils nous permettent d'ailleurs de recon-

---

[1] George Cœdès, *Une statue de Śiva récemment découverte à Bàkoṅ*, in *BEFEO*, XXXIX, p. 221.

[2] George Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, I, p. 31 et suiv.

[3] Musée Louis Finot, n°s D. 311-76 et D. 311-77 in Henri Marchal, *La Collection khmère* (pl. V) et Pierre Dupont, *L'Art du Kulên et les débuts de la statuaire angkorienne*, in *BEFEO*, XXXVI, 2, pl. XLIII.

naître l'identité de l'attribut tenu de la main supérieure droite que l'arc de soutien a préservé : c'est un *triśūla* à manche très court. Les attributs donnés au Harihara de Bàkoṅ existent donc dans la statuaire khmère, vraisemblablement dès les toutes dernières années du VIIIe ou les premières années du IXe siècle; les caractères des statues de Trapăṅ Phòṅ ne permettent pas de leur fixer une date postérieure.

La coiffure. — L'aspect insolite du *mukuṭa* nous l'avait fait considérer comme un archétype des coiffures de Viṣṇu succédant à l'ancienne mitre cylindrique[1]. N'ayant pu constater la présence du demi-croissant, nous supposions qu'elle avait été d'abord constituée d'un chignon de petites tresses dont le volume seul avait été conservé dans les œuvres postérieures, la statue de Bàkoṅ donnant un état inachevé de cette coiffure. C'était, en fait, méconnaître les caractères mêmes de la coiffure de Viṣṇu qui n'est un chignon plus ou moins compliqué que dans des cas assez nettement définis. L'identification à Harihara explique ce qui semblait une anomalie, mais ne résoud pas le problème du passage de la mitre cylindrique au *mukuṭa* polygonal étagé pour les images de Viṣṇu.

La mitre cylindrique est constante jusqu'à la fin du style du Kulên et le *mukuṭa* en pagodon associé à un diadème apparaît dès le style de Práḥ Kô. Il peut être intéressant de rechercher sous quelles influences s'est effectué un changement aussi radical.

La statuaire čame montre dès Mĩ-Sơn E 1 [2] et dans le style de Hoà-Lai [3] des images de Viṣṇu coiffées d'un *mukuṭa* qui n'est pas sans rapports avec celui qui est adopté par les sculpteurs khmèrs à la fin du IXe siècle. On connaît, par ailleurs, les rapports qui ont existé entre l'art čam et l'art khmèr durant le style du Kulên et il est permis de penser que des échanges ont pu se produire durant cette période. C'est ce que donnait à penser l'examen des figures sculptées sur les linteaux du Kulên, souvent coiffées d'un *mukuṭa* en pagodon, mais leurs petites dimensions ne nous permettaient pas d'émettre une hypothèse sur leur composition exacte.

Deux têtes de Thmà Dăp nous ont permis de reconnaître que diadème et *mukuṭa* en pagodon apparaissaient bien en réalité dès le style du Kulên. Thmà Dăp est, d'après les travaux de P. Ph. Stern[4], sans doute l'un des derniers monuments du Kulên; c'est aussi celui dont le décor, tout en se retrouvant dans l'art čam, se continue à Práḥ Kô. Une des têtes de Thmà Dăp surtout doit retenir l'attention (pl. XVIII, 1), car elle explique le passage de la coiffure du Kulên à celle de Práḥ Kô. C'est, en effet, l'association d'un diadème à une mitre cylindrique évoluée.

Le diadème, très bas, ne se compose que d'une unique bande de losanges, sans demi-losanges alternés, et d'un couronnement de simples feuilles assez larges. Son aspect confirme le sens de l'évolution que nous avions proposée pour le diadème, mais sa forme vaut d'être remarquée; il est très incliné, fait pour accompagner la mitre, et ce caractère même explique son origine. Il n'est que l'enrichissement du bandeau plat qui, dès avant le style du Kulên, et constamment pendant cette période, forme la partie inférieure de la mitre à long couvre-nuque, bandeau qui existe déjà à la coiffure du Harihara de Pràsàt Andèt.

La mitre a beaucoup diminué de hauteur à Thmà Dăp et la partie supérieure se hausse par allongement du motif du sommet. C'est cette mitre qui, continuant à

[1] J. Boisselier, *Évolution du diadème dans la statuaire khmère*, in *BSEI*, XXV, 2, p. 155 (1).

[2] Ph. Stern, *L'Art du Champa (ancien Annam) et son évolution*, pl. 22 c. Mĩ-Sơn E 1, fronton. — Il convient de noter encore que la mitre polygonale paraît avoir une origine plus haute, puisque certaines images de S'itep en sont coiffées. Elle porte même un bouton étagé à la face supérieure.

[3] Ph. Stern, *op. cit.*, pl. 53 *a*, Musée de Tourane, Viṣṇu (de Đa-nghi).

[4] Ph. Stern, *Le style du Kulên*, in *BEFEO*, XXXVIII, 1, p. 147.

s'abaisser, tandis que l'élément terminal se développe, donne le casque à *mukuṭa* polygonal du style de Práḥ Kô qui unit le *mukuṭa* čam et la forme issue de la mitre khmère tardive à bandeau. Nous assistons ainsi, dès le style du Kulên, à la formation de la coiffure typique des images de Viṣṇu, coiffure résultant de la combinaison d'un élément classique à un élément emprunté à l'étranger qui est bien l'un des aspects du renouvellement tel qu'il apparaît dans cette période [1].

Les représentations de Harihara. — L'identification du Harihara de Bàkoṅ nous amène à souligner l'importance croissante que semble prendre, du point de vue des images, l'aspect «Viṣṇu» au détriment de l'aspect «Śiva». A Bàkoṅ, c'est le caractère vishnouite qui est, de toute évidence, prépondérant, puisqu'à une époque où les statues de Śiva sont nombreuses et toujours coiffées d'un *jaṭamukuṭa* à peu près cylindrique, ce *jaṭamukuṭa* se transforme complètement, pour suivre les formes que lui impose le *mukuṭa* vishnouite récemment adopté.

Une telle évolution n'est pas nouvelle, car elle se dessine dès les premières représentations de Harihara. La plus ancienne, celle de l'Aśram Mahā Rosĕi qui semble pouvoir être datée de la fin du VIe siècle ou des premières années du VIIe, d'après un ensemble de caractères qui peuvent l'apparenter à la trinité vishnouite du Phnoṃ Dà [2], montre une différenciation très nette avec des caractères śivaïtes fortement soulignés : demi-*jaṭamukuṭa* aux anses nettement séparées, très proche des modèles de l'Inde contemporaine [3], peau de tigre en demi-vêtement, très grand *triśūla*. Dès Saṃbór-Prei Kŭk dont le Harihara doit pouvoir être daté de la fin du premier quart du VIIe siècle, le costume n'est plus différencié et le *jaṭamukuṭa* se simplifie. Au Pràsàt Aṅdèt, le *jaṭamukuṭa* très stylisé s'inscrit rigoureusement dans le volume de la mitre et s'accompagne d'un mince bandeau orfévrique nous avons signalé plus haut, comme le premier essai possible d'une forme de diadème. Les œuvres contemporaines ou postérieures, de facture plus médiocre, ne représentent plus le *jaṭamukuṭa* que par une simple gravure au trait [4].

Nous sommes ainsi amené à envisager l'existence d'images de Harihara postérieures au style de Bàkoṅ. Nous ne connaissons plus d'inscriptions mentionnant l'érection de cette divinité, en dehors de la stèle de Sdŏk Kăk Thoṃ [5] mais des allusions se rencontrent encore dans les textes épigraphiques. A la lumière des précisions que nous apportent la statue de Bàkoṅ et l'évolution du type, nous croyons pouvoir avancer que certaines images des XIe et XIIe siècles dont la coiffure paraît assez énigmatique pourraient être des Harihara. Diadémées, elles portent un *mukuṭa* conique semblable à celui de Viṣṇu pendant la même période, mais orné paradoxalement du signe *oṃ* gravé sur l'axe. D'autre fois, le front de la divinité s'orne de l'œil frontal et, sur certaines pièces, les deux symboles sont figurés concurremment. Nous ne connaisssons actuellement aucune de ces statues ayant conservé ses attributs; aussi œil frontal ou *oṃ* sembleraient des indices bien insuffisants pour caractériser des

---

(1) Ph. Stern, *op. cit.*, p. 123.

(2) P. Dupont, *Les premières images brahmaniques d'Indochine*, in *BSEI*, XXVI, 2 (1951), p. 131 et suiv.

(3) Śiva dansant d'Ellora, cav. 21 «Rameśvara».

(4) M. Pierre Dupont avait déjà remarqué que «la coiffure des Harihara tend à devenir cylindrique, la chevelure bouclée de Śiva, placée à droite, prenant exactement le même aspect que la mitre vishnouite située à gauche», dès le Harihara du Pràsàt Andèt. (*L'Art du Kulên et les débuts...*, *op. cit.*, p. 421, 422.)

(5) St. CXXVII. G. Cœdès et P. Dupont, *Les stèles de Sdŏk Kăk Thoṃ, Phnoṃ Sandak et Práḥ Vihār*, in *BEFEO*, XLIII, p. 103.

représentations de Harihara, si la statue de Bàkoṅ n'établissait, qu'à une époque où le śivaisme est prépondérant, les caractères śivaites sont représentés avec tant de discrétion qu'ils peuvent échapper à une étude superficielle.

L'hypothèse nous paraît étayée par l'existence d'un Harihara de bronze découvert à Kapilapura en 1924[1]. Cette statuette, haute de 39 centimètres, a pour attributs le disque, la conque et la massue levée; la main inférieure gauche semble vide, mais la tête porte l'œil frontal, et le chignon cylindrique s'orne de la syllabe *oṃ* et du croissant. La tête, seule, serait ainsi considérée comme d'un Śiva tandis que le corps serait d'un Viṣṇu.

Un nombre relativement important de statues de Harihara semble ainsi exister encore à la fin de l'art khmèr, mais leur identification demeurera toujours hypothétique. Dans les cas malheureusement les plus fréquents où les images sont incomplètes, nous sommes réduits aux hypothèses, mais il ne nous paraissait pas inutile de les formuler.

Phnom Penh, août 1951.

---

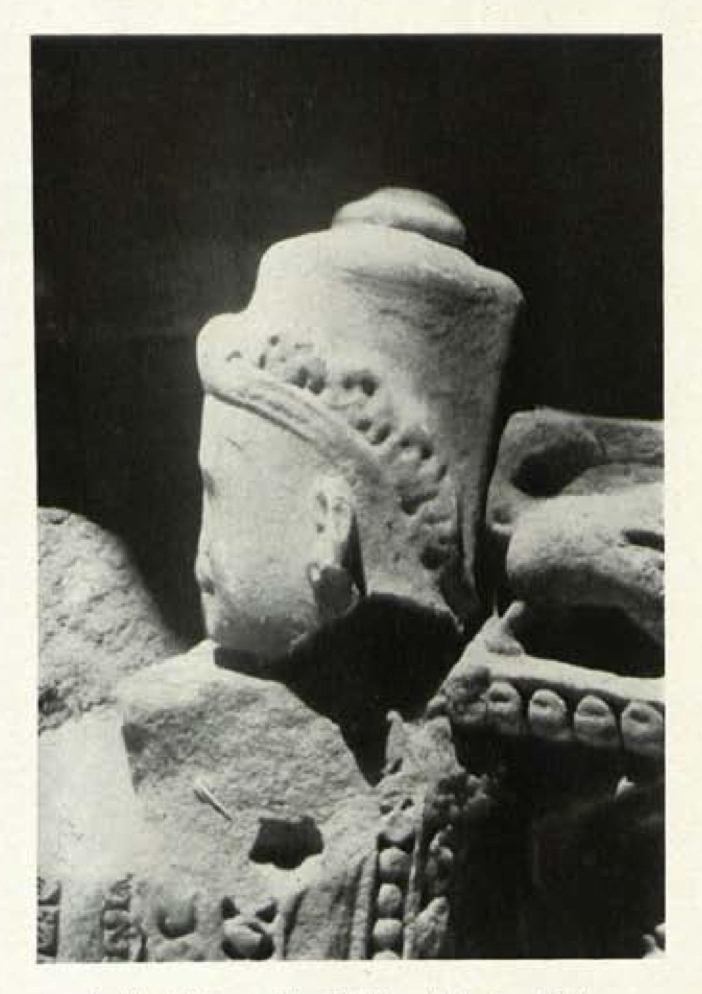
[1] *Recherches à Kapilapura* (chronique), in *BEFEO*, XXIV, p. 645 et pl. XXV.



Bàkoṅ. — Harihara.
Dépôt archéologique d'Aṅkor n° 4366. Haut. 1 m. 84.



Bàkoṅ. — Harihara. Dépôt archéologique d'Aṅkor n° 4366. Détail.



1. Thmà Dàp. — Tête. Dépôt archéologique d'Aṅkor.



2. Région de Kompoṅ Thom. — Corps féminin. Musée A. Sarraut, n° B. 732. Haut. 0 m. 38.

ÉTUDES D'ICONOGRAPHIE BOUDDHIQUE ET BRAHMANIQUE

par

Henri DEYDIER

Membre de l'École Française d'Extrême-Orient

I. — *Représentations murales de Jātaka à Luang Prabang.*

Dans ses « Recherches sur la littérature laotienne », L. Finot signale que le Jātakaṃ est « comme le centre de toute la littérature bouddhique au Laos » et que « le plus copié, le plus prêché, le plus répandu non seulement par le livre mais par l'image — car il est un des sujets favoris des peintres des pagodes — est le Vessantara jātaka »[1]. Tous les ans dans chaque *văt* une fête spéciale, le *boun Pha Vet*, est consacrée à la lecture de ce texte. L'épisode le plus populaire, et le plus souvent représenté, en particulier à Luang Prabang, est celui où l'épouse du Bodhisatta, Madhī, est cernée dans la forêt par des animaux féroces tels que tigre, *rājasī*, etc., pour qu'elle ne rentre pas à l'ermitage où son mari donne ses enfants à un brahmane. Ce conte appartient à une série de jātaka qui jouit de la ferveur populaire. C'est la collection des dix dernières vies du Buddha connue au Laos sous le nom de *Sip Xat*[2]. Quelques-uns sont représentés à la pagode de Vat Luong Khun qui se trouve sur la rive droite du Mékong en face de Luang Prabang. L'intérêt artistique de ces fresques est assez médiocre mais leur importance iconographique est essentielle. Deux d'entre elles illustrent les *Temiya* et *Nimi jātaka.*

A

1° Le *Temiya jātaka* (n° 538, pl. XIX).

Le Bodhisatta renaît sous le nom de prince Temi. Jusqu'à l'âge de seize ans il se refuse à parler et simule la surdité et le mutisme. Son père fait plusieurs tentatives pour l'effrayer et le faire parler; il lâche sur lui un éléphant sauvage puis un serpent dont les crocs ont été enlevés auparavant; l'enfant ne bronche pas. On l'enferme alors dans le gynécée, au milieu des courtisanes et des danseuses. Étendu sur son lit, retenant son souffle et ses battements de cœur, il prend l'aspect d'un mort. Cette nouvelle expérience s'étant révélée négative, le roi se résoud à suivre les avis

---

[1] *BEFEO*, XVII, 5, p. 43-44.
[2] *Ibid.*, p. 44.

de ses conseillers et ordonne d'enterrer son fils. On met le prince dans un char. Arrivé à la lisière de la forêt, alors que le cocher commence à creuser un trou, le prince descend du char, le soulève avec l'attelage et le renverse. Puis s'adressant au conducteur qui est à genoux devant lui, il lui dit d'aller prévenir le roi et la reine qu'il parle désormais et qu'il va mener une vie d'ascète. Celui-ci rentre au palais et informe le souverain, qui, accompagné de la reine et de nombreux courtisans, va se prosterner devant son fils.

Ce jātaka est déjà connu dans l'iconographie bouddhique. Il existe dans un médaillon de Bārhūt[1]. On distingue le départ de l'enfant dans le char, puis on le voit ascète, adoré par un personnage royal. En Birmanie le motif représenté sur une plaque en terre cuite très abîmée provenant de Thagya Paya a été identifié comme «probably illustrating a scene from the Temiyā jātaka : Prince Temiya talking to the charioteer (?)»[2].

Ainsi des deux représentations de ce jātaka que l'on connaisse actuellement, l'identification de l'une reste très hypothétique. La fresque de Luang Prabang est donc intéressante, non seulement à cause de son originalité mais surtout parce que chaque épisode se distingue fort bien : l'éléphant à genou devant l'enfant, le serpent qu'on agite devant lui pour l'effrayer, les femmes endormies autour du corps rigide du prince, le jeune Bodhisatta soulevant char et attelage, pendant que le conducteur creuse le sol avec sa pelle, le cocher à genou devant le Bodhisatta ermite, son retour au palais pour informer le souverain, enfin le roi, la reine et leur suite venant se prosterner devant leur fils.

2° Le *Nimi rāja jātaka* (n° 541, pl. XX).

Voyant apparaître ses premiers cheveux blancs, un roi va se retirer dans un ermitage. Après sa mort, il se réincarne dans le sein de la reine de Mithilā sous le nom de Nimi. Il fait de nombreuses offrandes et des aumônes durant toute sa vie. Sakka vient le trouver et lui explique que, pour obtenir son salut, il est préférable de mener une vie d'ascète que de faire des donations. Le conducteur du char d'Indra lui fait parcourir les cieux, puis les enfers et le ramène sur la terre. Alors abandonnant son trône Nimi devient ermite.

La seule représentation connue de ce texte est un médaillon sur un pilier du Kalyānī Sīmā à Thaton[3] en Birmanie. On y voit un personnage royal dans un char conduit par une divinité. La fresque de Luang Prabang offre l'avantage d'illustrer chaque épisode, le voyage dans les cieux, dans les enfers et le retour au palais.

B

Le Jambupati-sutta.

L. Finot a depuis longtemps attiré l'attention sur l'importance du *Jambupati-sutta* au Laos[4]. M. P. Mus[5] a montré que cette conception du Buddha paré «que l'on trouve en Indochine se rattache par une tradition continue à un culte

---

[1] Cunningham, *The Stūpa of Bhārhūt*, London, 1879, p. 58, pl. XXV, 4; Barua, *Bārhut*, Calcutta, 1934, II, p. 152; III, p. CX, 134.

[2] *ASI*, 1930-1934, II, pl. CXV *d*.

[3] *ASI*, 1930-1934, II, pl. CXVI, *b* (*circa* XIIe-XIIIe s. A. D.). Il est probable que l'on trouvera d'autres illustrations de ces textes le jour où l'on fera l'inventaire des fresques modernes des pagodes cambodgiennes, laotiennes, siamoises ou birmanes. [Cf. *Nimi-jātaka* birman in *BSEI*, 1952 (sous presse)].

[4] *Loc. cit.*, p. 66-69.

[5] *BEFEO*, XXVIII, p. 169.

qui dans l'Inde de Hiuan-tsang semble déjà fixé de longue date». M. Cœdès reconnaît une illustration de ce texte «sur un linteau de la porte occidentale du sanctuaire de Phimai, monument datant au plus tard des premières années du XIIe siècle A. D.» [1].

L'intérêt des fresques de la pagode de Vat Pha Houak à Luang Prabang réside dans le fait que la légende est entièrement illustrée, et surtout dans la technique particulière du dessin.

La pagode fut fondée en 1841. Cette partie du XIXe siècle fut particulièrement néfaste dans l'histoire du Laos. L'on conçoit difficilement qu'en une période troublée il y ait pu avoir de nouvelles constructions de sanctuaires et des échanges avec les pays voisins, mais il faut se souvenir que, selon les annales laotiennes, «pendant ce temps, l'insouciante population de Luang Prabang vivait heureuse et paisible» [2]. Cette pagode fut décorée par des artistes laotiens travaillant sous la direction d'un maître chinois venu à la Cour de Luang Prabang. La technique est purement chinoise pour la décoration des palais et des vêtements, mais le caractère laotien réapparaît dans l'illustration des tourments de l'enfer qui est représentée par la vision de la jungle laotienne infestée de tigres, de panthères et d'éléphants et où les *phi* règnent en maîtres. L'épisode le plus remarquable est celui de la flèche (pl. XXI). Jambupati arrivé dans le palais hésite à reconnaître la présence du Bodhisatta. Il fait envoyer une flèche par ses archers. Celle-ci, grâce au pouvoir du Bodhisatta, ne peut atteindre son but, tourne vainement autour de la salle du trône et en sort vaincue.

II. — *Note sur un bas-relief du Pràsàt Khna Sen Keo.*

Ce monument, situé à l'est de Kòḥ Ker «au pied des pentes occidentales du mont Thbeng», est l'un des moins connus de l'art khmèr. Déjà Lunet de Lajonquière signalait que «ce monument mérite plus que les quelques lignes que lui consacre Aymonier..., il est particulièrement intéressant par les bas-reliefs, sculptés sur les faces de l'avant-corps, qui sont uniques..., et dont on ne retrouve guère de semblables que dans les monuments d'Aṅkor [3].

Ces bas-reliefs n'ont jamais fait l'objet d'une étude systématique. Leur composition est très proche de celle du Baphūon et de même que dans ce temple la plus grande fantaisie a régné dans la disposition des légendes. Parfois les scènes se lisent de haut en bas. Dans d'autres cas, il faut les interpréter de bas en haut. Un panneau complet comprend plusieurs tableautins qui peuvent se rapporter à la même histoire, ou illustrer des épisodes de légendes différentes. L'artiste n'a cédé qu'à une intention purement décorative, sans ordre, ni règle, et cela ne facilite pas la tâche de l'iconographe.

On reconnaît plusieurs scènes tirées du Rāmāyaṇa [4], mais également des illustrations du Mahābhārata. L'une d'elle, entre autres, mérite d'être signalée (pl. XXII). Il s'agit de l'épisode du Kirāta Parvan du *Vana Parvan* [5] :

«Śiva prend la forme d'un kirāta. Le rākṣasa Mūka transformé en sanglier va

---

[1] *Bronzes khmèrs*, Paris, 1923, p. 33.

[2] Le Boulanger, *Histoire du Laos français*, Paris, 1930, p. 212.

[3] *Inventaire des Monuments du Cambodge*, I, Paris, 1902, p. 352. Parmentier. *AKC* I, p. 263.

[4] Elles seront publiées dans notre étude sur le Rāmāyaṇa laotien.

[5] *Mahābhārata*, III et Bhāravi : *Kirātārjunīya*.

tenter Arjuna qui se livre aux austérités dans son ermitage. Celui-ci apercevant l'animal prend son arc et le perce d'une flèche. A ce moment le kirāta transperce également la bête et prétend qu'il l'a tuée le premier. Combat entre Arjuna et le kirāta. Celui-ci reprend sa véritable forme de Mahādēva et Arjuna se prosterne devant lui. Le dieu lui dit de reprendre ses armes et d'aller aider ses frères.»

La scène se lit de bas en haut et de gauche à droite dans chaque compartiment. Le premier tableautin montre l'animal entre les deux chasseurs; dans le second les deux hommes se battent avec leurs armes, puis ensuite luttent à la main. Enfin, dans le troisième, Arjuna est saisi par le kirāta qui commence à le soulever. Celui-ci reprend sa forme de Śiva, et Arjuna se prosterne devant lui. Derrière Arjuna on voit Umā qui porte un plateau d'offrandes, car le texte précise qu'au moment de sa transformation en kirāta, Śiva était accompagné d'Umā déguisée en femme kirāta.

Cet épisode n'est pas rare dans l'art khmèr. Dès 1913, M. Cœdès[1] le reconnaissait dans l'un des bas-reliefs d'Aṅkor Vắt, où la scène est traitée en raccourci. Bien qu'également très nette à Bantāy Srĕi, cette légende semble avoir dérouté V. Goloubew qui en donne une explication peu satisfaisante. Elle existe également au Baphūon et elle est signalée[2], sans aucun commentaire.

Cet épisode semble également avoir joui d'une faveur particulière à Java et à Bāli. On le retrouve sous le nom d'*Ardjoena Wiwaha* dans la littérature javanaise[3] et il fait partie du répertoire des danses classiques à Bāli. Au Caṇḍī Surawana (*circa* XIVe A.D.), seules les scènes de la mort du sanglier et de l'adoration de Śiva sont représentées[4]. C'est également un thème familier dans les miniatures balinaises[5].

Mais de toutes ces représentations, seules les scènes du Pràsàt Khna Sen Keo nous donnent l'illustration la plus complète de la légende.

III. — *La légende de Kṛṣṇa au Baphūon.*

Depuis les premières identifications de L. Finot[6] en 1910, les bas-reliefs du Baphūon n'ont jamais fait l'objet d'une étude systématique. L. Finot avait réussi à reconnaître quelques scènes du Rāmāyaṇa. Grâce aux indications fournies par M. Cœdès, M. Glaize[7] dans son *Guide d'Angkor* explique quelques épisodes tirés

---

(1) *BEFEO*, XIII, 6, p. 2. *Le Temple d'Īçvarapura*, Paris, 1926, p. 53, p. 37 *a*. «Au-dessous du groupe est sculpté, de face, un sanglier que visent, de droite et de gauche, deux archers émergeant des feuillages. Ce dernier motif a été interprété par L. Finot comme une allusion au nom sanskrit de *Yajnavarāha* (le sanglier du sacrifice) qui figure dans les inscriptions de Bantāy Srĕi comme celui du principal fondateur du temple.» Cette erreur est reprise par M. Glaize, p. 236.

(2) *Les Monuments du groupe d'Angkor, Guide*, Saigon, 1re édit., 1944, p. 168; 2e édit., 1948, p. 156. Elle est reproduite dans Coral-Rémusat, *L'Art khmer*, Paris, 1939, pl. XXXVI, 93, et dans Parmentier, *Guide d'Angkor*, Saigon, 1950, fig. 20. Aucun de ces deux auteurs n'en donne l'explication. [Commaille. *Le Bayon d'Angkor-Tham*, p. 22 et pl. CIII-CIV.]

(3) P. V. van Stein Callenfels, *De Mintaraga, Bas relief aan de oud javaansche Bouwwerken*, in *Publicaties van den Oudheid hundigen Dienst in Nederlandsch-Indie*, Batavia, 1925, pl. 51.

(4) *Ibid.*, pl. 40, 5 et 8, 58 et W. F. Stutterheim, *Pictorial history of civilisation in Java*, Weltwreden, s. d., p. 8 et fig. 123-124.

(5) Van Stein Callenfels, *loc. cit.*, pl. 55-56.

(6) *Les bas-reliefs du Baphūon*, in *BCAI*, 1910, p. 158.

(7) *Les monuments du groupe d'Angkor*, 1944, p. 164-168; 1948, p. 154-157.

non seulement du Rāmāyaṇa, mais également du Mahābhārata et du Bhāgavata-Purāṇa.

De nombreux points cependant restent encore obscurs. La légende de Kṛṣṇa mérite d'être étudiée en détail. Un examen approfondi des différents gopuras du Baphūon permet d'établir que la majeure partie des scènes illustrant le Bhāgavata-

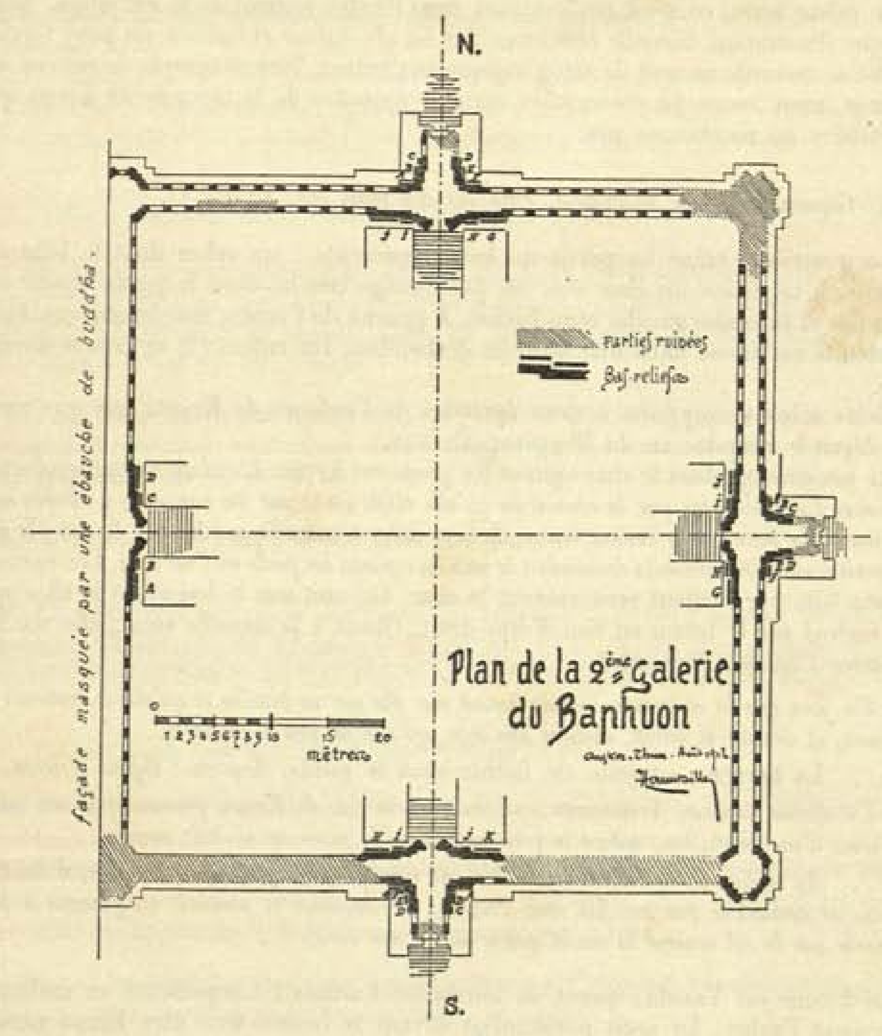


Fig. 36. — Plan de la galerie du second étage du Baphūon, avec emplacement des bas-reliefs, par Jean Comaille, 1912.

Purāṇa sont représentées dans les panneaux des gopura sud, face sud, et gopura ouest, face ouest (fig. 36). On ne peut cependant fixer de règle générale puisque l'on retrouve deux épisodes du même texte au gopura nord. Cela confirme l'opinion de M. Cœdès[1] citée par M. Glaize : «La façon dont les panneaux sont disposés semble marquer une intention purement décorative». La manière dont les scènes se suivent relève également beaucoup plus de la fantaisie que de règles iconographiques strictes. Ainsi, nous voyons dans le gopura nord, face nord, un épisode

[1] *Ibid.*, 1948, p. 154.

du Rāmāyaṇa (la rencontre de Rāma avec Sugrīva, le combat entre Vālin et Sugrīva, la mort de Vālin) qui se lit de bas en haut alors que la même scène dans le même gopura face sud se déroule de haut en bas. De même, on peut dire que l'ensemble des panneaux d'une même bande verticale ne se rapporte pas toujours à la même histoire — et quand parfois les quatre ou cinq scènes illustrent une série d'épisodes d'un même texte, ce n'est pas toujours dans l'ordre normal de la narration. Aussi chaque illustration doit-elle être identifiée en elle-même et ensuite on peut vérifier si elle se raccorde ou non de façon logique aux autres. Tenant compte de ces constatations, nous avons pu reconnaître certains épisodes de la légende de Kṛṣṇa que M. Glaize ne mentionne pas.

a. *Gopura sud,* face sud-ouest, côté est du plan (pl. XXIII, 1).

La quatrième scène en partie du haut représente : un arbre dont le faîte est incliné, à sa droite un char avec un personnage couché dont la jambe droite est étendue et la jambe gauche semi-fléchie. A gauche de l'arbre, une femme aux seins tombants est assise dans une attitude d'abandon. Un enfant (?) se trouve devant elle.

Cette scène se rapporte à deux épisodes de l'enfance de Kṛṣṇa, tels que nous les décrit le chapitre VII du Bhāgavata-Purāṇa.

Le personnage dans le char agitant les pieds est Kṛṣṇa. L'enfant s'étant endormi, sa mère fut «*absorbée par la cérémonie qu'elle célébrait et par les honneurs à rendre aux habitants du parc qui y étaient venus; la sage mère n'entendit pas les cris de son fils qui pleurait à chaudes larmes et demandait le sein en agitant les pieds en l'air*» [1]. Les mouvements faits par l'enfant renversèrent le char. On voit sur le bas-relief le char qui est incliné sur le timon au lieu d'être droit. Quant à la seconde scène, elle semble illustrer l'épisode suivant :

«*Un jour que la vertueuse Yaśōdā tenait son fils sur sa hanche et qu'elle le couvrait de caresses, il devient si lourd, malgré son âge, qu'elle ne put le porter*».

«... La bergère, surprise de fléchir sous le poids, déposa *l'enfant à terre...*

«*Un démon, nommé Triṇāvarta, qui était au service de Kaṃsa prenant par son ordre la forme d'un tourbillon, enleva le petit enfant de la place où il était assis...*

«... *Au milieu de ce violent tourbillon, de cette pluie de poussière, la mère, à bout de forces, ne sachant ce que son fils était devenu, se lamentait et pleurait en pensant à lui, affaissée sur le sol comme la vache qui a perdu son veau*» [2].

La femme est Yaśōdā; quant au tourbillon l'artiste l'a représenté en inclinant fortement l'arbre. Le petit personnage devant la femme doit être Kṛṣṇa venant d'être posé par sa mère qui ne peut plus le porter, mais le bas-relief est abîmé et l'on ne peut affirmer l'instant auquel se réfère la scène. De toute façon, nous sommes bien en présence de l'épisode du tourbillon, soit au moment où la mère a posé son enfant, soit après la mort du démon, quand Kṛṣṇa revient près de sa mère.

b. Immédiatement sous le panneau que nous venons de décrire (pl. XXIII, 2) n voit au centre, sous une construction légère, un personnage assis en *Mahārājalīlāna*. De chaque côté deux hommes à genou lui rendent hommage.

---

[1] *Bhāgavata-Purāṇa,* livre X, ch. VII, 5 à 7; *Harivaṃsa,* ch. LXI; *Viṣṇu-Purāṇa,* ch. V. Toutes les références données sont celles du *Bhāgavata-Purāṇa.*

[2] *Ibid.,* ch. VII, 18 à 24.

Nous avons affaire à la scène qui fait suite à l'épisode précédent. Le personnage central est le Purōhita des Yadus, Garga, qui est venu dans le parc de Nanda pour imposer un nom aux deux enfants (Rāma et Vāsudēva) :

« *Nanda, pénétré à sa vue de la joie la plus vive, alla au devant de lui et, joignant les mains en signe de respect, il l'honora comme si ç'eût été Adōksaja en personne et s'inclina profondément devant lui. Il donna un siège commode au saint solitaire, il lui rendit les devoirs de l'hospitalité* »[1].

Quant au troisième personnage à la gauche des deux précédents, ce n'est qu'un ṛṣī et sa présence nous informe que nous sommes dans un ermitage.

c. *Gopura sud,* face nord, côté I du plan (pl. XXIV, 1).

Le panneau du centre représente un personnage en appui sur ses jambes écartées, le bras droit élevé en demi-flexion, le bras gauche tendu avec la paume de la main verticale, luttant avec un cheval cabré. Le chapitre XXXVII du Bhāgavata-Purāṇa nous donne la clé de cette scène :

« ... *Kécin* (envoyé par Kaṃsa sous la forme d'un cheval gigantesque...) ... *ouvrant la bouche fondit soudain sur Hari Kṛṣṇa, lui enfonça en souriant son bras gauche dans la gueule...* »[2].

Cet épisode se retrouve dans l'Inde à Paharpur[3].

d. La scène qui se trouve au-dessus du panneau que nous venons de décrire représente le meurtre de Kaṃsa par Kṛṣṇa (pl. XXIV, 2) tel que nous le voyons illustré à Bantāy Srĕi[4] au Vat Phu[5] et sur des linteaux d'autres monuments.

e. *Gopura ouest,* face est, côté C du plan (pl. XXV, 1).

M. Glaize[6] décrit ainsi la scène du deuxième panneau en partant du bas. « Un personnage faisant tournoyer un éléphant qu'il tient par une patte ». Il y a une erreur dans la description : l'éléphant n'est pas tenu *par une patte,* mais *par la queue.*
Cet épisode provient également du Bhāgavata-Purāṇa, chap. XLIII. L'éléphant Kuvalayāpīḍa appartenant à Kaṃsa se précipite sur Kṛṣṇa :

« [Kṛṣṇa] *lui saisit la queue d'une main vigoureuse et l'entraîna à la distance de vingt-cinq arcs; ainsi Suparṇa enlève un serpent en se jouant* ».

Enfin, pour parachever ces quelques identifications relatives à la légende de Kṛṣṇa au Baphūon, voici quelques notes complémentaires concernant les remarques de M. Glaize.

---

[1] *Ibid.*, ch. VIII, 1 à 3.
[2] *Ibid.*, ch. XXXVII, 6.
[3] *MASI,* 55, p. 47 et pl. XXVIII, n° 30.
[4] *Le temple d'Içvarapura,* p. 62.
[5] *BEFEO,* II, p. 159.
[6] *Loc. cit.*, 1948, p. 157.

1° *Gopura sud,* face sud[1].

«L'échange d'enfants qui doit préserver de la mort le jeune dieu.» Précisons que cet épisode se déroule en deux temps : d'une part sur le deuxième panneau en partant du bas du côté G du plan (pl. XXVI, 2) et d'autre part sur le premier panneau en partant du bas du côté F du plan (pl. XXV, 2).

La première scène montre deux personnages assis et endormis, à droite d'une femme qui tend un enfant à un homme se trouvant à gauche.

La deuxième représente une femme inclinée soulevant un enfant dans les bras et, à sa gauche, une autre agenouillée tenant un bébé sur les genoux.

Aucun doute ne peut subsister quant à la signification de ces deux scènes : il s'agit bien de l'échange des enfants tel que nous le décrit le chapitre III du Bhāgavata-Purāṇa.

«... *Puis au moment où le fils de Śura inspiré par Bhāgavat se préparait à quitter avec son fils la chambre de la jeune, la Māyā du Yōga, Ajā, naquit au sein de l'épouse de Nanda. ... A son arrivée dans le parc de Nanda le fils de Śura y trouva les bergers assoupis sous l'influence de Nidrā; il déposa son fils sur la couche de Yaśōdā et, lui prenant sa fille, il revint avec elle à sa demeure*»[2].

Le premier tableau est parfaitement clair. Les deux personnages endormis sont Vasudēva et Dēvakī : «*l'heure de minuit s'enveloppait de ténèbres lorsque du sein de Dēvakī à la beauté divine naquit Viṣṇu...*»[3]. On les retrouve debout, Dēvakī tendant l'enfant à Vasudēva. Donc, les deux acteurs principaux de cette scène sont représentés deux fois dans le même tableau.

Le deuxième panneau représente incontestablement l'échange des enfants mais un point reste obscur : le texte dit que c'est Vasudēva qui déposa Kṛṣṇa sur la couche de Yaśōdā. Or la scène nous montre deux femmes. L'artiste a-t-il suivi une recension différente du texte classique? De même que pour le Rāmāyaṇa existait-il des versions locales distinctes de la leçon indienne? Notre bas-relief semble l'attester et il y a là un problème qui trouvera sans doute sa solution le jour où l'on découvrira les vestiges d'une version khmère du Bhāgavata-Purāṇa, ou du Harivaṁśa.

2° *Gopura sud,* face sud, côté G (pl. XXVI, 4).

Kṛṣṇa luttant contre des taureaux à face humaine[4].

Il s'agit ici du combat contre le démon Ariṣṭa[5] qui arrive «*dans le parc sous la forme d'un buffle à la masse et à la bosse gigantesques*».

«*Le Bienheureux, le prenant par les deux cornes, le repousse à dix-huit pas en arrière*»... le buffle revient à la charge. «*A ce nouvel assaut, Kṛṣṇa, le contenant par les deux cornes, le maîtrisa avec le pied, l'étendit à terre, le pressa comme un vêtement humide*»[6].

La scène à droite de l'arbre montre Kṛṣṇa saisissant l'animal par les cornes. Celle à sa gauche représente Kṛṣṇa maîtrisant l'animal avec le pied posé sur la tête et le pressant comme un vêtement humide. On voit très nettement le jeune dieu, tenant

---

(1) *Loc. cit.*, p. 155.
(2) Ch. III, 47-51.
(3) *Ibid.*, 8.
(4) M. Glaize, *ibid.*, p. 155.
(5) Ch. XXXVI.
(6) *Ibid.*, 1, 11 et 13.

le buffle par les deux membres postérieurs écartés, faire subir au corps de l'animal une demi-torsion.

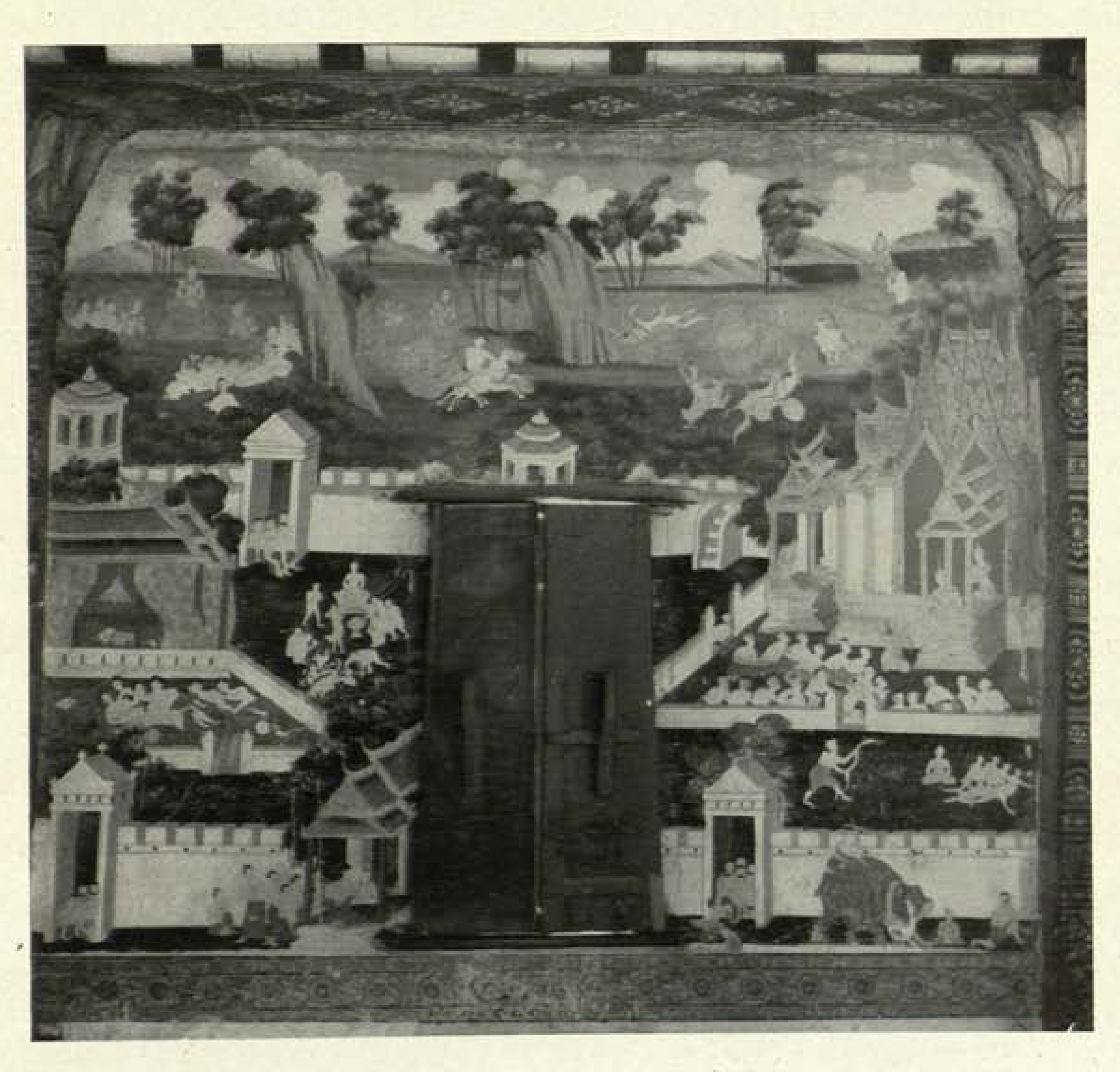
3° *Gopura sud*, face sud, côté G (pl. XXVI, 3).

Kṛṣṇa séparant en deux le *nāga* Kāliya [1].

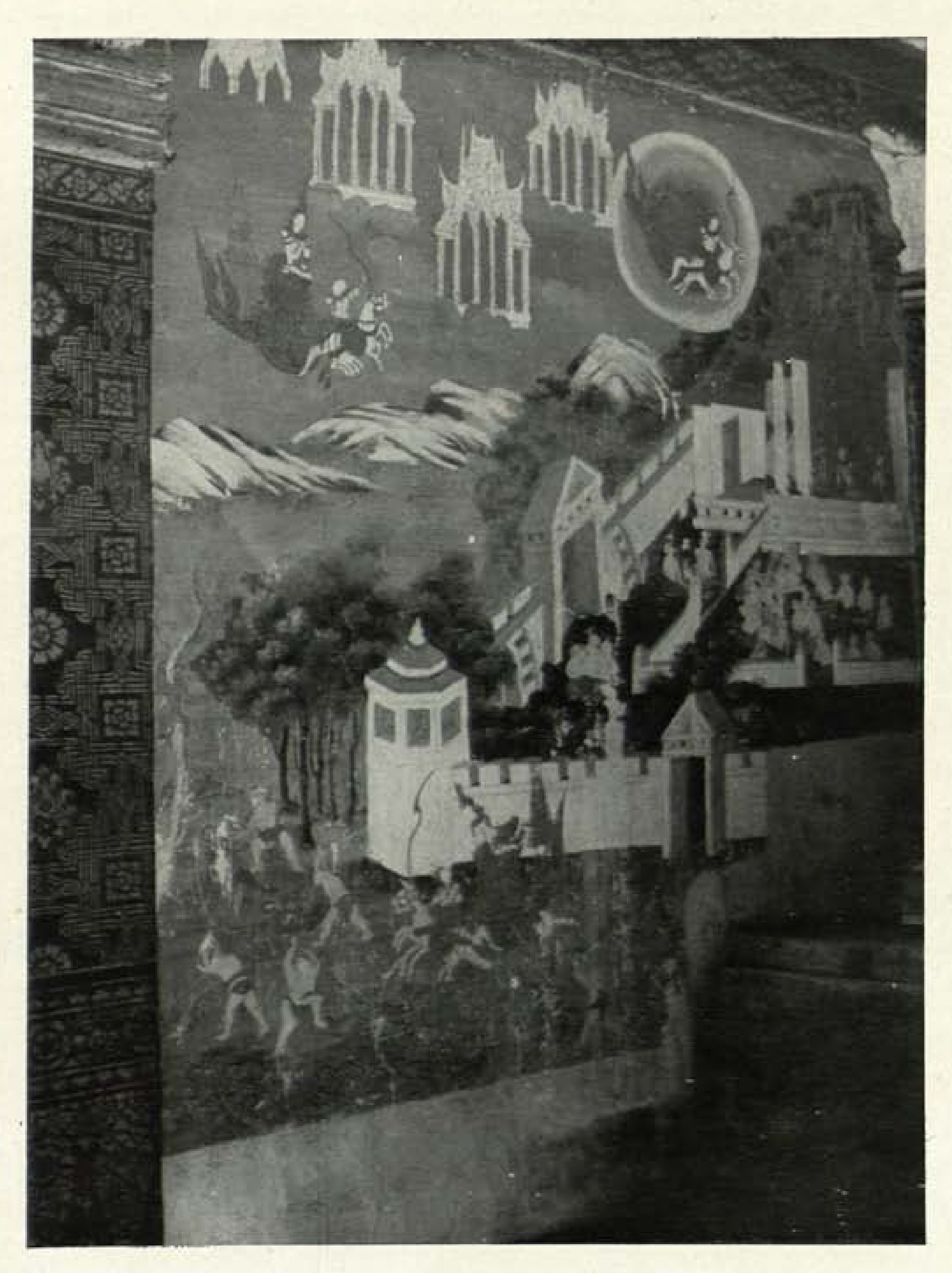
Cet épisode se retrouve traité en raccourci à Bantāy [2]. Samrē (gopura I est, linteau d'entrée secondaire sud, face est) et à *Kòḥ Ker* (linteau ouest de l'entrée secondaire nord, dans la troisième enceinte sud).

---

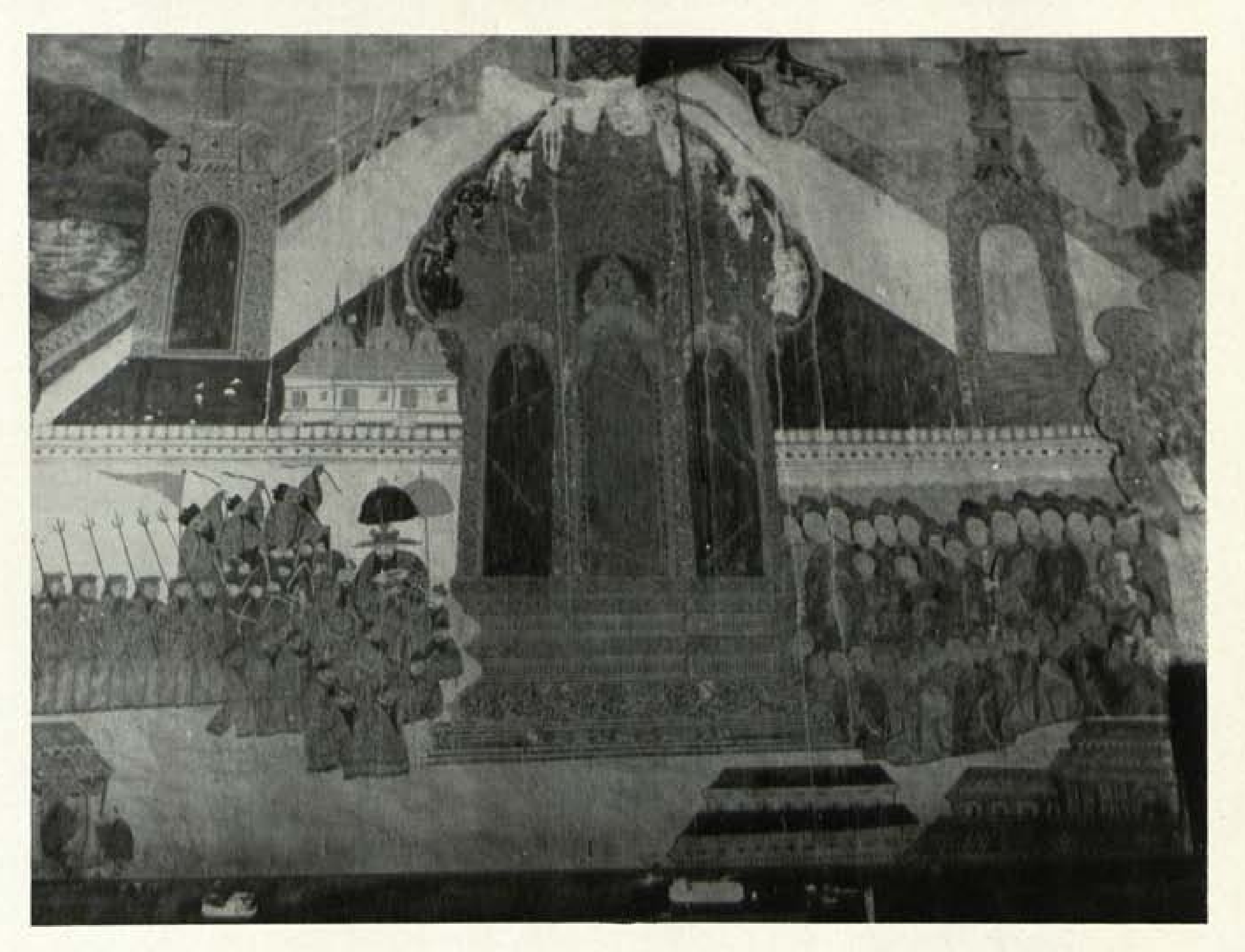
(1) M. Glaize, p. 155. *Bhāgavata-Purāṇa*, ch. XVI.
(2) Cl. E.F.E.-O., 18 × 24, n° 10.678, et 18 × 24, n° 1211.



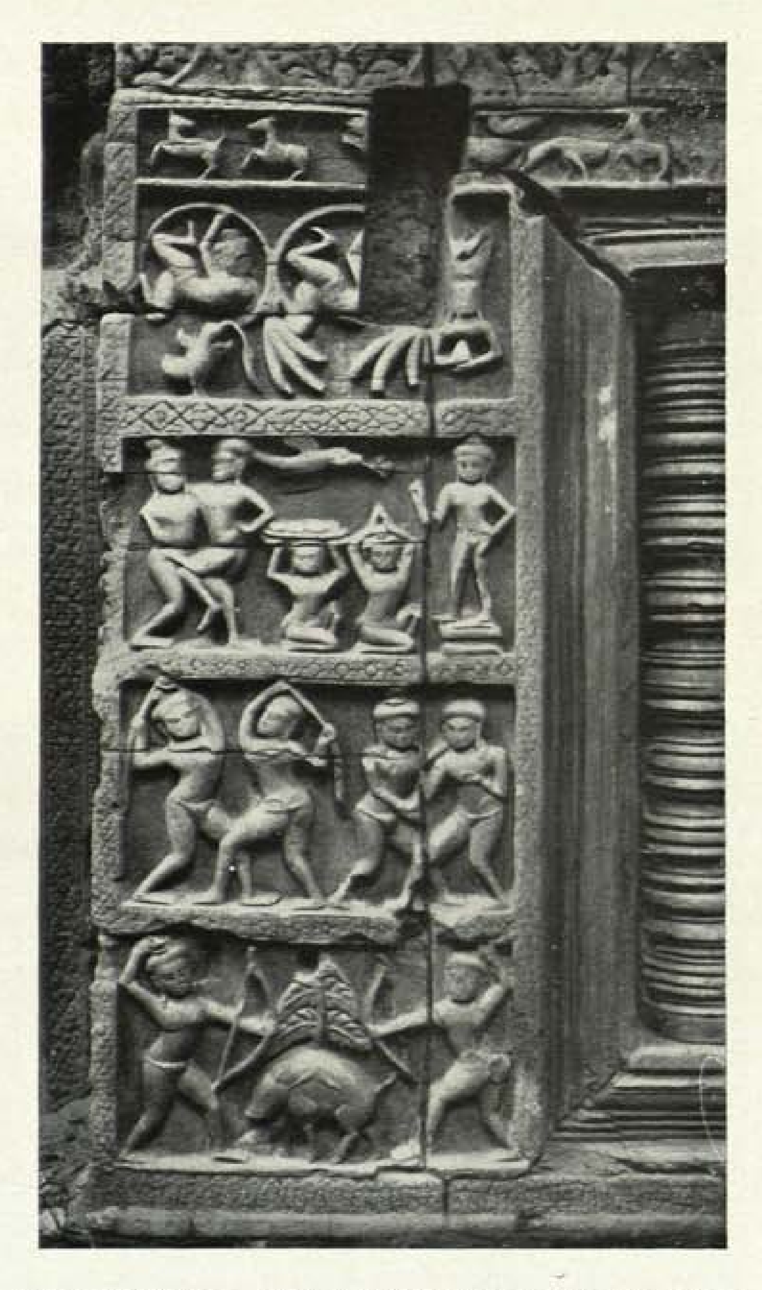
Luang Prabang. — Vat Luong Khun. Temiya Jātaka.



Luang Prabang. — Vat Luong Khun. Nemi rajajātaka.



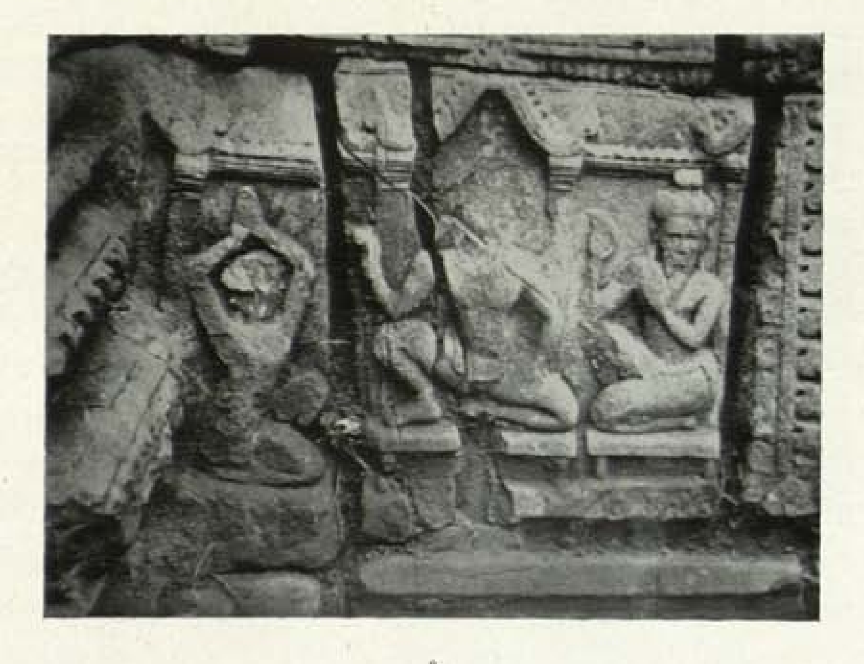
Luang Prabang. — Vat Phra Houak. Jambupati Sutta.



Pràsàt Khnà Sen Keo. — Salle précédant le sanctuaire central du côté Est (aile Ouest, face Sud) le Kirāta Parvan (cl. E. F. E.-O., n° 10.718)



1



2

Bàphûon. — 1. Kṛṣṇa endormi dans le char; lutte contre le tourbillon Triṇāvarta.
2. Le Purohita des Yadus adoré par Nanda et un ṛṣi.



1



2

Bàphûon. — Légende de Kṛṣṇa : *1.* Kṛṣṇa lutte contre le cheval Keçin ; 2. Meurtre de Kaṃsa.



1



2

Bàphūon. — Légende de Kṛṣṇa : *1*. Meurtre de l'éléphant Kuvalayāpīda.
2. Échange des enfants (deuxième phase). Cl. E.F.E.-O., nos 10.851 et 10.221.



Bàphûon. — Légende de Kṛṣṇa. — De bas en haut : *1*. Kaṃsa tuant les enfants de Vāsudēva. — 2. Naissance de Kṛṣṇa. Échange des enfants (première phase). — *3*. Combat contre le serpent Kāliya. — *4*. Combat contre le démon Ariṣṭa. (Cl. E.F.E.-O., n° 10.857).

QUELQUES DATES POUR UNE HISTOIRE DE LA JONQUE CHINOISE

(Communication présentée au Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques à Bruxelles en août 1948)

par

Pierre PARIS

Membre Correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

I. — *La coque.*

A ma connaissance, les plus anciennes représentations de bateaux en Chine sont au Hiao T'ang Chan et au Wou Leang Ts'eu (IIe siècle de notre ère). J'ai déjà signalé au Hiao T'ang Chan[1] des pirogues dont la silhouette pourrait être cambodgienne et dans lesquelles il paraît difficile de ne pas voir des monoxyles. Au Wou Leang Ts'eu, on trouve des bateaux qui rappellent les *balons* siamois du XVIIe siècle[2] et dont deux au moins sont en bordés assemblés avec étrave et étambot. Or ces deux formes d'embarcations paraissent de nos jours une spécialité de l'Asie du Sud.

Pour rencontrer une représentation de jonques à proprement parler, il faut, je crois, descendre jusqu'au début du XIIe siècle. Le rouleau de Tchang Tseu-touan intitulé « La remontée de la rivière pour la fête du printemps », où l'on voit de nombreuses jonques sur la rivière de K'ai-fong, fut commandé vers 1126 par l'empereur Houei Tsong, peu avant la prise de cette ville par les Tartares Kin et le transfert de la capitale des Song à Nankin, puis à Hang-tcheou. Mais l'original est perdu et il n'est connu que par des copies dont les plus anciennes datent des Yuan[3]. (Voir fig. 37 deux extraits d'une copie du temps des Ming appartenant à l'École Française d'Extrême-Orient[4].)

---

(1) P. Paris, *Les bateaux des bas-reliefs khmèrs*, in *BEFEO*, 1941, p. 356. (Référence à Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, Paris, 1909, photos 51 et 52.)

(2) *Ibid.*, p. 349. (Chavannes n° 122.)

(3) Laurence Binyon, *The George Eumorphopoulos collection, Catalogue of the Chinese, Corean and Siamese paintings*, London, Ernest Benn, 1928, pl. XLII et texte correspondant.

(4) Un fragment de l'exemplaire de la collection Eumorphopoulos se trouve aussi reproduit dans F. Moll, *Das Schiff in der bildenden Kunst vom Altertum bis zum Ausgang des Mittelalters*, Bonn, Kurt Schroeder, 1929, pl. A. V. 8.

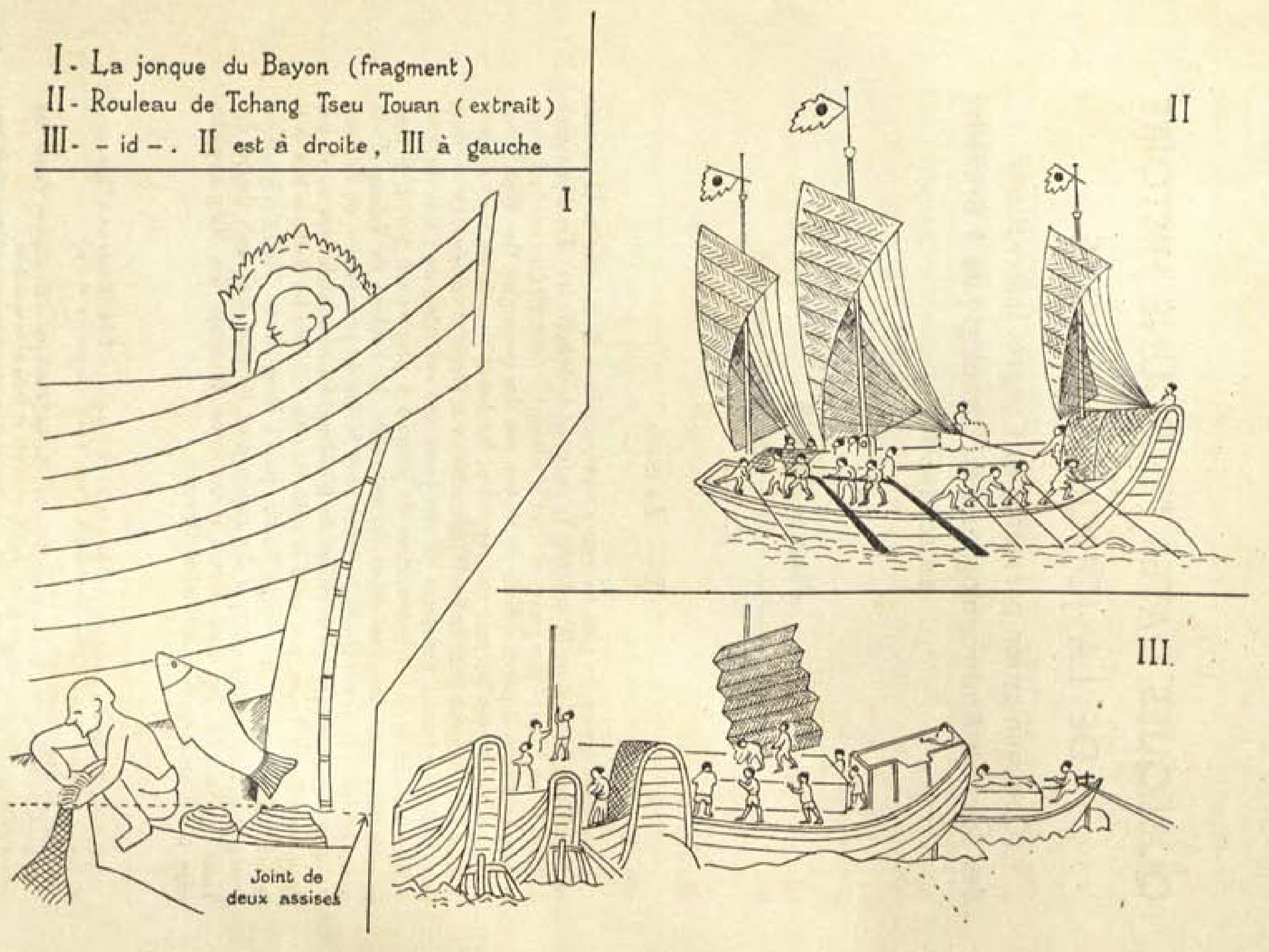


Fig. 37. — Histoire de la jonque chinoise.

A ma connaissance, le premier document sur la jonque à voiles qui soit à la fois authentique et de date certaine doit être cherché hors de Chine : c'est le bas-relief bien connu de la jonque du Bàyon d'Angkor (début du XIIIe siècle). Il a été analysé par le regretté G. Groslier dès 1917 [1], et par moi-même en 1941 [2]. Il est inutile d'y revenir ici.

Parmi les détails de construction, il en est un dont la tradition ne paraît pas conservée et dont la première mention se trouve dans Marco Polo (en Chine de 1275 à 1292) : « Sachez que quand ces navires passent aux réparations, ce qui arrive tous les ans une fois, on les renforce d'une nouvelle épaisseur de planches bien rabotées et bien enduites et fixées aux premières enveloppes de la même manière que celles-ci furent jointes et assemblées... et jusqu'à ce que la paroi ait six épaisseurs de planches, car passé cette limite, on s'en sert pour le cabotage le long des côtes, si longtemps qu'ils peuvent durer; puis, finalement, on les démonte » [3]. Cet usage bizarre et dont je ne connais pas d'exemple, du moins dans le Sud, est encore rapporté par Nicolò Conti (début du XVe siècle), mais il ne dépasse pas trois épaisseurs [4]. Duarte Barbosa (début du XVIe siècle) parle de trois ou quatre [5] et Castanheda (voyage : 1528-1538) va jusqu'à sept couches [6]. Après, on n'en entend plus parler.

Les cloisons étanches sont indiquées pour la première fois par Nicolò Conti (*ibid.*), car les mentions qu'on en trouve dans certains textes de Marco Polo (même chapitre) sont des interpolations de Ramusio (1485-1557).

Les nombreuses cabines (50 à 60) citées pour la première fois par Marco Polo (*ibid.*) sont reprises par Ibn Batouta (1355) [7] et par les rubriques de la carte de Fra Mauro (1459) [8].

Pour les sampans, le dépassement du tableau arrière par les bordés est attesté dès le Xe siècle par une peinture de Li Tch'eng (Cinq Dynasties) [9].

II. — *L'aviron à béquille.*

C'est également dans une peinture de Li Tch'eng que j'en trouve le premier témoignage [10]. Cette poignée transversale donne une maîtrise parfaite de l'aviron dans la nage face en avant qui est la vogue chinoise normale, du reste imposée souvent par la nécessité de voir la route dans des voies fluviales encombrées. Je l'ai décrite à propos des bateaux annamites et je n'y reviendrai pas [11].

Je ne reviendrai pas non plus sur une tendance que je crois discerner, chez tous les Jaunes, à voguer face en avant, même en dehors de toute obligation de voir où va le bateau, alors que la préférence des Indiens et des Européens paraît aller

---

(1) G. Groslier, *La Batellerie cambodgienne du VIIIe au XIIIe siècle de notre ère*, in *Revue archéologique*, 1917, p. 198-204. Il a été repris par le même auteur dans ses *Recherches sur les Cambodgiens*, Paris, Challamel, 1921, p. 113-114.

(2) *Les bateaux des bas-reliefs khmèrs*, p. 345 et pl. XLVIII.

(3) Livre III, chap. CLVII.

(4) Yule et Cordier, *Cathay and the way thither*, I, 1915, p. 175.

(5) G. Ferrand, *Malaka, le Malāyu et Malāyur*, in *JA*, 1918, I, p. 408.

(6) *Ibid.*, in *JA*, 1918, II, p. 148-149.

(7) Yule et Cordier, *Cathay*..., IV, 1916, p. 25.

(8) Yule et Burnell, *Hobson-Jobson*, Londres, 1903, au mot *Junk*.

(9) Collection Strehlneck, Shanghai (Photothèque du Musée Guimet, n° *644213-1*).

(10) *Ibid.*, n° *644213-5*.

(11) P. Paris, *Esquisse d'une ethnographie navale des pays annamites*, in *Bulletin des Amis du Vieux Hué*, octobre-décembre 1942, p. 379-380.

à la nage face en arrière (*ibid.*)[1]. Mais je trouve pourtant dans le *National Geographic Magazine*[2] la photographie d'une femme ramant sur le lac de Hallstatt, face en avant, avec un aviron à béquille placé, comme en Extrême-Orient, à bâbord. Je l'ai déjà signalée dans mon article bibliographique sur *Water Transport* de J. Hornell[3], mais j'aurais dû ajouter d'autres représentations d'avirons pareils en Europe Centrale[4].

III. — *La godille à angle d'attaque automatique.*

Elle a été décrite pour la première fois par l'amiral Paris dans son *Essai sur la construction navale des peuples extra-européens*[5]. J'en ai aussi expliqué le fonctionnement dans mon *Esquisse* (n. 82). Je rappelle simplement ici qu'il suffit d'imprimer au manche de la godille, maintenu à hauteur constante par une chaîne verticale partant du pont, un mouvement transversal de va-et-vient pour que la pale attaque d'elle-même l'eau en oblique, suivant l'angle optimum, et produise son effet propulsif sans aucun effort de torsion du poignet.

La peinture de Tchang Tseu-touan, déjà citée, montre des godilles latérales, aisément reconnaissables à leur manche coudé, encore que ce coude serait mieux placé au-dessous du point d'appui, et devrait être moins exagéré (ce n'est pas la seule négligence commise par l'artiste, ou ses copistes). De la même époque Song, nous avons un fragment de rouleau de Hia Kouei (1180-1234), « Les rives du Yang-tseu », représentant la descente d'un rapide par un sampan long avec deux godilles latérales[6] et le « Retour du fonctionnaire » (auteur inconnu) où l'on voit un sampan qui accoste la rive, avec une godille dont la hauteur est réglée par le câble ou la chaîne indiquée plus haut[7] (pl. XXVII).

C'est peut-être à des godilles latérales que fait allusion Marco Polo, dans le chapitre déjà cité, quand il parle de « rames si grandes que chacune doit être actionnée par quatre rameurs ». Encore plus probablement, Ibn Batouta (*c.* 1350), dans la description suivante : « Il y a dans la jonque environ vingt rames fort grosses, à la manière des mâts de navire; trente hommes, plus ou moins, se réunissent autour d'une de ces rames; ils se tiennent debout sur deux rangs, l'un faisant face à l'autre. La rame est pourvue de deux forts câbles (gros comme) des massues; une des deux files d'hommes tire sur un câble, puis le lâche, et alors l'autre tire le second câble. Ces rameurs en travaillant chantent avec de belles voix... »[8]. Malgré les obscurités de ce texte, il ne paraît pas possible de faire mouvoir ainsi une rame dont l'immersion ne serait pas réglée une fois pour toutes; et d'autre part l'égalité des efforts dans les deux sens indique aussi une godille.

---

(1) Il s'agit bien entendu du maniement d'un aviron articulé sur le plat-bord, et non d'une pagaie simple ou double soutenue entièrement par les mains.

(2) *NGM*, Washington, avril 1938, p. 515.

(3) P. Paris, *Discussion et données complémentaires à propos de l'ouvrage de M. James Hornell : Water Transport, origins and early evolution*, in *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*, n° 3, Leiden, Brill, 1948, notes 72, 73 et texte correspondant.

(4) Moll, *op. cit.*, planche G9 *m* 16. Miniature du XVIe siècle illustrant le Wien 7962 (Wolfgang Lazius, Archaeologia Ungariae).

(5) Paris, Arthus Bertrand, 1841-1843, p. 61-62.

(6) Exposition d'art chinois, Londres, 1936, n° 1127 (Photothèque du Musée Guimet, n° *654213-11*).

(7) Osvald Sirén, *Les peintures chinoises dans les collections américaines*, Paris et Bruxelles, Van Oest, 1927, pl. 50-B.

(8) G. Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient, du VIIIe au XVIIIe siècle*, Paris, Leroux, 1913, p. 451.

IV. — *Le gouvernail à axe vertical.*

Si le rouleau de Tchang Tseu-touan ne peut faire absolument foi puisqu'on n'en a pas l'original, il est du moins en accord avec les deux autres peintures Song qui viennent d'être citées et qui montrent aussi des gouvernails.

J'ai déjà dit[1] que la jonque du Bàyon, malgré les apparences, ne pouvait servir de document à ce sujet. G. Groslier[2] a cru y voir un gouvernail axial dessiné à l'envers (ou plutôt retourné jusqu'à être plaqué contre la coque). M. Poujade[3] croit que c'est un gouvernail latéral identique à celui des chaleum siamoises, mais retourné aussi. Or ni l'un ni l'autre n'ont remarqué que la mèche de ce prétendu gouvernail apparaît comme un bambou avec ses nœuds ou une pièce de bois mince portant des ligatures (voir fig. 37), ce qui est incompatible avec leurs interprétations. Nous avons affaire, je crois, au mât et à la voile d'une pirogue située devant la jonque (bien qu'ils s'y raccordent très mal), car le mât d'une autre pirogue du bas-relief présente le même aspect.

On sait, grâce à M. Guilleux La Roërie[4] que la plus ancienne représentation européenne d'un gouvernail d'étambot date de 1242 ou un peu avant. La plus ancienne représentation arabe est aussi du XIIIe siècle[5], confirmée du reste par une lettre écrite dans l'Inde par un franciscain en 1292[6].

V. — *La voile chinoise avec le virement de bord vent devant.*

Le plus ancien document sur le gréement longitudinal (*fore and aft rigging*) est un texte chinois du IIIe siècle de notre ère, mais qui en refuse le mérite à la Chine. C'est un passage du *Nan tcheou yi wou tche* de Wan Tchen traduit par Pelliot[7] et que M. Cœdès a justement mis en valeur au début de son *Histoire ancienne des États hindouisés d'Extrême-Orient.* Je reproduis ci-après ce texte capital : «Les gens d'au delà des barrières[8], suivant les dimensions des navires, leur mettent parfois quatre voiles, qu'ils disposent suivant certains modes de l'avant à l'arrière. Il y a l'arbre *lou t'eou* dont les feuilles ont la forme d'un... (incompréhensible) et sont longues de plus d'un *tchang;* on les tisse[9] pour en faire des voiles. Les quatre voiles ne sont pas disposées régulièrement face à l'avant[10], mais elles se succèdent obliquement pour recevoir le souffle du vent. Le vent les gonfle par l'arrière et est rejeté

---

(1) *Les bateaux des bas-reliefs khmèrs,* p. 346.

(2) *Op. cit.*

(3) J. Poujade, *La nautique d'Angkor,* in *Sciences et Voyages* de décembre 1942 (n° 83).

(4) *Histoire du Gouvernail,* in *La Revue Maritime,* mars et avril 1938, p. 485, 486, 487.

(5) Dr Ing. Friedrich Moll, *Das Schiff in der bildenden Kunst vom Altertum bis zum Ausgang des Mittelalters,* Bonn, Kurt Schroeder, 1929, pl. A. III 3.

(6) Yule et Cordier, *Cathay...,* III, 1914, p. 66. Bateaux qui traversent le bassin occidental de l'Océan Indien : «Et ils ont un gouvernail fragile, comme le dessus d'une table, d'une coudée de large, au milieu de la poupe».

(7) P. Pelliot, *Quelques textes chinois concernant l'Indochine hindouisée,* in *Études asiatiques publiées à l'occasion du 25e anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient,* Paris, Van Oest, 1925, II, p. 256-257.

(8) Cette expression s'applique généralement aux étrangers qui sont au delà des frontières méridionales de la Chine (note de Pelliot).

(9) Le texte a bien «tisser» et non «tresser» (note de Pelliot).

(10) Autrement dit, les quatre voiles qui se succèdent l'une derrière l'autre ne sont pas disposées perpendiculairement à l'axe du navire (note de Pelliot).

de l'une à l'autre, et ainsi toutes profitent de la force du vent. S'il est violent, on diminue ou augmente[1] suivant le cas. Par cette disposition oblique permettant de recevoir d'une (voile) à l'autre le souffle du vent, on n'a pas le souci d'(une mâture de) hauteur dangereuse. Aussi (ces navires) voyagent-ils sans éviter les vents rapides et les vagues soulevées, et c'est pour cela qu'ils peuvent aller vite ».

Bien que le rédacteur n'ait visiblement rien compris à leur fonctionnement aérodynamique, il semble que ces voiles aient été dissymétriques (« le vent les gonfle par l'arrière », est-ce l'arrière du mât?). En tout cas, elles étaient brassées obliquement. Et cette invention n'était pas chinoise : d'où venait-elle?

Les documents immédiatement postérieurs sont iconographiques. Le premier est le navire de mer des fresques d'Ajaṇṭā (première moitié du VIe siècle d'après M. Philippe Stern)[2]. En plus du mât de civadière incliné vers l'avant, il a trois mâts verticaux dont les voiles, hautes et étroites, sont en partie cachées les unes derrière les autres. La seule qui soit vue en entier, la dernière, pourrait bien être une voile au tiers.

Le document suivant est quintuple : ce sont les cinq bateaux à voiles des bas-reliefs du Borobudur (deuxième moitié du VIIIe siècle)[3]. Leur gréement est incontestablement longitudinal : il se perpétue encore de nos jours. Les voiles peuvent être réduites, comme paraît l'indiquer Wan Tchen, grâce à des guis à rouleau. Elles sont en nattes, comme dans le texte. Ces voiles sont utilisées aussi en Annam (sur des coques sans balanciers et plus marines que celles du Borobudur)[4] et encore bien plus loin : sur le Nil, au Dongola[5], et en pleine Chine, au Sseu-tch'ouan[6]. Ces deux îlots extrêmement éloignés semblent indiquer qu'à une certaine époque c'est le gréement indonésien qui a fait loi sur tout l'Océan Indien et en Mer de Chine.

Mais *contrà* : les bateaux du Borobudur sont encombrés de flotteurs latéraux qui ne les rendent pas très marins, qui leur interdisent même le plus près s'il y en a toujours un sous le vent, comme le pense M. Van Erp[7]. M. Van der Heide est d'avis que ces bateaux ne sont que des caboteurs pour eaux calmes[8]. Du reste, Wan Tchen ne souffle pas mot de flotteurs. En outre, ils n'ont, en plus du mât presque horizontal de la civadière, que deux mâts verticaux, alors que celui d'Ajaṇṭā en a trois, ce qui rapproche davantage du texte.

---

(1) La voilure (Pelliot). Les autres mots entre parenthèses qui vont suivre ont été également suppléés par Pelliot.

(2) On le trouvera, soit dans l'édition J. Griffiths, Londres, 1897, vol. I, pl. 34, soit mieux dans l'édition Yazdani and Laurence Binyon, Oxford University Press, t. II, pl. XLII. Moll (A II *a* 12) reproduit Griffiths avec son erreur d'interprétation du fond du tableau qui laisse croire qu'il y a quatre mâts verticaux au lieu de trois.

(3) Édition Krom et Van Erp, fasc. 4, planches XXVII, XLIII, XLIV, LIV et fasc. 8, pl. XXI. A défaut, voir Moll (A II *b* 45 et 49).

(4) P. Paris, *Esquisse...*, p. 395 et 396.

(5) J. Hornell, *The frameless boats of the Middle Nile*, in *Mariner's Mirror*, avril 1940, p. 136-137. Voir aussi *Water Transport*, fig. 42 et pl. XXXV-A.

(6) Joseph Earle Spencer, *The junks of the Yang Tse*, in *Asia*, août 1938 (Richard J. Welsh, éditeur, 10, Ferry Street, Concord, New Hampshire). Je donne ici la référence jugée la plus commode. Mais je n'oublie pas les travaux d'ensemble de G.R.G. Worcester dont je donne ci-dessous la liste une fois pour toutes :

Junks and sampans of the Upper Yangtze (Chinese Maritime Customs, Shanghai), 1947; – *The junks and sampans of the Yangtze* (*id.*), I, 1947, II, 1948; – *A classification of the principal Chinese sea-going junks* (*South of the Yangtze*) (*id.*), 1948.

(7) Th. Van Erp, *Voorstellingen van vaartuigen op de reliefs van den Boroboedoer*, in *Nederlandsch Indië Oud en Nieuw*, déc. 1923, p. 239 et 241.

(8) *De Samenstelling van Hindoe-Vaartuigen, uitgewerkt naar beeldwerken van den Boroboedoer*, in *N. Indië O. en Nieuw*, mars 1928, p. 349.

Quelle que soit l'origine du gréement longitudinal, les Chinois ont su en tirer la voile à lattes avec son écoute en patte d'oie, qui par sa rigidité résout si heureusement le problème de la marche « à la mauvaise main » (c'est-à-dire quand elle est au vent du mât) et permet de virer vent devant. Cette voile paraît sur les peintures Song (la rigidité est du reste assez mal rendue sur les copies de Tchang Tseu-touan).

Loin de cette perfection, l'Occident (Arabes de l'Océan Indien et Méditerranéens) s'est contenté, dans cette voie, de retailler la voile carrée pour en faire une voile arabe ou latine à antenne, ne pouvant virer que vent arrière et au prix d'un gambiage, soit pénible, soit long [1]. Les étais postérieurs que l'on voit aux mâts des bateaux du Borobudur semblent imposer aussi un virement de bord vent arrière, dans lequel il faut rouler la voile autour du gui et passer le faisceau vergue-gui par devant le mât pour le changer de côté [2]. C'est encore aujourd'hui la méthode employée par les *majang* et *bingkoeng* de la côte nord de Java. On conçoit l'émerveillement des navigateurs occidentaux devant ces voiles chinoises qui changent d'amures toutes seules, sur un simple coup de barre, sans faire perdre de route. Voici d'abord un Marocain au XIVe siècle : « Les voiles sont faites de lanières de bambou, tissées comme des nattes ; elles ne sont jamais amenées (en marche), mais on les fait pivoter (autour du mât) suivant que le vent souffle d'un côté ou de l'autre » (Ibn Batouta, IV, 91) [3]. Ensuite un Portugais, vers le premier tiers du XVIe siècle : « Elles (les jonques vues à Malacca) n'ont qu'un mât et une voile en « roseau du Bengale » — ce sont de petits roseaux — qui tourne autour (du mât) comme *debadoira* (?). Pour cette raison, les jonques ne virent jamais comme nos navires » (Castanheda, *Historia do descobrimento e conquista da India pelos Portugueses*, livre II, chap. CXII) [4].

VI. — *Les dérives amovibles.*

Le même passage de Castanheda commence ainsi : « Ces jonques — c'est ainsi qu'on appelle les navires de cette région — sont très grandes et différentes de tous les autres navires du monde, parce que la proue et la poupe ont la même forme avec un gouvernail à l'avant et un autre à l'arrière. Elles n'ont qu'un mât... etc. ». Or il n'existe pas trace en Indonésie, en Annam ou en Chine, de bateaux de mer avec un gouvernail antérieur. Ce que Castanheda a pris pour un tel gouvernail n'est autre qu'une dérive à l'avant. De nos jours, nous avons le choix entre deux bâtiments qui ne fréquentent plus les Détroits, mais qu'aucune impossibilité physique n'a pu empêcher de s'y rendre jadis : ce sont la *tangway* de Kouang-tcheou-wan (côte sud du Kouang-tong) et la *ghe nang* du Centre-Annam.

Dans l'ensemble, la *tangway* répond le mieux à la description : elle n'a qu'un mât, même quand elle est de grande taille, et une voile chinoise. Ses deux extrémités,

---

[1] J'ai donné plus de détails dans un article paru dans la revue *Hespéris*, organe de l'Institut des Hautes Études Marocaines, 1949, 1er fasc., et intitulé *Voile latine ? Voile arabe ? Voile mystérieuse*.

[2] J'ai eu tort de négliger ce détail dans mon article sur *Water Transport* de Hornell (*op. cit.*). Il rend peu admissible ma tentative de faire de ces bateaux des amphisdromes avec un seul flotteur toujours au vent (p. 39).

[3] Yule et Burnell, *Hobson-Jobson*, au mot *Junk*.

[4] Ferrand, *Malaka...*, p. 148-149. Il s'agit bien de voiles chinoises, car « quand on amène la voile, il n'est pas nécessaire de la plier, elle tombe d'une seule pièce ».

vues de loin, ont une silhouette analogue, encore que leur structure soit différente[1] (pl. XXVIII, n° LXXVI, 3).

Mais la *ghe nang* a pour elle ses extrémités rigoureusement identiques, et surtout sa dérive coulissant sur l'étrave même, avec une silhouette de gouvernail que vient accuser le manche, parfois assez long, ressemblant à une barre, qui sert à la soulever Seules ses voiles indonésiennes, généralement au nombre de trois, s'écartent de la description de Castanheda[2] (pl. XXVIII, trois autres photos). En outre, dans ce cas, il aurait omis le détail important que les fonds du bateau ne sont généralement pas en bois, mais en bambou tressé.

Tangway ou *ghe nang*, peu importe. L'essentiel, c'est que par sa date (1528-1538), le témoignage involontaire de Castanheda atteste ce fait capital que la Chine et l'Annam n'ont pas reçu leurs dérives amovibles de l'Occident. On s'en doutait bien, du reste, vu le retard mis par celui-ci à les adopter[3]. Ils ne les ont pas reçues non plus de l'Indonésie, qui les a toujours ignorées. On verra dans mon *Esquisse d'une Ethnographie navale*... que les radeaux à voiles et à dérives de Formose et du Nord-Annam se retrouvent dans l'Inde du Sud et au Pérou. Mais comme le second pays n'a jamais développé davantage sa marine, il est peu probable que l'invention (s'il l'a faite indépendamment) ait été portée de là jusqu'en Chine. Quant au sud de l'Inde, il a été longuement fréquenté par les jonques chinoises sur lesquelles on transbordait peut-être depuis le XIIe siècle et certainement à l'époque d'Odoric de Pordenone, vers 1321[4]. Les jonques y sont venues au moins jusqu'à la dernière expédition de Tcheng Ho (1431-1433)[5]. Ce sont précisément les derniers points à l'ouest où l'on trouve des dérives amovibles (latérales). Autrement, il faut aller retrouver ces appareils dans la Baltique et la Mer du Nord; on trouve encore des dérives latérales au Portugal sur la *muleta* de pêche et le *barinho* du Tage[6]. Elles y ont peut-être été apportées par les Hollandais à l'époque où ils allaient chercher les épices à Lisbonne. En tout cas, la Méditerranée les ignore et là, quand le bateau n'a pas assez de pied dans l'eau, il doit marcher en crabe, comme la *chaleum* siamoise, en dérivant sur un gouvernail de forte taille (*rascone* de Venise, *paranzelle* de Bari, et *loudes* de Tunisie dont la silhouette rappelle si curieusement la *chaleum*). Le golfe de Siam et le Sud-Annam paraissent une région disputée entre les dérives différenciées d'origine chinoise (centrales au Kouang-tong, latérales à Hang-tcheou) et le gouvernail-dérive auquel l'Occident s'est longtemps tenu pour les petites unités[7]. Dans la mer d'Oman une troisième solution consiste à faire saillir le brion. Elle se rencontre jusqu'au Kouang-tong et l'on peut même se demander si elle n'a pas été empruntée à la Chine du Sud par les Indiens et les Arabes[8]. La Méditerranée l'a ignorée aussi. En résumé, on ne peut combler le hiatus qui existe entre les dérives amovibles d'origine chinoise et les dérives amovibles d'origine européenne, avec antériorité probable des premières.

---

(1) P. Paris, *Esquisse*..., pl. LXXVI, photos 3, 4, 5.

(2) *Ibid.*, planches XCIII et XCIV.

(3) Les dérives latérales sont attestées en Hollande depuis le XVIe siècle. La dérive centrale n'est employée en Europe et en Amérique du Nord que depuis 1870 environ. On ne sait si l'« invention » fut faite en Angleterre ou aux États-Unis.

(4) Yule et Cordier, *Cathay*..., II, 1913, p. 131. Voir plus loin, p. 278, n. 1.

(5) Voir J. J. L. Duyvendak, *The true dates of the Chinese maritime expeditions in the early fifteenth century*, in *T'oung Pao*, XXXIV, Brill, Leyde, 1939.

(6) Amiral Paris, *Souvenirs de marine conservés*, Paris, Gauthier-Villars, 4e partie, 1889, pl. 218, et 5e partie, 1892, pl. 268.

(7) P. Paris, *Esquisse*..., p. 404, 405, 406 et 408, 409.

(8) Je n'avais pas osé formuler cette hypothèse dans mon article sur *Water Transport*, notes 89, 90, 91, 92 et texte correspondant. Pour le brion saillant du Yorkshire, il faudrait connaître exactement la date de son apparition.

VII. — *Quel est l'âge de la grande jonque de mer?*

Dans l'état actuel de la documentation, il est impossible de rechercher vers quelle époque a pu naître la jonque fluviale : les bas-reliefs Han cités au début sont trop peu nombreux pour qu'on puisse prétendre qu'elle n'existait pas encore au IIe siècle de notre ère.

En 111 av. J.-C., pour son expédition contre le royaume sino-tonkinois, fondé cent ans auparavant par Triệu-Đà (Tchao-t'o), l'empereur Han Wou fit construire des « bateaux à étages » (Che ki, k. 113). Les « bateaux à étages » sont déjà mentionnés sous Ts'in Che-houang-ti (*circa* 219 av. J.-C.) pour la conquête de Yue (cf. Aurousseau, *BEFEO*, XXIII, p. 186). Mais comme le dit Aurousseau (*ibid.*, n. 6), ces bateaux servaient à la navigation fluviale [1].

Sur mer, sous le même Wou, d'après Pan Kou (qui écrivait avant la fin du Ier siècle de notre ère), les interprètes-fonctionnaires qui vont commercer pour le compte de l'État dans les royaumes au sud du Je-nan sont transportés par « les bateaux marchands des Barbares » [2].

En 44 de notre ère, toutefois, Ma Yuan pénètre au Tonkin avec « une flotte de 2.000 bateaux, grands et petits » [3]. A partir de cette date, on rencontre des flottes chinoises ou sino-tonkinoises sur les côtes du Champa en 248, 359, 407, 431, 605, 809 [4]. Mais il ne s'agit évidemment là que de cabotage à courte distance (sur des bateaux qui ne sont pas décrits).

Bien que le présent article n'ait pas pour objet l'histoire de la navigation maritime chinoise, mais seulement celle du matériel, je suis forcé d'y toucher pour me débarrasser d'une prétendue venue de bateaux chinois au golfe Persique dans la première moitié du Ve siècle. Il s'agit de deux passages de Hamza d'Ispahan et de Mas'ūdī, auxquels Reinaud, puis Richthofen, ont donné une fortune injustifiée [5]. Martin Hartmann [6] a montré que Hamza n'a jamais parlé de navires, ni chinois ni autres, et que Mas'ūdī fait allusion à l'époque de la bataille de Kadisiya (635 ou 637). Ce dernier point même est discutable, car voici l'essentiel du passage : « L'ancien lit (de l'Euphrate) sur lequel eut lieu la bataille de Kadisiya, est encore visible aujourd'hui (956)... La mer atteignait alors le lieu qu'on connaît aujourd'hui sous le nom d'Al-Nadjaf et les navires de la Chine et de l'Inde destinés aux rois de Hira remontaient jusque là ». Un autre passage de Mas'ūdī relatif à la ville de Killa, à peu près à moitié chemin entre l'Oman et la Chine [7], dit : « Aujourd'hui,

---

(1) Tous ces renseignements m'ont été aimablement fournis par M. Demiéville. L'interprétation de Sseu-ma Ts'ien par Granet (*La Civilisation chinoise*, Paris, 1929, p. 144) est, me dit-il, erronée en ce sens qu'elle fait des bateaux à étages une spécialité des « contrées du Sud » et laisse croire que c'étaient des navires de mer.

(2) G. Ferrand, *Le K'ouen-louen et les anciennes navigations*, in *J. A.*, 1919, I, p. 453.

(3) Maspero, d'après le *Chouei King chou*, in *BEFEO*, 1918, fasc. 3, p. 19.

(4) Maspero, *Le Royaume de Champa*, in *T'oung Pao*, XI, 1910, p. 333, 343, 345, 493, 511, 563 (cité par Ferrand, *K'ouen-louen*...).

(5) Confiant dans Yule (1re édition), M. J. Hornell (*Water Transport*, p. 231) reprend cette affirmation. Mais dans le *Cathay* revu par Cordier (I, 1915, p. 83, n. 3) il est fait justice de Hamza d'Ispahan. Quant à Mas'ūdī, Yule lui-même (p. 84, n. 2) avait déjà dit qu'il n'est pas aussi précis que l'avait fait Reinaud.

(6) *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill, 1913, au mot *Chine*, p. 862.

(7) Hartmann (*ibid.*) plaçait ce Killa, Kalah, à la pointe de Galles, à Ceylan. Ferrand (*Relations*..., p. 96), où je copie le passage, place cette ville vers Kra, sur la Péninsule Malaise. Voir discussion dans mon article de la revue *Hespéris* cité ci-dessus.

cette ville est le rendez-vous général des vaisseaux de Siraf et d'Oman qui s'y rencontrent avec les bâtiments de la Chine, mais il n'en était pas ainsi autrefois. Les navires de la Chine se rendaient alors dans le pays d'Oman, à Siraf, sur la côte de Perse et du Bahrein, à Obolla et à Basra, et ceux de ces pays naviguaient à leur tour directement vers la Chine. Ce n'est que depuis qu'on ne peut plus compter sur la justice des gouvernants et sur la droiture de leurs intentions et que l'état de la Chine est devenu tel que nous l'avons décrit, qu'on se rencontre sur ce point intermédiaire ». Les événements auxquels Mas'ūdī fait allusion sont évidemment les répercussions xénophobes du mouvement de Houang Tch'ao en 878. Tout ce qu'on peut dire pour l'instant, c'est que pendant une certaine période qui a pris fin à cette date, des navires venant de Chine allaient jusque dans le golfe Persique [1].

Reste à déterminer le début de cette période. Pour cela, reprenons les témoignages autres que le cabotage sur les côtes, ou même que l'expédition de Formose (608) et les relations avec le Japon, qui ont pu n'utiliser que de petits bateaux. Après la première époque Han, nous sautons au IIIe siècle avec le *Nan tcheou yi wou tche* déjà cité. En voici encore un passage [2] : « Les gens des pays étrangers appellent un navire *tch'ouan* [3]. Les grands ont plus de 20 *tchang* de long (environ 50 m.) et s'élèvent au-dessus de l'eau à 2 ou 3 *tchang*. A les voir de loin, ils ont l'air de chemins suspendus. Ils portent 6 à 700 hommes, et transportent 10.000 *hou* de marchandises (environ 1.000 tonnes) ». Ce texte, qui respire l'étonnement, prouve bien que la Chine n'était pas encore capable de lancer de pareils navires.

En 414, Fa-hien revient des Indes, après un arrêt de cinq mois à Java, sur un navire non chinois, puisque les brahmanes y font la loi et que Fa-hien leur sert d'interprète au débarquement en Chine [4].

En 423, Guṇavarman s'embarque à Java pour le Champa sur le bateau du marchand hindou Nandin [5].

Vers 717, Vajrabodhi part de Ceylan avec 35 navires persans, à destination de Palembang, d'où il se rend ensuite en Chine [6]. Et quand Vajrabodhi meurt en Chine en 732, il prescrit à son élève Amoghavajra « d'aller dans les cinq Indes et dans le royaume de Ceylan ». Amoghavajra s'embarque à Canton en 741 sur un bateau « k'ouen-louen » [7]. Les *K'ouen-louen* sont les « Barbares à peau noire des îles des Mers du Sud », c'est-à-dire des Malais (ou des Dravidiens?). Remarquer que tout ce qui précède est extrait de sources chinoises : cela confère plus d'autorité à ces aveux d'infériorité nautique.

Enfin, une note du *Yi ts'ie king yin yi* de Houei-lin (817) [8] sur les bateaux « k'ouen

---

[1] Je crois qu'il ne faut pas tenir compte d'un troisième passage de Mas'ūdī qui paraît inspiré d'un autre de Ya'kūbī (891). Ferrand les a publiés sous le titre : *Les relations de la Chine avec le golfe Persique avant l'Hégire* (Institut français du Caire, 1935). D'après ces deux auteurs, la Chine aurait fait les premiers pas pour une liaison maritime avec l'Occident à une époque aussi lointaine qu'indéterminée. Mais est-ce bien de la Chine qu'il s'agit, ou de l'Inde? Il est question de bûchers funèbres avec crémation des fidèles du défunt, le tout entremêlé de fables, comme des vies de 150 ans, etc. Seule la fin du passage de Ya'kūbī indique Hanfū (Canton), ce qui ne prouve pas grand chose. Ferrand lui-même conclut en disant qu'il n'y a rien à en tirer. Cf. p. 277, n. 3.

[2] P. Pelliot, *Quelques textes*..., p. 255-256.

[3] Il doit y avoir là une faute de texte... (note de Pelliot : le mot *tch'ouan* figure deux fois, la première fois pour « navire »).

[4] H. A. Giles, *The travels of Fa Hsien*, Cambridge, 1923, traduit en allemand par R. Hennig, *Terrae incognitae*, Brill, Leyde, II, 1937, p. 25 et suiv. On s'aperçoit, d'après d'autres textes, que Po-lo-men (= brahmane) a le sens géographique plus précis de « Malabar ».

[5] Ferrand, *Relations*..., fin du tome II (textes chinois).

[6] *Ibid.*, I, p. 3 (pour Yi Tsing également).

[7] Ferrand, *K'ouen-louen*..., p. 245-246.

[8] Pelliot, *Quelques textes*..., p. 259 et suiv. Je dois cette référence à l'amabilité de M. Cœdès.

louen» paraît se ressentir de cette humiliation, car tout en admirant ces navires (d'énormes bateaux cousus comme on en décrira plus tard dans l'Océan Indien), l'auteur traite leurs équipages de gens vils et même d'anthropophages.

Cette dernière date resserre singulièrement la période pendant laquelle, d'après le Pseudo-Sulaymân (851)[1], Ya'kūbī (deuxième moitié du IXe siècle)[2] et enfin Mas'ūdī cité plus haut, les jonques chinoises ont pu se risquer jusqu'au golfe Persique. A moins que ces auteurs aient voulu parler de navires étrangers frétés par des marchands chinois qui n'y figuraient que comme passagers. Cette interprétation suffirait à expliquer la méfiance réciproque, née après les massacres de 878, et la solution du transbordement à Kalah[3].

Mais gardons-nous de solliciter les textes, et admettons que le coup d'essai des longs courriers chinois ait été un coup de maître.

Pour conclure, au moins provisoirement, nous dirons que la grande jonque de mer est née probablement entre 817 et 1200 (jonque de Bàyon). On peut même resserrer encore l'intervalle en avançant la dernière date à l'aide de documents non figurés. Gaspar Correa (1512) écrit d'après les dires des indigènes que 400 ans avant Vasco de Gama «arrivèrent dans l'Inde, venant de Malacca, de Chine et des Lequeos (Lieou-K'ieou, nord de Formose) plus de 800 navires à voiles, grands et petits, avec des gens de nombreuses nations. Tous ces navires étaient chargés de marchandises très riches qu'ils apportaient pour les vendre. Ils abordèrent à Calicut, parcoururent toute la côte et arrivèrent à Cambaya — ils s'installèrent comme marchands dans tous les villages de la côte. — Ces étrangers se mirent donc à parcourir l'Inde entière, vendant et faisant du commerce avec leurs marchandises pendant de nombreuses années. Beaucoup se marièrent dans le pays. Beaucoup d'autres retournèrent chez eux et ne revinrent jamais»[4]. Le caractère mercantile de l'expédition paraît bien indiquer des Chinois, mais il n'est pas prouvé qu'ils n'aient pas pris de bateaux indonésiens. Le chiffre de 400 ans est trop vague, du reste, pour qu'on puisse en tirer la date de 1100 environ. Si c'était cent ans avant, on pourrait voir là un vague souvenir du passage des Wâk-Wâk, la deuxième vague d'immigration indonésienne en Afrique orientale d'après Ferrand (*Encycl. de l'Islam*, art. *Madagascar*).

Plus précis à tous les points de vue est un passage d'Edrisi (1154) : «Tous les navires chinois, grands et petits, qui naviguent dans la mer de Chine, sont solidement construits en bois. Les pièces portant les unes sur les autres sont disposées géométriquement, garanties (de l'infiltration) au moyen de fibres de palmier, et calfatées avec de la farine et de l'huile (de poisson)»[5]. Vu la date d'Edrisi, il paraît inutile d'invoquer le témoignage postérieur et plus vague de Tcheou K'iu-fei (1178) : «(Les commerçants) qui viennent du pays des Ta-che (Arabes), après avoir voyagé

---

(1) «On dit que la plupart des navires chinois effectuent leur chargement (pour le retour en Chine) à Siraf et partent de là; les marchandises y sont apportées de Basra, d'Oman et d'autres ports, et on les charge à Siraf sur les navires chinois...». (Ferrand, *L'élément persan dans les textes nautiques arabes*, in *JA*, janvier-juin 1924, p. 251.) Sulaymân n'est pas l'auteur de cette *Relation de la Chine et de l'Inde* dont Sauvaget a donné une édition critique en 1948.

(2) «Aden est le port de San'ā. C'est un ancrage pour les navires de la Chine, de Salāhat, etc.» (Ferrand, *Relations...*, p. 350, n. 8.)

(3) Hourani, *Direct sailing between the Persian Gulf and China in pre-Islamic times* (*JRAS*, 1947, 3-4, p. 157-160), pense aussi que les jonques chinoises n'atteignirent le golfe Persique que plusieurs siècles après l'Islam. M. J. L. Duyvendak, *China's discovery of Africa* (Londres, Probsthain, 1949), p. 18, pense que c'est sous les Song que la navigation au long cours s'est développée en Chine. Je dois ces deux références à l'amabilité de M. Demiéville.

(4) Ferrand, *Malaka...*, p. 391 et suiv.

(5) Ferrand, *Relations...*, p. 195.

sur de petits navires, en faisant route au sud jusqu'à Kou-Lin (Quilon) transbordent sur de grands navires et, faisant route à l'est, se rendent ensuite en Chine »[1].

L'existence de la jonque de haute mer n'est donc probable qu'à partir du IXe siècle et certaine qu'à partir du XIIe siècle.

Cette apparition tardive n'enlève rien au mérite technique des Chinois. Ce peuple, qui n'a rien apporté à la science pure, a longtemps dépassé l'Occident dans beaucoup de réalisations pratiques. La voile chinoise en est un exemple. Elle existait dès le XIIe siècle alors que les voiles goélettes ne se sont répandues en Europe et en Amérique qu'au XIXe siècle. Le gouvernail et les dérives amovibles ont probablement aussi la priorité sur l'Occident. Quant à la godille à attaque automatique, elle est une des plus ingénieuses de ces inventions chinoises qui tendent toujours à augmenter le rendement du moteur humain. La vogue à avirons croisés procède du même esprit[2]. Dans cet ordre d'idées, l'Europe n'a nettement dépassé la Chine qu'à la fin du XIXe siècle avec la réalisation de la bicyclette.

Casablanca, juillet 1948.

P. S. — Dans tout ce qui précède il n'a pas été question du Japon, parce qu'au point de vue nautique il a toujours été en retard sur la Chine ou les satellites de celle-ci. Ainsi, au IXe siècle, les Japonais louent des bateaux coréens pour se rendre au Chan-tong. On lit dans le *Shoku Nihon kōki* (839-7-17) que les autorités japonaises de Kyū shū « reçoivent l'ordre de construire un bateau [de type] Silla (coréen) pour pouvoir lutter contre le vent et les vagues »[3]. Dans sa *Suma Oriental* (1514) où apparaît pour la première fois le mot Japon, Tomé Pires rapporte le renseignement suivant donné par les Chinois : « Ils (les Japonais) n'ont pas de jonques et ne sont pas hommes de mer »[4]. Enfin les estampes d'Hokusai, Hiroshige, etc., montrent encore, peu avant la modernisation du pays, le sampan japonais classique sans dérive, avec une voile carrée symétrique[5].

---

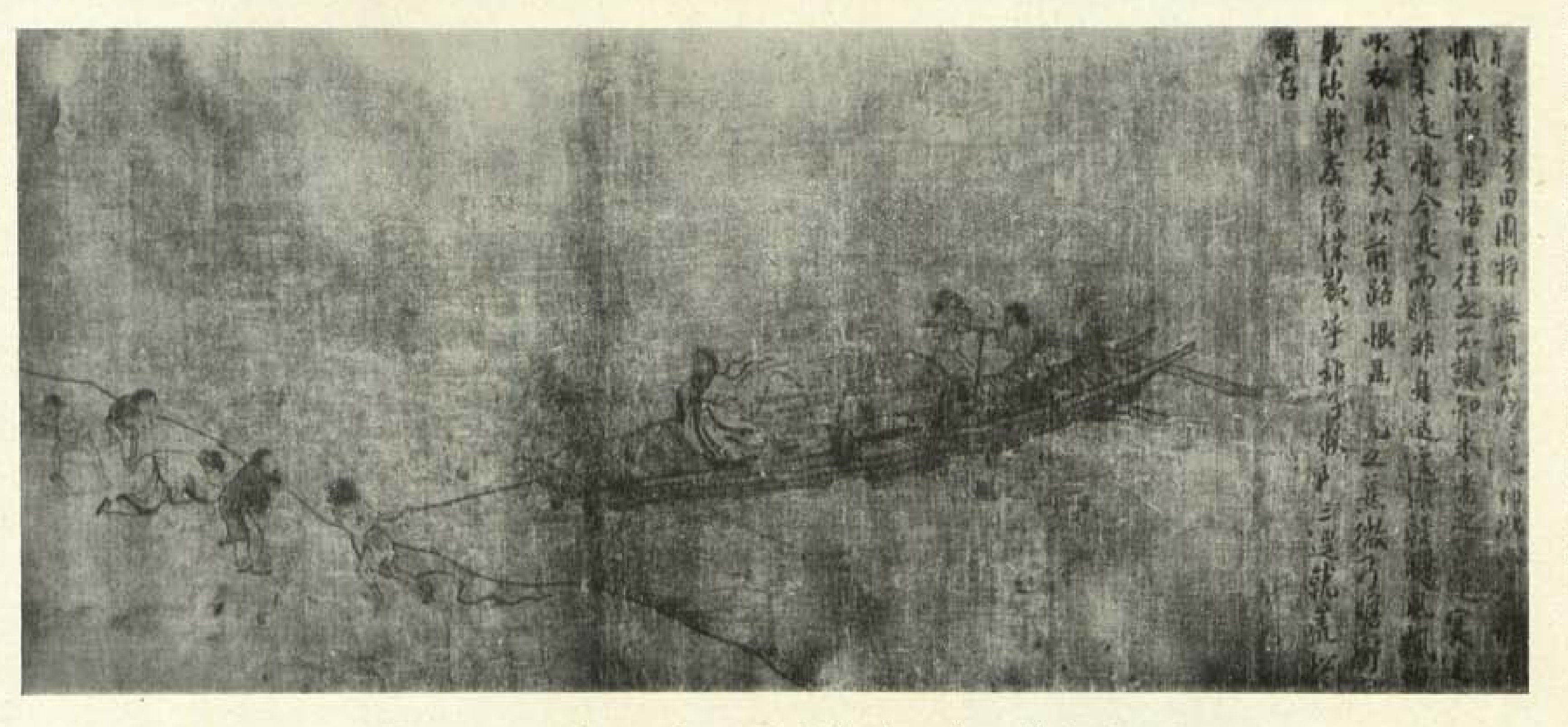
[1] Ferrand, *K'ouen-louen...*, p. 59. Extrait du *Ling Wai tai ta* déjà traduit par Pelliot dans *Deux itinéraires de Chine en Inde*. Ce passage est, je crois, la plus ancienne mention d'un transbordement dans l'Inde du Sud, probablement de bateaux arabes sur des jonques chinoises. Avant, il n'est question que de Kala (isthme de Kra) et ce port d'échange est encore cité jusqu'à la fin du XIIIe siècle. A partir du début du XIVe siècle, on paraît n'avoir plus transbordé que dans l'Inde du Sud (voir citations dans mon article sur la voile latine, *Hespéris*, 1949, 1er semestre).

[2] P. Paris, *Esquisse...*, p. 381.

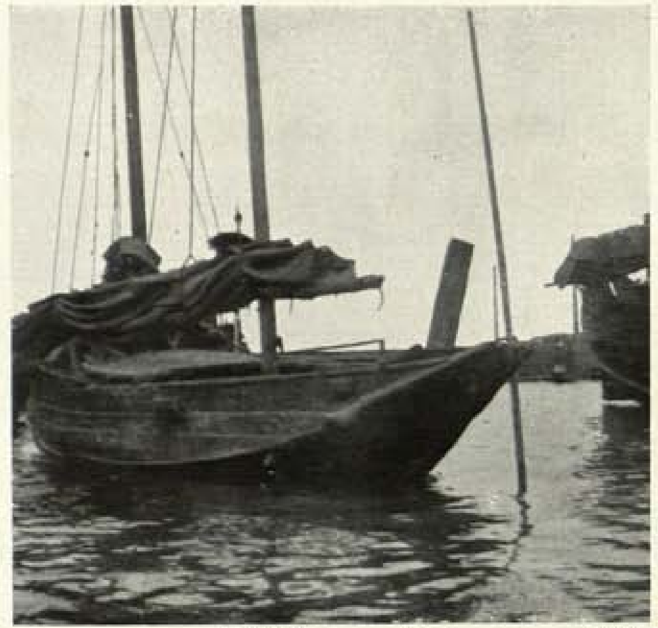
[3] Edwin O. Reischauer, *Notes on T'ang dynasty sea routes*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. V, n° 2 (juin 1940), p. 160 et 161, note 56 *a*.

[4] Armando Cortesão, *The first account of the Far East in the XVIth century. The name « Japan » in 1513*, in *C.R. du Congrès de Géographie d'Amsterdam*, Brill, 1938, p. 152.

[5] Cette note était déjà écrite lorsque M. Demiéville m'a fourni des références à des articles japonais qui ne paraissent pas de nature à infirmer ce qui précède.



Godille à attaque automatique. — « Le retour du fonctionnaire », peinture chinoise, époque Song.
D'après O. Sirén. *Les peintures chinoises dans les collections américaines*, Paris, 1928, 2e série, pl. 50-B.



LXXVI-3 Avant Arrière



XCIV-1  Avant



Avant XCIII-2 Arrière



XCIII-1 Avant

Tangway de Kouang-tcheou Wan (en haut à gauche) et *ghe-nặng* du Centre Annam. Les numéros sont ceux des planches de l'*Esquisse d'une ethnographie navale des pays annamites*, par M. Pierre Paris (*Bull.t Amis du Vieux Hué*, oct.-déc. 1942).

UN TEXTE VIÊTNAMIEN DU XV[e] SIÈCLE

LE «BÌNH NGÔ ĐẠI-CÁO»

平吳大誥

par

U'NG-QUẢ

Directeur de l'Enseignement du Centre Viêt-Nam
Membre Correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

Nature du document[1].

Le *Bình Ngô đại-cáo* est une importante proclamation au sujet de la pacification du territoire de l'ancien Annam envahi par les Ngô (appellation donnée aux Chinois en général et désignant ici les Minh), proclamation adressée au peuple par Lê Lợi. Le héros y donne les raisons d'une lutte longue et pénible, exalte le bon droit, retrace les grands épisodes de cette magnifique épopée qui mit fin en 1427 aux convoitises de l'empire chinois et consacra une fois de plus l'indépendance nationale du Đại-Việt. Lê Lợi y explique également l'attitude adoptée à l'égard de l'ennemi vaincu, et enfin annonce une ère nouvelle de justice, de dignité et de paix.

Rappel des faits historiques.

En 1400, Hồ-quí Ly 胡季犛 s'empara du trône des Trần, se proclama roi et donna au pays le nom de Đại-Ngu 大虞. Il abdiqua l'année suivante en faveur de son fils Hồ-hán Thương 胡漢蒼 mais continua, sous le titre de Thái-thượng-hoàng, à tenir la haute main sur toutes les affaires du royaume.

Hồ-quí Ly fit preuve d'initiative dans le domaine administratif et économique, mais son ambition, la manière dont il avait accédé au trône, et, dans la suite, les nombreuses mesures vexatoires de son administration, indisposèrent le peuple contre celui qui fut toujours considéré, au fond, comme un usurpateur.

Les Minh 明 qui guettaient depuis longtemps l'occasion de satisfaire leurs visées expansionnistes furent donc servis à souhait. Sous le prétexte de rétablir les Trần, ils envahirent l'Annam. Malgré la résistance des Hồ et — après la capture de ces derniers par les Minh — celle des derniers Trần retranchés dans le Nghệ-an, le pays tomba encore une fois sous la domination chinoise.

---

[1] Communication présentée par l'auteur au XXII[e] Congrès International des Orientalistes à Istanbul, en septembre 1951.

Nous n'évoquerons pas cette sombre période, sur laquelle l'histoire et le *Bình Ngô đại-cáo* lui-même abondent en détails instructifs ou pittoresques, et dont l'allure sinistre exprime, à notre sens, la volonté de l'envahisseur de faire de notre pays une simple province de la Chine, et de notre nation un peuple sans passé et sans personnalité.

Cependant les Minh avaient compté sans l'irréductible fierté des hommes de notre race et la vigueur incroyable dont nous avions plus d'une fois fait preuve au cours de notre histoire, chaque fois que notre indépendance était menacée. Cette fierté et cette vigueur, un homme devait les incarner devant l'envahisseur de la façon la plus éloquente et la plus complète. «Prenant son essor» du mont de Lam-Sơn, Lê Lợi 黎利 leva l'étendard de «la lutte pour le bon droit» en 1418 et, ayant constitué une petite armée avec ses premiers partisans, il lança un manifeste au peuple pour stigmatiser les crimes des Minh et pour annoncer en le justifiant le grand combat qu'il allait mener.

Dès lors, une lutte farouche et sans répit s'engagea qui devait durer dix ans et se terminer par la victoire de Lê Lợi.

Après la victoire, Lê Lợi ordonna à Nguyễn Trãi 阮廌 de composer le *Bình Ngô đại-cáo*. «Nguyễn Trãi dignitaire civil fut chargé de la rédaction de la grande proclamation» (*Đại-Việt sử-ký*, note, folio 52 *a*, 3ᵉ ligne). C'était en l'année 1427.

Critique du document.

L'histoire officielle et divers ouvrages, en relatant les circonstances historiques, font mention du *Bình Ngô đại-cáo* ou en reproduisent le texte. Le *Đại-Việt sử-ký toàn-thư* publie le texte *in extenso* (Livre X, folios 47 à 52). Le *Khâm-định Việt-sử thông-giám cương-mục* donne un extrait des principaux passages du document (Livre XIV, folios 27 à 28). Le *Hoàng-Việt văn-tuyển* (Choix de textes littéraires des dynasties nationales) publie également le texte en entier (Livre V, folios 3 à 6). Le *Ức-Trai tập* (Recueil des œuvres de Ức-Trai — Ức-Trai est le surnom littéraire de Nguyễn-Trãi) reproduit lui aussi le *Bình Ngô đại-cáo* dans son Livre III (Section Prose).

De la comparaison des textes transmis par ces sources diverses, il ressort que le *Bình Ngô đại-cáo* n'a connu aucune altération. S'il existe de très rares écarts entre les textes, ils sont, en effet, négligeables, car ils consistent tout au plus en la substitution d'un caractère à un autre, tous deux ayant à peu près la même valeur sémantique, ou dans l'inversion de l'ordre de deux caractères, facile d'ailleurs à rétablir grâce au parallélisme des caractères formant les deux membres de la phrase.

Le *Bình Ngô đại-cáo* s'est également conservé par la tradition orale. De nombreux lettrés, survivants de l'époque des grands concours littéraires, savent encore par cœur les principales parties de cette proclamation qui a passé pour être un modèle du genre.

Le *Bình Ngô đại-cáo*, tel que nous l'avons sous les yeux, est donc un texte qui ne soulève aucun problème d'authenticité.

Analyse du texte.

Le plan du *Bình Ngô đại-cáo* apparaît clairement et ses divisions sont nettement les suivantes :

1° Considérations générales sur le devoir des gouvernants et le rôle de la force armée;

2° Évocation de témoignages de notre vitalité à travers les siècles;

3° Énumération des forfaits de l'envahisseur Minh;

4° Douleur et colère de Lê Lợi dans sa retraite de Lamsơn où il médita d'exterminer l'ennemi et de venger la patrie;

5° Débuts difficiles. Vicissitudes de la fortune des armes dans la première phase de la lutte : à l'ennemi supérieur en nombre, Lê Lợi opposa sa ténacité, sa souplesse et l'enthousiasme de ses partisans;

6° Succès des armes marqué par de nombreuses bousculades infligées à l'adversaire. Chaudes péripéties de la lutte avant la débandale des Minh et la victoire finale;

7° Magnanimité témoignée à l'ennemi vaincu. Justification de cette attitude et allusion discrète à une mesure politique habile;

8° Fin d'une «époque d'opprobre» et commencement d'une ère de paix et de dignité.

Langue et genre littéraire.

Le *Bình Ngô đại-cáo* est un document en langue chinoise comprenant 1334 caractères. Il appartient au genre *Cáo* 誥, dont la facture et la composition étaient soumises à des règles définies dans l'ancienne littérature chinoise. Le *Cáo* englobe en général toutes les déclarations et proclamations adressées par l'autorité royale au peuple. Le *Hoàng-Việt văn-tuyển*, en publiant le *Bình Ngô đại-cáo* comme texte littéraire, le classe dans le groupe des *Chiếu-văn* 詔文 (proclamations, ordonnances, déclarations royales).

Le *Bình Ngô đại-cáo* est d'autre part un *phú* 賦 non rimé, genre littéraire dit *biền-ngẫu* 騈偶, dans lequel chaque phrase est formée de deux membres symétriques présentant entre eux un parallélisme plus ou moins rigoureux de forme ou de sens.

Le *Bình Ngô đại-cáo*, comme tous les *phú*, est malaisé à rendre en une langue étrangère, surtout européenne, à cause justement de ce parallélisme qui, dans la traduction, donnerait souvent lieu à des tautologies. Le *Bình Ngô đại-cáo* est un *phú* non rimé, mais il est soumis aux rythmes et aux périodes qui résultent de l'inégalité des phrases savamment ordonnées et de la valeur musicale des caractères, notamment ceux qui terminent chaque membre de phrase. Ces rythmes et ces périodes, qui sont très sensibles pour un lettré viêtnamien lisant le texte en caractères chinois, sont pratiquement impossibles à transposer en une langue étrangère.

Notons encore que le texte débute par une formule d'introduction (蓋聞) caractéristique du genre, très difficile à rendre exactement dans une autre langue, et qu'au long du texte, d'autres termes ou expressions de transition non moins caractéristiques, marquant le passage d'une partie à une autre, préviennent efficacement le lecteur de l'orientation nouvelle du cours de la pensée et constituent de véritables chevilles. Nous insistons sur le rôle de ces formules d'introduction et de transition parce qu'elles donnent à ce genre de composition une allure très particulière.

Traductions du texte.

Les traductions que nous connaissons jusqu'à ce jour sont toutes en viêtnamien. Il en existe une de M. Trần-trọng-Kim dans son *Việt-Nam sử-lược*, une autre de MM. Trần-trung-Viên, Nguyễn-khắc-Hiếu, Trần-trọng-Kim, Trần-tuấn-Khải dans leur *Văn-đàn bảo-giám*, une autre de M. Hoa-bằng dans la revue *Tri-tân* et une autre de M. Bùi Kỷ dans son *Quốc-văn cụ-thể*. Celle donnée par M. Bùi Kỷ est présentée sous la forme *biền-ngẫu*. Ces traductions ont certes leur mérite, mais aucune, croyons-nous, n'atteint la précision du texte original.

Nous joignons à notre présentation de ce texte un essai de traduction en français que nous avons tenté et dont nous avons signalé plus haut les difficultés spécifiques.

Valeur littéraire et importance historique du document.

Sa conception magistrale, le souffle du génie et l'élan patriotique qui l'animent d'un bout à l'autre placent le *Bình Ngô đại-cáo* parmi les chefs-d'œuvre impérissables de notre littérature de langue chinoise. L'enchaînement logique des idées, la clarté et la précision des faits rapportés, la vigueur des images évoquées, la sûreté d'un art savant et sensible, en font un document d'une vérité profonde et d'une puissance singulière.

Le *Bình Ngô đại-cáo* est l'affirmation éloquente d'une réalité nationale, vivante et forte, et, au cours des siècles, l'écho de ses mâles périodes n'a cessé de retentir dans l'âme émue de nos lettrés. Son mérite aura été encore et surtout, par sa force de propagation, de contribuer à exalter et à entretenir le sentiment national d'un peuple.

Ce glorieux message figurant au frontispice de l'une des plus brillantes époques du passé du Việt-Nam est bien l'un des plus grands monuments de notre histoire littéraire, et de notre histoire tout court. Il nous a plu de le reproduire, en une première tentative d'éditer et de soumettre à la critique moderne des textes d'importance historique, pour un essor futur des connaissances concernant le passé du Việt-Nam.

傷仁，乾坤幾乎欲息。重科厚歛、山澤靡有孑遺。開金場
。欺天罔民、詭計蓋千萬狀。連兵結釁、稔惡殆二十年。敗義
戕民。惡黨懷奸，竟以賣我國。燃蒼生於虐焰。陷赤子於禍坑
厥有明徵。頃因胡政之煩苛，致使人心之怨叛。狂明伺隙、因以毒
促亡。唆都既擒於鹹子關。烏馬又殪於白藤海。稽諸往古，
有不同，而豪傑世未嘗乏。故劉龔貪功以取敗。而趙高好大以
趙丁李陳之肇造我國。與漢唐宋元而各帝一方。雖強弱辰
之國，實爲文献之邦。山川之封域既殊。南北之風俗亦異。自
蓋聞仁義之舉，要在安民。弔伐之師、莫先去暴。惟我大越

平吳大誥

，則冒嵐瘴而斧山淘沙。採明珠，則觸蛟龍而絙腰汆海。擾民設玄鹿之陷阱。殄物織翠禽之網羅。昆虫草木皆不得以遂其生。鰥寡顛連俱不獲以安其所。浚生民之血，以潤桀黠之吻牙。極土木之功，以崇公私之廨宇。州里之征徭重困。閭閻之杼柚皆空。決東海之水，不足以濯其污。罄南山之竹，不足以書其悪。神人之所共憤。天地之所不容。予奮跡藍山，棲身荒野。念世讐豈可共戴。誓逆賊難與俱生。痛心疾首者垂十餘年。嘗膽臥薪者蓋非一日。發憤忘食。每研覃韜畧之書。即古驗今，細推究興亡之理。圖回之志，寤寐不忘。當義旗初起之時，正賊勢方張之日。奈以人才秋葉。俊傑晨星。奔走前後者既乏其人。謀謨帷幄者又寡其助

屍積野，遺臭千年。陳洽賊之腹心，既梟其首。李亮賊之奸蠹
選鋒進取，東都盡復舊疆。寧橋之血成川，流腥萬里。窣洞之
，聞風而褫魄。季安方政，假息以偷生。乘勝長驅，西京既為我有。
掣。茶麟之竹破灰飛。士氣以之益增。軍聲以之大振。陳智山壽
伏以出奇。卒能以大義而勝凶殘。以至仁而易彊暴。蒲藤之霆驅電
醪饗士，父子之兵一心。以弱制彊，或攻人之不備。以寡敵眾，常設
以降厥任。故予益勵志以濟于艱。揭竿為旗，氓隸之徒四集。投
念國步之遺屯。靈山之食盡兼旬。瑰縣之眾無一旅。蓋天欲困我
。然其得人之效，茫若望洋。由己之誠，甚於拯溺。憤兇徒之未滅
。特以救民之念，每鬱鬱而欲東。故於待賢之車，常汲汲以虛左

而鮮。彼自倒戈相攻。繼而四面添兵以包圍，期以十月中旬而殄滅
伯梁銘陣陷而喪軀。二十八日，尚書李慶計窮而刎首。我遂迎刃
。本月二十日，栁昇為我軍所敗，身死於馬鞍之山。二十五日，保定
截路以斷其食。本月十八日，栁昇為我軍所攻，計墮於支棱之野
晟亦分途自雲南而來。予前既遣兵塞險以摧其鋒。予後再調兵
懦將，以油救焚。丁未九月，栁昇遂引兵由邱溫而進。本年本月，沐
之功，以貽笑於天下。遂令宣德之狡童，黷兵無厭。仍命晟昇之
改慮。豈意復作孽以速辜。執一己之見，以嫁禍於他人。貪一時
智窮而力盡，束手待亡。我謀伐而心攻，不戰自屈。謂彼必易心而
，又暴厥屍。王通理亂而焚者益焚。馬瑛救鬬而怒者益怒。彼

，內官馬騏，先給艦五百餘艘，既渡海而猶且魂飛魄散。總兵王通
既掉餓虎乞憐之尾。神武不殺，予亦體上帝好生之心。參將方政
兵，既不旋踵而俱敗。各城窮寇，亦將解甲以出降。賊首成擒，彼
之血杵漂，江水為之鳴咽。丹舍之屍山積，野草為之殷紅。兩路救
其沐晟衆聞昇軍大敗於芹站，遂躪藉奔潰而僅得脫身。冷溝
以無光。其雲南兵為我軍所扼於梨花，自恫疑虛喝而先已破膽。
塞諒江諒山之途。戰血赤昌江平灘之水。風雲為之變色。日月慘
於稿葉。都督崔聚膝行而送款。尚書黃福面縛以就擒。僵屍
缺。一鼓而鯨割鱷斷。再鼓而鳥散麕驚。決潰蟻於崩堤。振剛風
。爰選貔貅之士。申命爪牙之臣。飲象而河水乾。磨刀而山石

使聞知。
大定，迄成無競之功。四海永清，誕布維新之誥。播告遐邇，咸
窮之恥。是由天地祖宗之靈，有以默相陰佑，而致然也。於戲，一戎
既否而復泰。日月既晦而復明。于以開萬世太平之基。于以雪千古無
深遠。蓋亦古今之所未見聞。社稷以之奠安。山川以之改觀。乾坤
貪生，而修好有誠。予以全軍為上，而欲民得息。非惟計謀之極其
，參政馬瑛，又給馬數千餘匹，已還國而益自股慄心驚。彼既畏死

TRANSCRIPTION PHONÉTIQUE EN VIÊTNAMIEN

BÌNH NGÔ ĐẠI-CÁO

Cái văn nhân nghĩa chi cử, yếu tại an dân; điếu phạt chi sư, mạc tiên khử bạo. Duy ngã Đại-Việt chi quốc, thực vi văn-hiến chi bang. Sơn xuyên chi phong-vực ký thù, Nam Bắc chi phong-tục diệc dị. Tự Triệu, Đinh, Lý, Trần chi triệu-tạo ngã quốc, dự Hán, Đường, Tống, Nguyên nhi các đế nhất phương. Tuy cường nhược thời hữu bất đồng, nhi hào kiệt thế vị thường phạp. Cố Lưu Cung tham công dĩ thủ bại, nhi Triệu Tiết hiếu đại dĩ xúc vong; Toa-Đô ký cầm ư Hàm-tử-quan, Ô-Mã hựu ế ư Bạch-đằng-hải. Kê chư vãng cổ, quyết hữu minh-trưng. Khoảnh nhân Hồ chính chi phiền-hà, trí sử nhân-tâm chi oán-bạn. Cuồng Minh tứ khích, nhân dĩ độc ngã dân; ác đảng hoài gian, cánh dĩ mại ngã quốc. Hìn thương-sinh ư ngược-diễm, hãm xích-tử ư họa-khanh. Khi thiên võng dân, quỷ kế cái thiên vạn trạng; liên binh kiết hấn, nẫm ác đãi nhị thập niên. Bại nghĩa thương nhân, càn khôn cơ hồ dục tức; trọng khoa hậu liễm, sơn trạch mỹ hữu quyết di. Khai Kim-trường tắc mạo lam-chướng nhi phủ sơn đào sa; thái minh-châu tắc xúc giao-long nhi căng yêu tù hải. Nhiễu dân thiết huyền-lộc chi hãm tỉnh; điển vật chức thuý-cầm chi võng la. Côn trùng thảo mộc giai bất đắc dĩ toại kỳ sinh; quan quả điên liên câu bất hoạch dĩ an kỳ sở. Tuấn sinh dân chi huyết, dĩ nhuận kiệt-hiệt chi vẫn nha; cực thổ mộc chi công, dĩ sùng công tư chi giải vũ. Châu lý chi chinh-dao trùng khốn, lư diêm chi trữ-trục giai không. Quyết Đông-hải chi thuỷ, bất túc dĩ trạc kỳ ô; khánh Nam-sơn chi trúc, bất túc dĩ thư kỳ ác. Thần nhân chi sở cọng phẫn, thiên địa chi sở bất dung.

Dư phấn tích Lam-sơn, thê thân hoang-dã; niệm thế-thù khởi khả cọng đái, thệ nghịch-tặc nan dự câu sinh. Thống tâm tật thủ giả thuỳ thập dư niên, thường phủ ngoạ tân giả cái phi nhất nhật. Phát phẫn vong thực, mỗi nghiên-đàm thao-lược chi thư; tức cổ nghiệm kim, tế suy-cứu hưng-vong chi lý. Đồ hồi chi chí, ngộ mị bất vong. Đương nghĩa kỳ sơ khởi chi thời, chính tặc thế phương trương chi nhật. Nại dĩ nhân-tài thu diệp, tuấn-kiệt thần tinh; bôn tẩu tiền hậu giả ký phạp kỳ nhân, mưu mô duy ốc giả hựu quả kỳ trợ. Đặc dĩ cứu dân chi niệm, mỗi uất uất nhi dục đông; cố ư đãi hiền chi xa, thường cấp cấp dĩ hư tả. Nhiên kỳ đắc nhân chi hiệu, mang nhược vọng dương; do kỷ chi thành, thậm ư chửng nịch. Phẫn hung-đồ chi vị diệt, niệm quốc-bộ chi tao truân. Linh-sơn chi thực tận kiêm tuần, Khôi-huyện chi chúng vô nhất lữ. Cái thiên dục khốn ngã dĩ giáng quyết nhậm, cố dư ích lệ chí dĩ tế vu gian. Yết can vi kỳ, manh lệ chi đồ tứ tập; đầu giao hưởng sĩ, phụ tử chi binh nhất tâm. Dĩ nhược chế cường, hoặc công nhân chi bất bị; dĩ quả địch chúng, thường thiết phục dĩ xuất kỳ.

Tốt năng dĩ đại nghĩa nhi thắng hung-tàn, dĩ chí nhân nhi dịch cường-bạo. Bồ-đằng chi đình khu điện xiết, Trà-lân chi trúc phá khôi phi. Sĩ khí dĩ chi ích tăng, quân thanh dĩ chi đại chấn. Trần Trí, Sơn Thọ văn phong nhi xỉ phách; Quý An, Phương Chính giả tức dĩ du sinh. Thừa thắng trường khu, Tây-kinh

kỳ vi ngã hữu; tuyển phong tiền thủ, Đông-đô tận phục cựu cương. Ninh-kiều chi huyết thành xuyên, lưu tinh vạn lý; Tụy-động chi thi tích dã, di xú thiên niên. Trần Hiệp, tặc chi phúc tâm, ký hiệu kỳ thủ; Lý Lượng, tặc chi gian đố, hựu bộc quyết thi. Vương Thông lý loạn nhi phần giả ích phần, Mã Anh cứu đấu nhi nộ giả ích nộ. Bỉ trí cùng nhi lực tận, thúc thủ đãi vong; ngã mưu phạt nhi tâm công, bất chiến tự khuất. Vị bỉ tất dịch tâm nhi cải lự, khởi ý phục tác nghiệt dĩ tốc cô. Chấp nhất kỳ chi kiến, dĩ giá hoạ ư tha nhân, tham nhất thời chi công, dĩ di tiếu ư thiên hạ. Toại linh Tuyên-đức chi giảo-đồng, độc binh vô yếm; nhưng mệnh Thạnh Thăng chi nhu-tướng, dĩ du cứu phần. Đinh-vị cửu nguyệt, Liễu Thăng toại dẫn binh do Khưu-ôn nhi tiến; bản niên bản nguyệt, Mộc Thạnh diệc phân đồ tự Vân-nam nhi lai. Dư tiền ký tuyển binh tắc hiểm dĩ tồi kỳ phong, dư hậu tái điều binh tiệt lộ dĩ đoạn kỳ thực. Bản nguyệt thập bát nhật, Liễu Thăng vi ngã quân sở công, kê đoạ ư Chi-lăng chi dã; bản nguyệt nhị thập nhật, Liễu Thăng vi ngã quân sở bại, thân tử ư Mã-yên chi sơn. Nhị thập ngũ nhật, Bảo-định-bá Lương Minh trận hãm nhi táng khu; nhị thập bát nhật, Thượng-thư Lý Khánh kế cùng nhi vẫn thủ. Ngã toại nghinh nhận nhi giải, bỉ tự đảo qua tương công. Kế nhi tứ diện thiêm binh dĩ bao vi, kỳ dĩ thập nguyệt trung tuần nhi điển diệt. Viên tuyển tỳ hưu chi sĩ, thân mệnh trảo nha chi thần. Ẩm tượng nhi hà thuỷ càn, ma đao nhi sơn thạch khuyết. Nhất cổ nhi kình khoa ngạc đoạn, tái cổ nhi ô tán khuân kinh. Quyết hội nghị ư băng đê, chấn cương phong ư cảo diệp. Đô-đốc Thôi Tụ tất hành nhi tống khoản, Thượng-thư Hoàng Phúc diện phược dĩ tựu cầm. Cương thi tắc Lạng-giang, Lạng-sơn chi đồ, chiến huyết xích Xương-giang, Bình-than chi thuỷ. Phong vân vị chi biến sắc, nhật nguyệt thảm dĩ vô quang. Kỳ Vân-nam binh vi ngã quân sở ách ư Lê-hoa, tự động nghi hư yết nhi tiên dĩ phá phủ; kỳ Mộc Thạnh chúng văn Thăng quân đại bại ư Thăng-trạm, toại lan-tạ bôn hội nhi cẩn đắc thoát thân. Lãnh-câu chi huyết chử phiêu, giang thuỷ vị chi ô yết; Đơn-xá chi thi sơn tích, dã thảo vị chi ân hồng, Lưỡng lộ cứu binh, ký bất triền chủng nhi câu bại; các thành cùng khấu, diệc tương giải pháp dĩ xuất hàng. Tặc thủ thành cầm, bỉ ký điệu ngạ hổ khất liên chi vĩ; thần vũ bất sát, dư diệc thể Thượng-đế hiếu sinh chi tâm. Tham-tướng Phương Chính, Nội-quan Mã Kỳ, tiên cấp hạm ngũ bách dư tào, ký độ hải nhi do thả hồn phi phách tán; Tổng-binh Vương Thông, Tham-chính Mã Anh, hựu cấp mã số thiên dư thất, dĩ hoàn quốc nhi ích tự cổ lật tâm kinh. Bỉ ký uý tử tham sinh, nhi tu hảo hữu thành; dư dĩ toàn quân vi thượng, nhi dục dân đắc tức. Phi duy kế mưu chi cực kỳ thâm viễn, cái diệc cổ kim chi sở vị kiến văn. Xã tắc dĩ chi điện an, sơn xuyên dĩ chi cải quan. Càn khôn ký bĩ nhi phục thái, nhật nguyệt ký hối nhi phục minh. Vu dĩ khai vạn thế thái-bình chi cơ, vu dĩ tuyết thiên cổ vô cùng chi sỉ. Thị do thiên địa tổ tông chi linh, hữu dĩ mặc tướng âm hựu, nhi trí nhiên dã.

Ô hô! Nhất nhung đại định, ngật thành vô cạnh chi công; tứ hải vĩnh thanh, đản bố duy tân chi cáo. Bá cáo hà nhĩ, hàm sử văn tri.

TRADUCTION EN FRANÇAIS

GRANDE PROCLAMATION

AU SUJET DE LA PACIFICATION DES NGÔ[1]

En effet, j'ai entendu[2] que les gestes d'amour et de justice visent essentiellement la paix du peuple et que la force militaire constituée pour la protection (de la population) et la répression (des coupables) n'a pas de fonction plus urgente que la destruction de l'oppresseur.

Or notre État de Đại-Việt est incontestablement un pays où fleurissent la culture et les nobles institutions qui s'y rattachent. Les montagnes et les fleuves donnent à sa physionomie physique des aspects différents; du sud au nord les mœurs et les coutumes font d'autre part la variété (de sa physionomie morale). Les Triệu, les Đinh, les Lý, les Trần qui posèrent les premières assises de notre nation se sont comportés en souverains sur leur domaine propre, tout comme les Hán, les Đường, les Tống, les Nguyên ont régné en maîtres sur le leur. Malgré les fluctuations de notre puissance à travers les siècles, jamais les héros n'ont fait défaut chez nous. Et l'on comprend pourquoi Lưu Cung, par excès de zèle, essuya la défaite, pourquoi Triệu Tiết dans son délire des grandeurs courut à sa ruine; pourquoi Toa Đô fut capturé à la Porte-de-Hàm-tử[3], pourquoi Ô Mã finit son destin dans la Mer-de-Bạch-đằng[4]. L'examen des faits historiques apporte toujours (à qui les interroge) des preuves éclatantes.

Récemment, à cause de leur administration tyrannique, les Hồ ont suscité le mécontentement et la révolte dans le cœur des hommes. Les Minh, poussés on ne sait par quelle folie, nous épiant par une fente, en ont profité pour verser du poison dans notre peuple, pendant qu'une faction de misérables[5], méditant sans cesse des trahisons, se proposait de livrer notre patrie. Ils ont grillé d'honnêtes gens sur des flammes d'enfer, précipité de jeunes innocents dans des gouffres de malheurs. Ils ont menti au ciel, tendu des embûches aux hommes; leurs perfides combinaisons ont revêtu des milliers de formes; ils ont soudoyé les troupes, fomenté les rebellions : leurs méfaits sans nombre ont duré près de vingt ans. L'atteinte portée aux principes de justice et de charité a été si profonde que le cours normal de l'univers en a semblé suspendu; les impôts et les contributions ont été si exorbitants que les montagnes et les lacs en ont failli disparaître. Pour exploiter les mines d'or, des

---

(1) *Ngô* (吳). Appellation donnée aux Chinois en général et désignant ici les Minh (明).

(2) *Cái văn* (蓋聞). Formule d'introduction, caractéristique du genre *Cáo*.

(3) Hàm-tử-quan (鹹子關). Dans le *huyện* de Đông-an, province de Hưng-yên.

(4) Bạch-đằng-hải (白藤海). Dans le *huyện* de Thụy-nguyên, province de Kiến-an.

(5) Ác-đảng (惡黨). Faction de malfaiteurs. Quelques textes écrivent 黨惡 (réunir les malfaiteurs), mais cette version est visiblement inexacte parce que 惡黨 est le groupe parallèle à 狂明.

hommes ont dû braver les climats malsains et travailler à creuser le flanc des montagnes et à laver le sable; pour rechercher les perles, d'autres ont dû affronter la rencontre de monstres aquatiques et plonger dans la mer avec une corde attachée au dos. Sans aucun égard pour le repos du peuple, ce dernier a été encore employé à la construction de trappes pour prendre les cerfs violet-noir [1]; sans aucune pitié pour les bêtes, des filets ont été tissés pour capturer les oiseaux bleu-émeraude [2]. Les insectes et les vers, les herbes et les plantes n'ont pas obtenu de vivre selon leur destinée; les veufs et les veuves sans appui et sans consolation n'ont trouvé nulle part un refuge paisible. En soutirant le sang du peuple, ces superbes charlatans s'en sont imbibé le museau et les dents; en poussant les travaux de construction jusqu'à l'extrême, ils ont édifié (pour leur gloire) des bâtiments publics et privés de toutes sortes. Dans les provinces et dans les villages, les corvées incesssantes et pénibles ont rendu impossibles tous travaux coutumiers de tissage. Bref, toute l'eau de la Mer de l'Est ne suffirait pas pour laver cette fange; tous les bambous de la Montagne du Midi ne suffiraient pas pour inscrire tous ces crimes. Les génies et les hommes sont unis dans la même colère; le Ciel et la Terre refusent ensemble leur pardon.

Moi,

J'ai pris mon départ du Mont de Lam-sơn [3] et j'ai voué mon existence à la campagne et à la brousse. Brûlant de la vengeance publique, animé de la haine de l'ennemi commun, j'ai juré de ne pas coexister avec l'envahisseur. Voilà bientôt dix ans que j'ai souffert dans mes entrailles et dans ma tête, et ce n'est pas pendant un jour que j'ai goûté le fiel et couché sur des branchages [4]. La colère m'a souvent ôté le goût des aliments et j'ai employé mon temps à étudier les livres traitant de l'art militaire; remontant vers les époques passées afin de comprendre la nôtre, j'ai médité sur la raison des grandeurs et des décadences. Ma volonté de redressement, à l'état de veille ou à l'état de sommeil, je ne l'ai jamais oubliée.

Au moment où je levai la bannière de la justice, l'ennemi était précisément dans tout le déploiement de sa puissance. Hélas! autour de moi, les hommes de talent étaient comme les feuilles à l'automne, les hommes d'élite comme les étoiles au matin [5]. Il manquait des gens pour courir en avant et en arrière; et sous la tente (où sont étudiées les questions de tactique et de stratégie) rares également étaient ceux qui pouvaient apporter l'aide de leurs avis et de leurs suggestions. Cependant l'idée fixe de délivrer le peuple me dominait et à chaque instant j'étais obsédé du désir de marcher vers l'est [6]; et c'est pourquoi, ma voiture était toujours ouverte du côté gauche, impatiente d'accueillir les hommes de valeur. Dans l'attente d'une heureuse rencontre, j'avais l'impression de porter mes regards sur la solitude d'un océan sans bornes; et pourtant je sentis clairement dans mon for intérieur que la tâche était plus urgente que le sauvetage d'un noyé. D'une part, ma colère était grande contre les hordes barbares non encore anéanties; d'autre part, je pensais avec peine aux vicissitudes d'une période douloureuse que traversait notre peuple.

---

[1] *Huyền-lộc* (玄 鹿). Espèce recherchée de cerfs.

[2] *Thúy-cầm* (翠 禽). Alcyons.

[3] Lam-sơn (藍 山). Dans le *phủ* de Thiệu-Hoá, province de Thanh-hoá.

[4] Branchages (chargés d'épines). Allusion aux mortifications du roi Câu-tiễn quand il médita la vengeance de son pays.

[5] Images évoquant l'idée de rareté.

[6] *Dục-đông* (欲 東). Désir de marcher sur Đông-đô, la Capitale de l'Est (Hà-nội).

A Linh-sơn[1], les vivres ont manqué durant plusieurs décades; à Khôi-huyện[2], nos hommes ne formèrent même pas une compagnie. Peut-être le Ciel a-t-il voulu m'imposer ces épreuves, avant de me confier une mission décisive; aussi bien, je me suis forgé une volonté capable de surmonter tous les obstacles. Arborant mon drapeau sur une tige de bambou, j'ai rassemblé les débris épars de la population; partageant ma boisson avec les combattants[3], j'ai fait l'unité des cœurs dans notre armée où chefs et hommes de troupe s'aimaient comme père et fils. Faibles, nous tenions contre les forts, en les attaquant par où ils n'étaient pas prêts; inférieurs en nombre, nous dressions des embuscades pour frapper l'adversaire à l'improviste.

Finalement, l'idéal de justice a vaincu les prétentions de la violence; le principe d'humanité a eu raison des forces tyranniques. A Bồ-đằng[4], la foudre a grondé et l'éclair a déchiré l'espace; à Trà-lân[5], les bambous ont éclaté et la fumée s'est évanouie dans l'air[6]. L'ardeur des combattants en fut accrue; la voix des guerriers en résonna avec plus de force. Trần Trí, Sơn Thọ, rien qu'à entendre le vent, perdirent leurs esprits; Quí An, Phương Chính, retenant leur souffle, prirent la fuite. Profitant de notre maîtrise de la situation, nos armées s'emparèrent d'abord de Tây-kinh[7]; puis, avançant avec discernement, elles délivrèrent enfin Đông-đô[8] la capitale. A Ninh-kiều[9], le sang coula en fleuve et l'odeur en fut portée à dix mille lieues; à Tụy-động[10], les cadavres emplirent la campagne et le relent n'en aura pas été oublié avant dix siècles. Trần Hiệp, homme de confiance de l'ennemi, eut la tête tranchée et piquée à la pointe d'une perche; Lý Lượng, autre félon dévoué à son service, eut sa dépouille exposée au soleil. Vương Thông s'employa à limiter le désastre, le feu n'engendra que l'incendie; Mã Anh apporta son aide pour continuer le combat; son emportement sombra dans un furieux désordre. Ils étaient à bout de leur intelligence et de leur force, et ils attendaient leur fin les mains liées; aussi, je les attaquai avec des méthodes de sagesse et des moyens tirés du cœur, et ils furent battus sans que j'eusse encore à leur livrer des batailles. Pensant qu'après cela ils changeraient de sentiment et de projet, je ne me doutais pas qu'ils fussent toujours prêts à recommencer et à commettre d'autres crimes. Tenant à leurs propres vues, ils rejetaient sur les autres tout le poids de leurs fautes; ambitionnant des succès factices, ils persistaient à faire l'objet de la risée du monde.

---

(1) Linh-sơn (靈 山) ou Chí-linh-sơn, dans le *phủ* de *Trấn-định*, province de Nghệ-an (actuellement le Trấn-ninh, faisant partie du Laos).

(2) Khôi-huyện (瑰 縣). D'après le *Khâm-định Việt-sử*, Khôi-huyện serait inclus dans le Ninh-hoá-châu (Thanh-hoá).

(3) Autre allusion au roi Câu-tiễn. On offrit au roi — qui faisait avec ses troupes une halte, au bord d'un fleuve — une bouteille de liqueur précieuse; le roi versa la liqueur dans le fleuve et but de l'eau du fleuve avec tous les soldats de son armée, en signe d'union et de solidarité.

(4) Bồ-đằng (蒲 藤). Montagne située au *phủ* de Quì-châu, province de Nghệ-an (*Kh. DVS*).

(5) Trà-lân (茶 麟). Dans le *phủ* de Tương-dương, province de Nghệ-an.

(6) Suite d'images évoquant la force et la rapidité avec lesquelles Lê Lợi retourna une situation jusque là défavorable.

(7) Tây-kinh (西 京). Capitale de l'Ouest. Dans le village de Tây-nhai, *huyện* de Vĩnh-lộc, province de Thanh-hoá. Encore appelée Hồ-thành (Citadelle des Hồ).

(8) Đông-đô (東 都). Capitale de l'Est. Thăng-long (Hà-nội).

(9) Ninh-kiều (寧 橋). D'après le *Khâm-định Việt-sử*, Ninh-kiều serait situé dans le Giao-châu-phủ. D'après Trần-trọng Kim (*Việt-Nam sử-lược*), Ninh-kiều, Ninh-giang seraient situés dans la région de Từ-liêm et de Thanh-oai (bassin de la rivière de Nhuệ-giang et du sông Đáy).

(10) Tụy-động (窣 洞). Dans la région du *huyện* de Chương-mỹ limitée à l'est par le Sông Đáy, à l'ouest par le Sông Bùi (Trần-trọng Kim, *VNSL*).

C'est ainsi que ce blanc-bec de Tuyên-đức continua d'exhiber d'insatiables démonstrations de force, pendant que des généraux-fantoches, Thạnh et Thăng, eurent mission d'éteindre le brasier en y jetant de l'huile. Au neuvième mois de l'année *Đinh-vị*, Liễu Thăng progressa de Khưu-ôn[1] avec sa troupe; cette année, dans le courant de ce mois, Mộc Thạnh à son tour est arrivé du Vân-nam. J'avais disposé des forces de choix aux points stratégiques pour briser l'avance de ces troupes; j'avais aussi placé d'autres dispositifs pour couper leur ravitaillement. Le dix-huitième jour de ce mois, Liễu Thăng fut défait dans la plaine de Chi-lăng[2] et le vingtième jour il mourut au mont de Mã-yên[3]. Le vingt-cinquième jour, Lương Minh, baron de Bảo-định, s'écroula acculé par nos armes; le vingt-huitième jour, Lý Khánh, ministre, se coupa la tête, à bout d'expédient. Pendant que nos armes étaient aussi efficaces, nos ennemis, au contraire, retournèrent les leurs contre eux-mêmes. Poursuivant notre plan, nos troupes avec des renforts les encerclèrent de tous côtés, en fixant à la deuxième décade du dixième mois le moment de les exterminer tous.

Nos armées comprenaient en ce moment des guerriers en pleine force, et des conseillers pleins de moyens. En faisant boire l'éléphant, on finit par désemplir le fleuve; en affûtant l'épée, on finit par user le roc. Après une première bataille, les baleines et les crocodiles ont été éventrés; après une deuxième bataille, les oiseaux de proie et les bêtes de la brousse ont pris la fuite. La fourmilière rongée au cœur s'est brisée sur la digue, elle-même en état d'éboulement; un vent impétueux a fait rage sur les feuilles sèches. Thôi Tụ, l'amiral, a demandé sa grâce à genoux; Hoàng Phúc, le ministre, s'est lié lui-même pour se constituer captif. Les chemins de Lạng-giang et de Lạng-sơn[4] étaient encombrés de cadavres rigides; les eaux du Xương-giang[5] et du Bình-than[6] étaient rougies par le sang du carnage. Le vent et les nuages en ont changé de nuance, le soleil et la lune en ont perdu leur éclat. Les troupes du Vân-nam, étranglées à leur passage à Lê-hoa[7] par les nôtres, éprouvèrent subitement une frayeur à se répandre la bile; les compagnons de Mộc Thạnh, apprenant le désastre de Liễu Thăng à Thăng-trạm[8], se mirent de suite à se piétiner et à s'enfuir, chacun espérant sauver sa carcasse. Le sang remplissait le Lãnh-câu[8] et l'eau y avait comme des voix qui gémissent; les cadavres s'amoncelaient à Đơn-xá[9] et les herbes de la campagne en étaient empourprées. (Ainsi) les deux armées de renfort ont été réduites en un rien de temps; dans toutes les citadelles, l'ennemi poussé à sa dernière extrémité était prêt, pour une reddition, à déposer les armes. Les chefs de l'armée adverse, une fois faits prisonniers, ont montré l'attitude de tigres affamés agitant la queue pour demander grâce; la force souveraine des génies ne voulant pas de massacre, j'ai tenu à me conformer à l'esprit miséricordieux de l'Empereur suprême. L'aide-général Phương Chính, le mandarin de l'intérieur Mã Kỳ ont obtenu de s'en aller avec plus de cinq cents jonques que je leur accordai, et ils ont franchi la mer sans avoir encore recouvré

---

[1] Khưu-ôn (邱溫) ou Ôn-châu (溫州). Dans la province de Lạng-sơn (*Kh. ĐVS*).

[2] Chi-lăng (支稜). Village du *phủ* de Trường-khánh, province de Lạng-sơn (*Kh. ĐVS*).

[3] Mã-yên (馬鞍). Dans le village de Mai-tiêu, province de Lạng-sơn (*Kh. ĐVS*).

[4] Lạng-giang (諒江). Lạng-sơn (諒山). Fleuve et montagne de la province de Lạng-sơn.

[5] Xương-giang (昌江). Dans la province de Bắc-ninh (*Kh. ĐVS*).

[6] Bình-than (平灘). Débarcadère situé au village de Trần-xá, huyện de Chí-linh, province de Hải-dương (*Kh. ĐVS*).

[7] Lê-hoa (梨花). Dans la province de Tuyên-quang (*Kh. ĐVS*).

[8] Ces lieux n'ont pu être identifiés.

[9] Đơn-xá (丹舍). Dans la province de Lạng-sơn.

leurs esprits; Vu-o-ng Thông, le commandant en chef, Mã Anh, le conseiller, ont reçu à leur tour plus de mille chevaux et ils ont retrouvé leur pays, les membres tout tremblants encore et la terreur dans l'âme. Puisqu'ils ont manifesté la peur de mourir et l'humble désir de vivre et qu'ils ont montré de la sincérité dans ce revirement de leur conduite, moi, considérant que le principe supérieur est d'assurer l'intégrité des troupes, je ne désirais rien tant que le repos de mon peuple après les fatigues d'une longue guerre. Cette décision, non seulement résultait des méditations les plus profondes et les plus poussées, mais constituait aussi un exemple qui n'a encore été vu, ni entendu au cours des siècles. Notre domaine est maintenant installé sur des assises solides; les montagnes et les eaux prennent un nouveau visage. L'univers se dégage de la tristesse et réintègre la joie; le soleil et la lune, un moment obscurcis, retrouvent leur pleine lumière. Le cycle nouveau d'une paix de dix mille générations est ouvert, l'immense opprobre est enlevé de la suite innombrable des siècles. Ceci est dû à la puissance secrète du Ciel, de la Terre et des Ancêtres, dont la protection occulte a conduit tous ces événements.

Oh! Une tunique de guerre a rétabli le grand ordre, une œuvre sans précédent a été réalisée; les quatre mers sont désormais indéfiniment tranquilles, une ère nouvelle s'annonce et se développe.

La présente Proclamation est faite pour que tous soient informés.

STATION NÉOLITHIQUE
AVEC OUTILLAGE EN SILEX
A NHOMMALAT
(CAMMON, LAOS)

par

E. SAURIN

Chef du Service Géologique de l'Indochine
Membre Correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

Les calcaires ouraliens de la région de Nhommalat sont percés de nombreuses grottes [1]. L'une de celles-ci, située à la base d'une colline isolée, portée, en 114^G, 264 de longitude E. et 19^G, 555 de latitude N., sur la carte au 1/100.000° du Service géographique de l'Indochine, feuille Mu-Gia (demi-feuille ouest), au bord de la Nam Nhom, contient les dépôts préhistoriques qui font l'objet de cette note.

Cette grotte est formée d'une salle au plafond élevé, s'ouvrant au nord, au niveau même des alluvions de la Nam Nhom dont la sépare toutefois un léger bourrelet [2], et qui se prolonge en un couloir rocheux s'enfonçant profondément sous la colline.

Seule, la salle, de dimensions assez réduites (25 mètres carrés environ) contenait un remplissage terreux, concrétionné près des parois en une formation tufacée contemporaine contenant le même mobilier que le sol meuble [3]. Ce remplissage, exploré par une tranchée jusqu'à une profondeur de 2 mètres, était remanié jusqu'à 1 mètre environ. Au centre de la salle il était, en effet, creusé d'une dépression circulaire, due soit à une érosion causée par de forts suintements venant en saison des pluies

---

(1) Les unes, les plus nombreuses, sont situées à la base des escarpements calcaires et s'ouvrent au niveau même de la plaine alluviale; d'autres percent les parois calcaires à un niveau sensiblement constant, à 40 mètres au-dessus de la plaine, et paraissent ainsi correspondre à un ancien niveau de base beaucoup plus élevé.

(2) Disposition fréquente à l'entrée des grottes, due aux éboulis qui proviennent des parois surplombantes et qui s'entassent ainsi à leur base.

(3) Dans cette grotte, des lambeaux d'autres tufs calcaires plus anciens, vestiges d'une terrasse de la Nam Nhom, s'observent plaqués contre les parois, à 2 mètres au-dessus du plancher actuel. Ils ne contiennent pas de témoins préhistoriques, mais seulement des coquilles fluviatiles de *Pseudodon* sp.

du plafond de la grotte, soit à des chercheurs de salpêtre [1], soit enfin à des fouilles non mentionnées de M. Colani [2].

A l'exception d'une seule pièce, une «hache courte» bacsonienne, trouvée à la base du remplissage, qui témoigne sans doute d'une première occupation plus ancienne, le mobilier recueilli se classe au Néolithique supérieur, caractérisé par une hache polie à tenon et par de la poterie, celle-ci se rencontrant encore bien au-dessous de la zone remaniée.

Parmi les objets recueillis, nous énumérerons d'abord la faune et les pièces diverses réservant à un dernier paragraphe l'examen de l'outillage en silex qui constitue l'originalité de ce dépôt.

*
* *

Faune.

Des débris de cuisine très abondants comprennent des ossements de mammifères : cerfs, bovidé (gaur), sanglier, singe (macaque); de sauriens (iguane), tortues (*Trionyx*); de poissons; de coquilles d'Unionidés (*Unio* et *Pseudodon* sp.) et de *Viviparus* sp.

Beaucoup des os de mammifères ont subi l'action du feu et quelques-uns portent des entailles ou des stries de décarnisation. Certains sont rongés par des porcs-épics; ces rongures, à peu près constantes sur les ossements du Quaternaire, se retrouvent ainsi sur des débris osseux beaucoup plus récents.

Des fragments humains (os craniens et phalanges) ont été rencontrés. Il est impossible de préciser s'il s'agit là d'une sépulture intentionnelle contemporaine du mobilier. Ces débris sont par ailleurs trop rares pour conférer à la grotte un caractère sépulcral.

Objets d'ornement et de parure.

Des morceaux d'ocre jaune et d'ocre rouge ne sont pas rares. Le fer, qui par décomposition donne ces matières colorantes, est abondant dans la région. Il y forme une couche continue jalonnant le contact des grès moscoviens et des calcaires ouraliens, qui affleure en plusieurs points entre Mahaxay et Nhommalat.

De petites coquilles marines de *Cypraea* et de *Nassa thersites* Burg., percées par ablation de leur partie dorsale, leur péristome épais se trouvant seul conservé, ont été utilisées comme grains de collier.

Outillage en pierre (à l'exclusion du silex).

Des galets roulés de roche dure utilisés comme broyeurs ou percuteurs, des galets de grès utilisés comme affûtoirs ou polissoirs sont assez rares.

---

[1] La récolte du salpêtre par lessivage des terres des cavernes se pratique depuis longtemps dans la région.

[2] M. Colani fouilla, en 1931, plusieurs grottes de la province («Rapport sur des recherches dans la province du Cammon», in *BEFEO*, XXXI, Hanoi, 1932, p. 330). Quelques résultats de ces recherches, concernant seulement, «entre autres» (*sic*), les grottes ou abris de Kouan Pa Vang, près Thakhek, de Ban Vang, et de Mahaxay, près Mahaxay, ont été publiés («Haches et bijoux», in *BEFEO*, XXXV, fasc. 2, Hanoi, 1936, p. 313). Il n'est pas fait mention, dans son œuvre, de stations préhistoriques dans la région de Nhommalat où elle a cependant séjourné.

La «hache courte», au tranchant seul poli, de type bacsonien (pl. XXIX, 1), précédemment mentionnée, trouvée dans la partie inférieure du remplissage, est en quartzite brun-rouge. Elle porte au talon, sur une seule face, un trait de sciage destiné à guider la rupture de l'ébauche selon les dimensions désirées, ce qui prouve bien le caractère intentionnel de ces formes, abondantes dans le Hoabinhien et le Bacsonien [1].

Des morceaux de quartz hyalin ou des cristaux bipyramidés de ce minéral ont été taillés ou ont subi des essais de taille; ils montrent de nombreux conchoïdes de percussion, mais n'ont pas de formes bien définies. Peut-être sont-ce simplement des *nucléi* d'où l'on tirait de fines esquilles coupantes ou de petites pointes acérées que l'on trouve aussi dans le dépôt.

Outillage en os et en coquille.

Parmi les nombreux fragments osseux contenus dans la grotte, quelques-uns, provenant d'os longs, ont été utilisés et façonnés en pointes de dimension diverses.

Des pointes à arête médiane proviennent d'une ablation symétrique de la surface externe de l'os, ou d'une partie de celle-ci, l'autre moitié de la pointe étant constituée par la surface naturelle (pl. XXX, fig. 2). Le caractère intentionnel de telles pièces n'est pas absolument certain; je les signale cependant, car l'angle obtus que forment leurs plans de taille supposés ne paraît pas dû à des fractures naturelles qui produisent des angles droits; et ces pointes ont pu être obtenues par percussion sur l'extrémité d'un fragment à façonner, placé verticalement.

Des esquilles plus petites semblent de même avoir été retouchées par des enlèvements sur les bords ou aux extrémités (pl. XXX, fig. 3 et 4); on a ainsi des pointes polyédriques qui ne peuvent guère s'interpréter par une action naturelle. L'utilisation de l'os est enfin prouvée nettement par des pointes taillées montrant de nettes retouches (pl. XXX, fig. 5), ainsi que par l'existence d'éclats de taille en os et de marques de percussion sur des fragments osseux.

Signalons enfin, parmi ce matériel, un morceau de plaque dermique de *Trionyx* marqué de stries nombreuses et entrecroisées sur sa face plane.

Des coquilles robustes d'Unionidés appartenant aux genres *Dipsas* et *Pseudodon*, vivant encore dans les cours d'eau de la région, ont été retouchées de façon à obtenir un bord coupant, à former des sortes de couteaux à tranchant unilatéral (pl. XXX, fig. 6) et de petites pointes (pl. XXX, fig. 7 et XXXI, fig. 8).

Poterie.

Les tessons recueillis dans toute l'épaisseur du remplissage, relativement peu abondants, appartiennent à des vases à pâte grossière, à gros grains dégraissants. Ils sont passés au peigne ou à la sparterie et ne présentent que peu de décors davantage différenciés. On peut seulement citer un décor en lignes parallèles ondées sur deux tessons (pl. XXXI, fig. 9) et des séries de lignes horizontales faites au peigne effaçant par bandes un décor analogue vertical (pl. XXXI, fig. 10).

L'intérieur de certains vases plus fins est revêtu d'un engobe rouge lustré.

[1] M. Colani, *L'âge de la pierre dans la province de Hoa-Binh* (*Mém. Serv. géol. de l'Indochine*, XIV, fasc. 1, Hanoi, 1927); *Quelques stations hoabinhiennes* (*BEFEO*, XXIX, Hanoi, 1930); *Recherches sur le Préhistorique indochinois* (*BEFEO*, XXX, Hanoi, 1931, p. 299).

*
* *

La « hache courte » bacsonienne, à moins qu'il ne s'agisse d'une survivance morphologique peu vraisemblable, indique l'existence du Néolithique inférieur à Nhommalat. Il est d'ailleurs bien représenté dans d'autres stations du Laos [1] ainsi qu'en Malaisie [2], alors qu'on avait pu le croire localisé sur le versant maritime de l'Indochine [3].

Cette pièce mise à part, les éléments du mobilier précité sont banaux dans le Néolithique supérieur indochinois. Ocre, broyons, polissoirs, céramique analogue se rencontrent en de nombreuses stations [4]. Dans la région même, aux environs de Mahaxay, village situé à 20 kilomètres au sud de Nhommalat, M. Colani [5] a signalé l'abondance de coquilles de *Cypraea* et de *Nassa* utilisées comme ornements; celles de *Cypraea* sont ailleurs fréquemment rencontrées et celles de *Nassa Thersites* ont été également trouvées en Annam, à Minh Cam [6] et dans le pays de Qui Dat [7].

Le quartz abonde aussi, dans les grottes de Mahaxay. M. Colani [8] y note « quantité de morceaux et éclats de cristal de roche » auxquels elle attribue une valeur rituelle, en rapport avec le caractère funéraire des dépôts par elle explorés. Ce ne paraît point le cas des fragments de quartz de Nhommalat, où je considère qu'ils servaient très probablement de matière première pour la confection de microlithes coupants et acérés.

L'utilisation de l'os et des coquilles est un fait moins banal quoique déjà bien connu dans le Néolithique indochinois. Les os y sont très généralement retouchés par polissage; leur taille, analogue à celle présentée par quelques pièces de Nhommalat, est beaucoup plus rare, mais a été cependant signalée à Ban Mon, région de Son-La, par M. Colani [9].

Des fragments de plaques dermiques de *Trionyx*, trouvés à Tam Toa, montrent également des stries, et, en outre, des traces de taille et de grattages [10].

Des coquilles d'Unionidés taillées de façon à obtenir un bord coupant apparaissent dès le Néolithique inférieur et ont été recueillies dans le Hoabinhien le moins ancien de la région de Hoa Binh [11].

---

[1] J. Fromaget et E. Saurin, *Note préliminaire sur les formations cénozoïques et plus récentes de la Chaîne annamitique septentrionale et du Haut-Laos* (*Bull. Serv. géol. Indochine*, XXII, fasc. 3, Hanoi, 1936). — E. Saurin, *Mésolithique et Néolithique dans le Haut-Laos* (*Congrès préhistorique de France*, XII, 1936; Paris, 1937, p. 315).

[2] P. V. van Stein Callenfels et H. D. Noone, *Report on an excavation in the rock-shelter Gol Bait, near Sungai Siput* [*Perak*] (*Proc. 3d Congress of Prehist. of the Far East*, Singapore, 1940).

[3] M. Colani, *Rapport sur des recherches dans la province de Cammon* (*BEFEO*, XXXI, Hanoi, 1932, p. 330) et *Le protonéolithe* (*Praehistorica Asiae orientalis*, I, Hanoi, 1932, p. 93).

[4] E. Saurin, *Stations préhistoriques du Qui-Chau et de Thuong-Xuan* [*Nord-Annam*] (*Proc. 3d Congress of Prehist. of the Far East*, Singapore, 1940, p. 71).

[5] M. Colani, *Haches et bijoux* (*BEFEO*, XXXV, fasc. 2, 1935, Hanoi, 1936, p. 347).

[6] E. Patte, *Résultats des fouilles de la grotte sépulcrale néolithique de Minh Cam* [*Annam*] (*Bull. Serv. géol. Indochine*, XII, fasc. 1, Hanoi, 1923, p. 15).

[7] M. Colani, *Recherches sur le Préhistorique indochinois* (*BEFEO*, XXX, 1930, fasc. 3-4, Hanoi, 1931, p. 343).

[8] M. Colani, *Haches et bijoux* (*loc. cit.*, p. 320 et 347).

[9] M. Colani, *Notice sur le Préhistorique du Tonkin* (*Bull. Serv. géol. Indochine*, XVIII, fasc. 1, Hanoi, 1928, p. 19).

[10] E. Patte, *Le* kjokkenmödding *néolithique du Bau Tro à Tam Toa près de Dong Hoi* [*Annam*] (*Bull. Serv. géol. Indochine*, XIV, fasc. 1, Hanoi, 1925, p. 12).

[11] M. Colani, *L'âge de la Pierre dans la province de Hoa Binh* [*Tonkin*] (*Mém. Serv. géol. Indochine*, XIV, fasc. 1, Hanoi, 1927, p. 65).

*
* *

La caractéristique principale du dépôt préhistorique étudié est l'utilisation du silex, plus précisément de la «silexite».

Les calcaires ouraliens de la région et de la colline même où se trouve la grotte contiennent de nombreux rognons et des bancs discontinus d'une roche siliceuse noire. Au microscope, elle se montre formée d'une très fine pâte siliceuse, en partie amorphe et colloïdale, en partie cristallisée en granules ou en fibres de calcédonite, englobant des rhomboèdres de calcite. Cette roche rentre dans le type banal des accidents siliceux en milieu calcaire et correspond à la définition générale des silex [1]. L. Cayeux [2] a toujours employé le terme de «silexite» pour désigner les silex du calcaire carbonifère de l'Europe occidentale qui ont de grandes analogies avec les silex de la Craie, mais dans lesquels il relève cependant certaines particularités physiques et minéralogiques susceptibles de les en distinguer : texture plus rugueuse, cassure plus irrégulière, absence d'opale individualisée, fréquence des inclusions de calcite. Les lentilles et rognons siliceux des calcaires carbonifères de Nhommalat présentent aussi ces caractéristiques qui permettent donc de les classer précisément dans la variété «silexite» des silex.

Cette matière a donné différentes pièces :

Une *hache polie à tenon*, à bord minces, équarris et polis, d'assez grandes dimensions (127 mm. de long × 60 mm. de large; dimensions du tenon : 35 mm. × 35 mm.), a été tirée d'une plaque provenant d'un banc siliceux et polie perpendiculairement à la stratification; les lits siliceux alternant par places avec de minces filets calcaires sont bien marqués sur les faces de la hache et leur donnent un aspect rubanné (pl. XXIX, 2).

Une *hache taillée*, de tradition hoabinhienne (long. = 120 mm.) provient d'un bloc triangulaire grossièrement régularisé dont la face postérieure plane correspond à un plan de stratification et dont la face antérieure convexe porte des saillies et des arêtes non retouchées limitées parfois par des plans de schistosité. A la pointe seulement, et sur sa seule face convexe, ce bloc triangulaire a été finement retouché par l'enlèvement de petits éclats lamellaires (pl. XXXII, fig. 12). Cette pièce s'apparente aux formes analogues retouchées à la pointe, confectionnées en roches dures autres que le silex, qui sont abondantes dans l'industrie hoabinhienne; mais sa matière et la technique de ses retouches se rapportent à l'industrie semi-microlithique à lames avec laquelle elle s'est trouvée.

Cette hache montre les inconvénients des silexites locales pour l'obtention de pièces de grandes dimensions. Leur composition minéralogique irrégulière, les plans perpendiculaires de stratification et de schistosité dont elles sont parcourues en faisaient souvent, dans ce cas, un matériel cassant à la taille. C'est pourquoi sans doute, des rognons plus réduits et plus homogènes furent plus fréquemment employés, fournissant des pièces de petites dimensions que l'on peut classer de la façon suivante :

Nucléi. — De petits blocs de silexite polyédriques montrent nettement la surface de départ des lames qui en ont été tirées.

---

[1] J. de Lapparent, *Leçons de Pétrographie*, Paris, 1923, p. 367.

[2] L. Cayeux, *Les roches sédimentaires de France. Roches siliceuses* (*Mém. Carte géol. France*, Paris, 1929, p. 541).

Lames. — Les lames dont l'épaisseur varie de 3 à 7 mm, sont à dos caréné (pl. XXXI, fig. 13) ou à dos abattu (pl. XXXIII, fig. 14 et 15). Très généralement, elles n'ont pas été retouchées après leur enlèvement du *nucléus*. Certaines, sur une extrémité desquelles convergent plusieurs retouches du *nucléus*, rappellent les «grattoirs sur bouts de lame» des industries du silex européennes (pl. XXXI, fig. 16).

Pointes. — Des pointes, variété des lames à dos caréné, ont été obtenues par abattement d'une arête longitudinale du *nucléus* (pl. XXXIII, fig. 17 et 18). D'autres ont été peut-être réalisées à partir de lames, par troncature plus ou moins oblique d'un côté de celles-ci (pl. XXXIII, fig. 19).

Racloir. — Un éclat de *nucléus* trapu porte sur un côté deux petites retouches abruptes qui peuvent lui valoir cette désignation (pl. XXXIII, fig. 20).

Éclats. — Les éclats atypiques non retouchés, mais provenant pour la plupart de nucléi, car ils portent de nombreuses marques de percussion et d'enlèvements, sont abondants, plus nombreux que les pièces à forme définissable mentionnées ci-dessus. Par leurs bords coupants, leurs extrémités parfois aiguës, ils étaient, comme les éclats de quartz, susceptibles d'utilisation, soit tels quels, soit montés dans une armature.

Bien que silexites et silex ne soient pas rares en Indochine, où ils se rencontrent dans les calcaires anthracolithiques et dans les grès mésozoïques, leur emploi aux époques préhistoriques n'y a été que très rarement signalé.

J'ai cité, parmi les trouvailles de J. Fromaget dans le Haut-Laos, une unique pointe en silex blond, provenant avec un matériel du Néolithique inférieur, de l'abri-sous-roche de Tham Hang sud [1]. Mais l'utilisation méthodique du silex en Indochine était seulement connue jusqu'ici dans le *kjökkenmödding* du Bau Tro, à Tam Toa (Annam), appartenant au Néolithique supérieur, qui a livré, avec des haches en silex polies et retaillées dont quelques-unes semblent avoir servi de *nucléi*, des lames et des éclats de même matière [2], analogues à ceux de Nhommalat, bien que de plus grandes dimensions.

La grotte dont nous venons d'examiner le mobilier apporte ainsi un nouvel exemple indochinois de taille du silex au Néolithique supérieur. Si les produits n'en sont pas très variés ni très évolués, cela tient sans doute surtout à la médiocre qualité des silexites locales. Du moins ces essais montrent-ils qu'ici, comme dans la plupart des industries lithiques, les silex avaient été appréciés, et complètent-ils l'aspect du matériel utilisé dans le Moyen-Laos à cette époque.

---

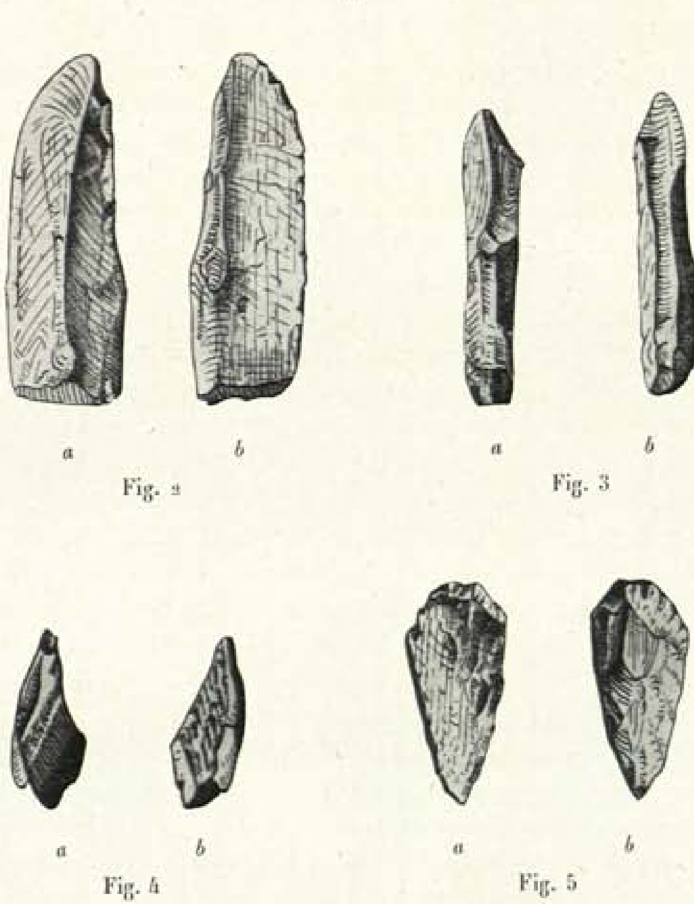
(1) J. Fromaget et E. Saurin, *Note prélim. sur les formations cénozoïques et plus récentes de la Chaîne annamitique septentrionale et du Haut-Laos* (*loc. cit.*, p. 25).

(2) E. Patte, *Le* kjokenmödding *néolithique du Bau Tro à Tam Toa, près de Dong Hoi* [*Annam*], (*loc. cit.*).

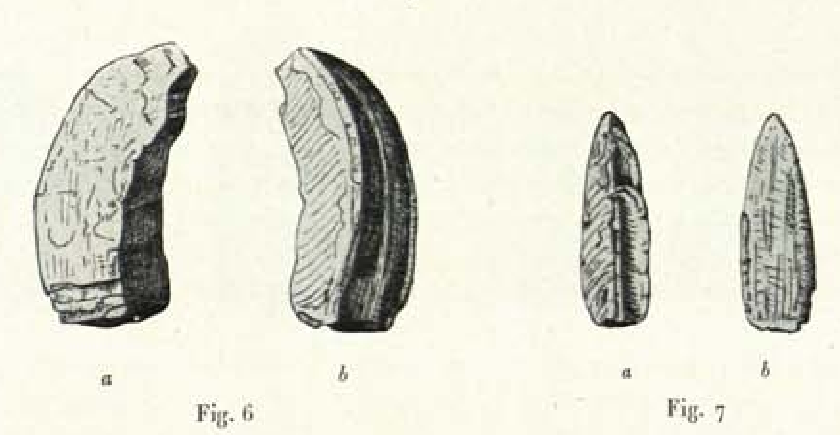


Station néolithique de Nhommalat. — Grandeur naturelle.
Fig. 1, hache courte de type bacsonien (le trait de sciage est bien visible au talon).
Fig. 2, hache polie à tenon.

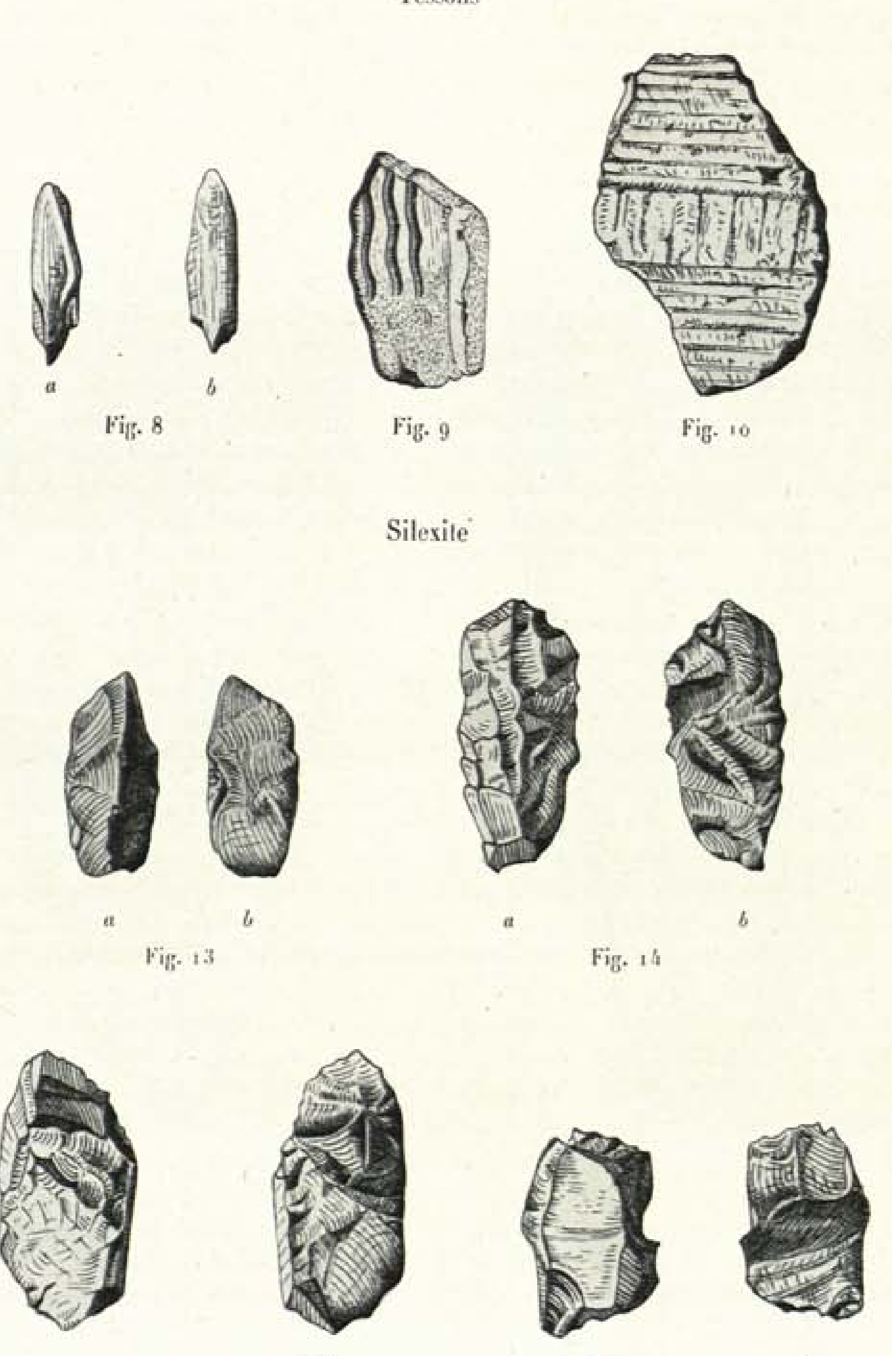
Os



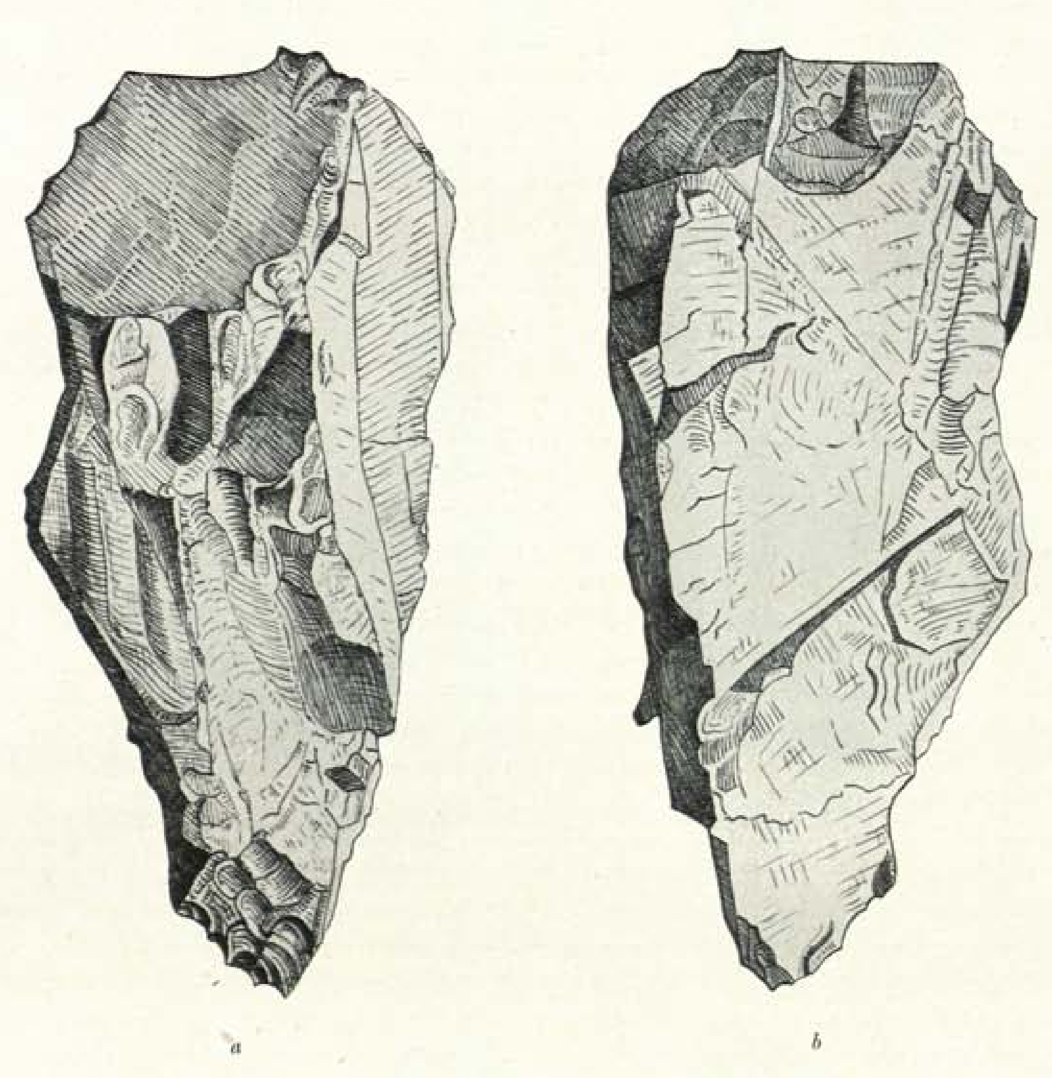
Coquilles



Station néolithique de Nhommalat. — Grandeur naturelle.
a. face antérieure. — *b.* face postérieure.

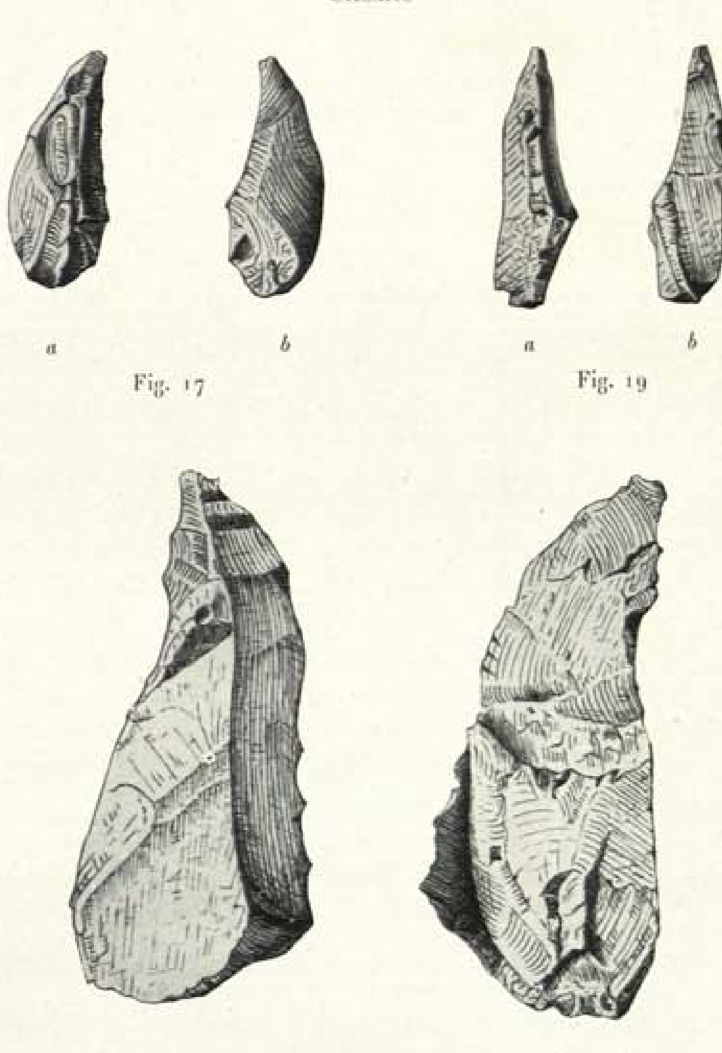


Station néolithique de Nhommalat. — Grandeur naturelle.
a. face antérieure. — *b*. face postérieure.



Station néolithique de Nhommalat. — Fig. 12. Grandeur naturelle.
a. face antérieure. — b. face postérieure.

Silexite

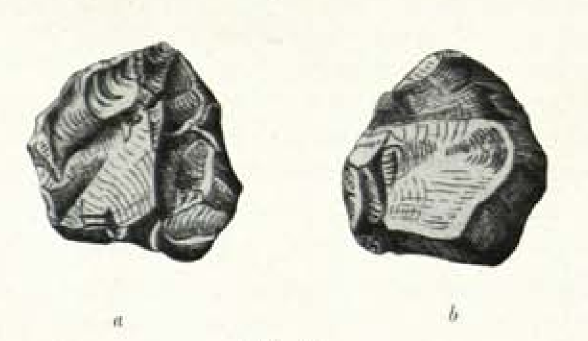


a b a b

Fig. 17 Fig. 19

a b

Fig. 18



a b

Fig. 20

Station néolithique de Nhommalat. — Grandeur naturelle.
a. face antérieure. — b. face postérieure.

RAPPORT D'UNE MISSION ETHNOLOGIQUE EN PAYS MNONG GAR

(PAYS MONTAGNARDS DU SUD-INDOCHINOIS)

par

Georges CONDOMINAS

Chargé de Recherches de l'Office de la Recherche Scientifique Outre-Mer
Membre Correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

Envoyé pour ma deuxième année de stage, celle de terrain, à l'École Française d'Extrême-Orient, je débarquai à Saigon le 17 novembre 1947. Je profitai de mon séjour forcé à Saigon (du 17 novembre 1947 au 11 mars 1948), pour compléter ma documentation bibliographique relative aux populations proto-indochinoises et étudier leur situation politique et administrative, dans le cadre de l'ensemble indochinois; j'effectuai aussi quelques démarches en vue d'obtenir une aide matérielle pour ma mission. En dehors des membres de l'École [1], je ne reçus d'accueil favorable qu'auprès de M. le Directeur du Service de l'Information qui m'accorda du matériel photographique. M. P. Lévy, alors Directeur de l'École Française d'Extrême-Orient, me fit nommer membre correspondant de l'institution et pensa m'installer chez le R. P. Dournes près de Djiring; mais après avoir pris contact avec ce missionnaire poursuivant lui-même un travail ethnographique [2], cette solution s'avéra peu pratique et le Directeur de l'E. F. E.-O. préféra me laisser le soin de choisir moi-même mon terrain d'étude.

Après une première tournée effectuée du 11 au 30 mars à Djiring, Ban-Mê-Thuot et au Poste du Lac, je décidai d'installer ma famille dans ce dernier endroit au bungalow dit «du Résident» mis aimablement à ma disposition par M. Rigal, Délégué du Haut-Commissaire pour les Pays Montagnards du Sud, auprès duquel je devais toujours trouver la plus grande compréhension et une aide efficace; c'est ainsi que grâce au Centre de Documentation ethnographique que le Délégué avait fondé, le Docteur Jouin put me procurer un appareil photographique.

Je m'installai avec ma famille au Poste du Lac, le 1er mai 1948, après une halte d'une semaine à Djiring.

---

(1) MM. P. Lévy, alors Directeur de l'E. F. E.-O., L. Malleret, alors Conservateur du Musée Blanchard de la Brosse, et P. Dupont qui le remplaça à la tête du Musée de Saigon, lorsqu'il prit son congé en France.

(2) Cf. Dam Bo, *Les populations montagnardes du Sud-Indochinois*, numéro spécial de *France-Asie* (n° 49-50, printemps 1950).

Ayant décidé d'effectuer mon enquête en me passant d'interprète, j'avais dans ma précédente tournée commencé à me constituer des vocabulaires pratiques rhadé et mnong-lam. Le rhadé parce que langue véhiculaire de la région, le mnong-rlam parce que très voisin du mnong-gar. Je poursuivis ce travail avec l'aide du second secrétaire du Poste, un Mnong Rlam[1].

Afin de mettre à l'épreuve de la pratique mes connaissances récemment acquises et me préparer au «terrain», je visitai quelques villages proches du Poste. C'est ainsi que je pus assister à un échange de sacrifices du buffle au village de Uon Drung où le Secrétaire, qui ce jour-là m'accompagnait, me servit de principal informateur, particulièrement compétent du reste puisque Sö (c'est son nom) est originaire de ce village, où vit encore sa mère. Poursuivant mon enquête sur ce rite très important, je pus en faire mon sujet de diplôme couronnant l'année de stage sur le terrain.

Tournées de prospection en pays mnong-gar.

Le 14 mai, estimant qu'il serait superflu de prolonger plus longtemps ce stade préparatoire, je partis à pied pour le pays mnong-gar, avec pour seuls compagnons de voyage deux porteurs renouvelés à chaque village. Je tenais avant tout à me passer d'interprète, dès le début, de façon à posséder la langue le plus rapidement possible. A cette fin, j'eus recours aux souvenirs d'anciens tirailleurs ou d'anciens élèves de l'École de Pénétration en pays mnong-gar et aussi à l'instituteur bih de cette école, plus tard à des élèves du groupe scolaire de Ban-Mê-Thuot alors en vacances. Je notais ce que les gens me disaient, en leur demandant de répéter lentement, ce qu'ils firent toujours avec beaucoup de complaisance, puis je relisais ce que j'avais écrit, au grand amusement de l'assistance, afin de susciter des corrections. J'essayais ensuite de me faire traduire, quand cela était possible, les mots sur lesquels je butais : mais surtout j'évitais de converser en «pidgin» franco-montagnard. Une grande source de vocabulaire furent les chansons, épopées, «dits de justice», prières..., qui étaient cités dans la conversation ou dans l'exécution d'un rite, ou encore que je réclamais aux moments de répit que j'étais bien obligé d'accorder à mes informateurs. Mais c'est surtout l'enquête technologique qui me fournit dès le début le meilleur vocabulaire : je notais le nom des objets et de leurs parties composantes, et, quand je pouvais y assister, la description en mnong des phases de leur fabrication; de même la description par un des assistants des rites au fur et à mesure qu'ils se déroulaient sous mes yeux, me procura un vocabulaire religieux de base.

J'eus la chance de recevoir un accueil vraiment favorable, dès le début. Etait-ce dû à ce que les Européens vus jusqu'alors étaient toujours accompagnés d'une suite, ne serait-ce que de quelques boys, et ne communiquaient avec eux qu'en radhé ou en koho, et encore presque toujours par l'intermédiaire d'un interprète originaire de ces tribus, donc plus ou moins hautain envers ces «gens de la forêt»[2] ? C'est ainsi que le premier village visité me retint pour me faire assister aux semailles; plus

---

[1] Je voudrais également souligner ici l'amabilité et la compréhension des deux chefs successifs du Poste du Lac (dont Sar Luk relève administrativement), MM. Barrachette et Ribo avec lesquels j'eus de fréquents et utiles échanges de vues et qui, à maintes reprises, m'offrirent l'hospitalité et me firent profiter de leurs moyens de transports. Je voudrais aussi remercier ici pour leur hospitalité ou leur aide les Résidents de Ban-Mê-Thuot et de Pleiku et les Chefs du Cabinet de la Délégation qui se succédèrent à ces différents postes, ainsi que les Docteurs Jouin et Choumarra, MM. Deniau, Chef du District de Cheo-Reo, Loussert, Chef du District de Dran; d'autres encore...

[2] C'est le sens de *Phii Brêe*, terme par lequel les Koho désignent les Mnong Gar.

loin, on m'appela pour voir un sacrifice de maladie où l'on immolait un buffle. Les nouvelles se répandent très vite en brousse : il me fallut suivre les habitants de villages qui tenaient absolument à ma visite.

Entre chaque tournée, je dépouillais des notes prises en vue notamment du perfectionnement linguistique, les considérant surtout comme les bases de mes enquêtes futures.

Séjour à Ban-Mê-Thuot.

Mon épouse, qui devait étudier le rôle de la femme et l'éducation des enfants chez les Mnong Rlam, arrivée très fatiguée au Lac, tomba malade avant d'avoir pu commencer son travail : un typhus exanthématique exigea son évacuation à Ban-Mê-Thuot, puis son rapatriement en France avec son bébé. J'accompagnai ma femme et mon fils à l'hôpital de Ban-Mê-Thuot; et lorsqu'elle entra en convalescence, je suivis les cours de rhadé faits par un instituteur autochtone, M. Y. Bih, et assistai en entier au *nga' yaang 'sei,* la plus importante cérémonie rhadée, comparable sur bien des points aux Fêtes de Mérite des Nagas de l'Assam et dont le déroulement comporte plusieurs jours de sacrifices.

Installation à Sar Luk.

Après le départ de ma femme et un court séjour à Ban-Mê-Thuot pour compléter ma documentation sur le *nga' yaang 'sei,* je m'installai définitivement à Sar Luk que j'avais choisi comme terrain d'études, le 22 septembre 1948.

En raison des limites dans le temps qui lui sont imposées aujourd'hui, l'ethnologue doit, afin de pouvoir travailler en profondeur, s'imposer un champ d'action restreint : soit quant aux questions traitées, aux thèmes d'étude; soit quant à l'étendue.

Les raisons qui m'ont poussé à choisir cette seconde solution sont entre autres : qu'il n'existe pas à l'heure actuelle de monographie complète d'une communauté moï : l'admirable travail du R. P. Kemlin sur les Rongao traite surtout des problèmes religieux, mais laisse de côté, ou ne fait qu'y passer, l'organisation économique et familiale de cette tribu; en second lieu, étant donné que, surtout dans les sociétés archaïques où cela est plus apparent que dans les nôtres, toutes les institutions sont inextricablement imbriquées entre elles, il est préférable de se consacrer à une monographie de village pour une première étude sur le terrain, d'autant plus que c'est le village qui est le véritable cadre originel du Montagnard.

Mon but était une monographie «dynamique», en ce sens qu'elle porterait sur la communauté choisie dans son évolution et non comme un fait statique. J'avais pour fin d'étudier notamment les effets et la démarche du principal facteur qui a accéléré le mouvement, la colonisation française. Celle-ci a fait entrer les Montagnards au contact non seulement de la civilisation occidentale, mais aussi de la civilisation viêtnamienne. Nous estimons que l'étude de ces contacts et des transformations qu'ils produisent dans la société autochtone doit être la principale préoccupation de l'ethnologue «colonial», car elle permet une extension pratique et efficace du travail ethnographique.

Par contre-coup, et pour que l'étude de l'acculturation d'un groupe soit complète, il faut qu'elle porte sur une monographie, puisque l'acculturation transforme tous

les secteurs de la vie de ce groupe. Le premier domaine atteint est la structure économique modifiée par la création d'impôts réguliers, des prestations en nature et le travail obligatoire, par l'introduction de la monnaie, la sécurité dans les déplacements. La structure sociale est elle-même transformée : création de salariés dont certains ne mènent plus la vie du groupe dont ils sont issus; création de chefs ou renforcement de leurs pouvoirs, quand ils existaient avant notre arrivée. Tirailleurs, miliciens, fonctionnaires, sortis du milieu où ils ont vécu jusqu'alors vont entamer

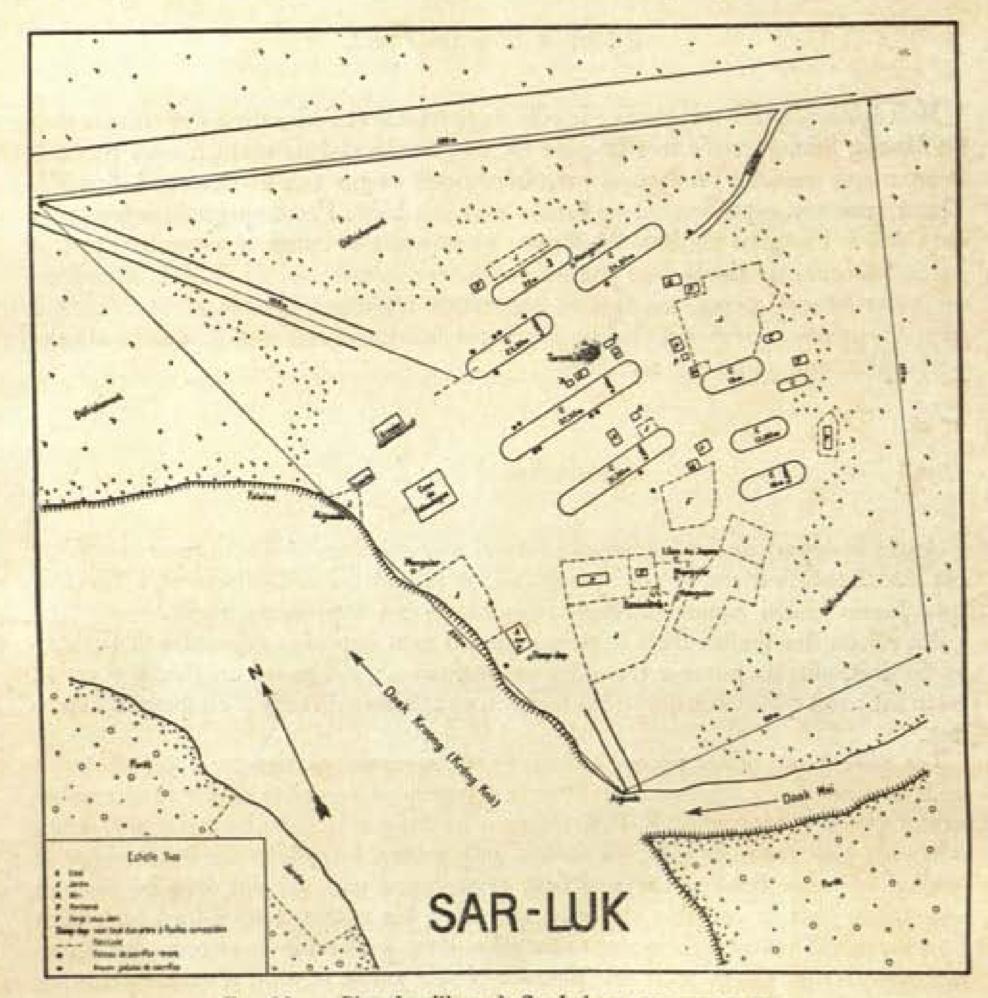
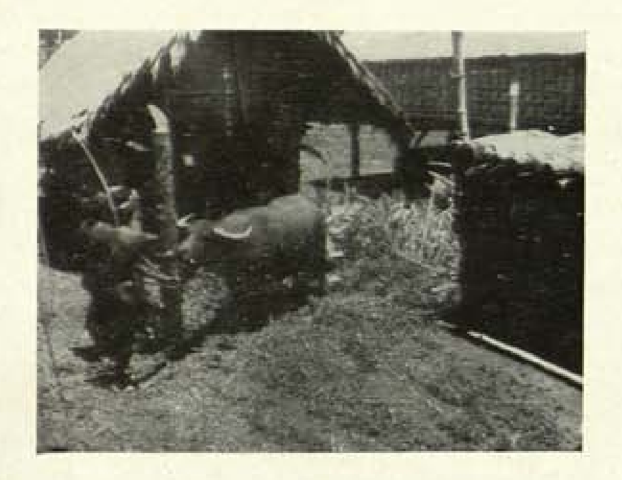


Fig. 38. — Plan du village de Sar-Luk en pays mnong gar.

la structure traditionnelle des relations de parenté et des institutions domestiques. Les différents secteurs sont tellement interdépendants que des modifications apportées dans l'un d'eux finissent à plus ou moins brève échéance par atteindre les autres. La structure religieuse elle-même subit le contre-coup de ces chocs quand elle n'est pas elle-même visée par l'évangélisation.

Le relatif isolement de la tribu mnong gar l'a indiquée comme terrain de travail : cette situation laissait supposer que l'ancienne structure de cette société, ou tout au moins son souvenir, base de départ de son évolution, avait des chances d'être mieux conservée, et les transformations dues à l'acculturation plus aisément décelables. Le choix de Sar Luk se justifiait par la position centrale qu'occupe ce village



1



2

3



4



5

Scènes de l'existence sur les Hauts-Plateaux du Sud Indochinois
(tribus Mnong Blam, Rhadé et Mnong Gar).



6



7



8



9

Scènes de l'existence sur les Hauts-Plateaux du Sud Indochinois (tribu Mnong Gar).

au sein de cette tribu. Situé sur un court embranchement de l'ancienne piste de Ban-Mê-Thuot à Dalat, il offrait, tout au moins en saison sèche, des possibilités d'accès supérieures à celles des autres villages; les meilleurs informateurs de l'ethnologue étaient pour la plupart originaires de Sar Luk; enfin, à la suite d'une grave épidémie, le village avait abandonné son ancien emplacement et, au moment de se reconstruire à un autre endroit peu écarté du premier, m'avait fait prévenir, alors que je me trouvais encore à Ban-Mê-Thuot, pour que je puisse assister à ses travaux et aux rites qui les couronnaient. Il me suffit alors de faire agrandir la case de passage — maison destinée aux tournées administratives et construite sur pilots, alors que les habitations mnong gar sont sur sol battu — et d'en aménager judicieusement les ouvertures pour que, ainsi installé au centre du village, je puisse voir tout ce qui s'y passait.

Je pus réaliser mon programme qui était de participer à la vie d'un village pendant un an au moins, de façon à pouvoir suivre le déroulement d'un cycle agraire en son entier. Arrivé à Sar Luk le 22 septembre 1948, la maladie m'en chassait le 23 décembre 1949.

Enfin, au cours de ma convalescence, le médecin traitant finit par m'accorder l'autorisation de m'absenter dix jours pour préparer l'emballage du restant de ma collection, et je séjournai une dernière fois à Sar Luk du 18 au 25 février 1951. MM. Antoine, Directeur de l'Enseignement pour les Pays Montagnards, Ribo, Délégué du Lac, Schmid, Pédologue de l'Institut de Recherches agronomiques, et Caco, Inspecteur de l'Enseignement, voulurent bien me rendre le très grand service de faire le levé du plan du *miir* (rây) et de celui du village de Sar Luk (fig. 38).

Enquête.

La base de mon travail a reposé principalement sur l'emploi combiné de l'observation directe et de l'interview. Toutes les activités du village ont été notées au jour le jour, dans l'ordre où elles se présentaient, ce qui a fourni un relevé non seulement des travaux agricoles, artisanaux ou administratifs, mais des observations sur les échanges commerciaux, les relations individuelles (disputes, procès, jeux), les activités mystiques. J'ai tenu à noter tous les détails de ce que je voyais ou entendais; ce relevé de tous les détails, si important dans une étude purement technologique, ne l'est pas moins quand il s'agit d'une enquête sociologique, où l'observation détaillée et continue de la vie courante fournit des renseignements au moins aussi riches que la recherche d'événements spectaculaires.

Ce sont les interrogations fondées sur l'observation directe qui ont donné les meilleurs résultats. Le questionnaire préalable a été surtout utilisé à l'approche d'une exécution des rites ou activités étudiés. Leur répétition, soit à Sar Luk, soit dans d'autres villages, permit d'autres contrôles. Les «interview» ont été faites auprès d'individus différents et, pour certains de ceux-ci, à des époques différentes.

Dans l'étude des personnes en particulier, l'observation directe a porté principalement sur les soins donnés aux enfants, notamment à la naissance et dans les jours qui suivent — ainsi que ceux donnés à la mère — sur le comportement des gens pendant leurs travaux et durant les fêtes, points culminants de la vie du groupe où l'alcool des jarres délie les actes et les langues. Dans ce domaine l'interview a surtout porté sur les souvenirs d'enfance : première enfance, premiers travaux auxquels l'individu a été contraint, ses déplacements, ses amours. J'ai par contre peu obtenu de récits de rêve. Les autobiographies ont été contrôlées par l'interrogation d'autres individus tant étrangers que parents du sujet choisi. Enfin, les études des relations

entre maris et femmes, oncles utérins et neveux, frères et sœurs, pères et fils, beaux-parents et gendres ou brus, eurent pour point de départ l'observation directe. En général, les interview, tant concernant l'individu interrogé que les autres, eurent lieu de préférence lorsque le ou les informateurs étaient sous l'effet d'un choc émotif (disputes, événements graves pour lui) ou lorsqu'il était dans un début d'ivresse. Mon principal informateur a été mon boy, Kroong, habitant de Sar Luk. Pour éviter certaines mésaventures, je n'ai jamais payé un renseignement à la pièce, préférant faire choix en premiers de mes meilleurs informateurs lors des distributions de cadeaux que j'offrais au village, pour compenser les menus services que l'on est amené à recevoir au cours d'une cohabitation prolongée, les miens se réduisant principalement à l'administration de soins médicaux[1].

Pour l'étude de la vie religieuse, j'ai eu la chance de pouvoir assister, au cours de mon séjour, à toutes les formes de rites dans lesquels les Gar expriment leurs croyances : rites agraires qui marquent les différentes étapes de l'année agricole, rites de la naissance et du mariage, rites chamanistiques de guérison et rites funéraires; grandes fêtes d'échanges de sacrifices où par leur alliance, deux individus et leurs villages respectifs affirment leur mérite; grandes Fêtes du Sol aussi. Au cours de l'une d'elles, les habitants d'un village immolèrent 33 buffles en une matinée. Peu après mon installation, éclatait à Sar Luk un inceste suivi du suicide de l'un des fautifs, double événement relativement rare chez les Gar. Au cours de mon séjour, j'eus à étudier de près deux crises très importantes qui ébranlèrent une grande partie du pays gar et qui traînèrent de nombreux mois : l'une était liée à la survivance de pratiques séculaires que l'on croyait disparues avec la pacification : massacre de neuf personnes et vente de huit autres faisant partie d'une famille accusée de sorcellerie; l'autre était au contraire un drame dû au contact de cultures par regimbement des habitants contre les malversations et la voracité de certains chefs créés par l'Administration.

Collecte ethnographique.

Pour compléter la documentation réunie au cours de ma mission, j'ai rassemblé une collection de près de 500 objets destinée au Musée de l'Homme et arrivée récemment à Paris, par les bons soins de la Marine nationale qui consentit à en assurer le transport gratuit, ce dont bénéficièrent tout au moins les premières caisses. J'ai tenté dans la mesure de mes moyens de réunir le maximum d'ustensiles, d'outils, de vêtements, etc., tous les témoins de la vie mnong gar, de la spatule à riz au mât de sacrifices[2]. Elle est accompagnée d'un herbier complétant celui de M. Schmid qui avait bien voulu venir faire une étude des sols de Sar Luk.

A l'appui de ma documentation écrite, j'ai ramené également une volumineuse documentation photographique, quelques films pris grâce à l'obligeance du Dr Choumarra qui me fit l'amitié de me prêter sa camera personnelle en attendant l'arrivée de celle commandée par M. Rigal.

---

[1] J'eus le plaisir d'apprendre que ce sont les effets de cette action qui ont finalement emporté la décision du Directeur du Service de Santé aux Pays Montagnards d'installer un infirmier à Boon Rôcai en mai 1949, agent qui, je pus le constater moi-même, fit un excellent travail.

[2] MM. Chaumel, Administrateur des Services civils, et R. Perenot eurent la bonté de veiller à la confection et à l'expédition des caisses de la plus grande partie de cette collection.

Linguistique.

On a vu plus haut l'importance de la linguistique empirique ayant servi de base de mon enquête. Par la suite, j'ai constitué un lexique mnong gar-français, établi sur des explications en gar de chaque mot.

La transcription adoptée jusqu'ici pour les dialectes montagnards s'avérant peu pratique et très onéreuse, une commission à laquelle je participai fut réunie à Dalat, en vue de sa réforme sous la présidence de M. le Professeur Martini, à l'occasion de la publication du lexique koho du R. P. Dournes (1er août 1949).

Contraint pour me soigner de quitter un moment mon terrain d'observation au mois d'octobre 1949, je fis une tournée à Ban-Mê-Thuot, Plei Ku et Kontum, au cours de laquelle, réunissant les instituteurs autochtones, je dressai avec leur concours la liste des phonèmes rhadés, jarai et bahnar dans une transcription fondée sur les principes suggérés par M. Martini et adoptés pour celle du koho : écarter tout signe diacritique, de façon à pouvoir taper des textes à la machine à écrire de type normal et éditer livres et journaux sans dépenses excessives. L'établissement de ces listes était considéré comme un travail préparatoire pour de futures commissions qui, je l'espérais, ne manqueraient pas de les sanctionner dans leurs grandes lignes. Elles furent très utiles, en ce sens qu'elles permirent de relever, surtout en jarai et en bahnar, l'existence de très nombreux phonèmes restés jusqu'ici ignorés et que des tournées précédentes m'avaient permis de découvrir.

J'en profitai pour exposer aux instituteurs et autres fonctionnaires des trois groupes mon intention de créer éventuellement une revue rédigée par les Montagnards, dans leurs différents dialectes avec une traduction française, de façon à leur donner un moyen de se perfectionner dans cette langue ou, par son truchement, d'apprendre des dialectes voisins, mais aussi de fournir aux linguistes et aux ethnologues, grâce à la traduction, un moyen d'utiliser ces documents. Cette revue pourrait être une aide efficace dans la lutte contre l'analphabétisme car, hors quelques très rares livres de classe parus dans la langue, les textes manquent et les anciens élèves perdent vite ce qu'ils ont appris. Elle serait un moyen de sauver de nombreux récits, poèmes, épopées, qui tendent à disparaître parce qu'ils sont oraux. Enfin elle permettrait aux Montagnards de sortir de leur engourdissement, en prenant conscience de ce qui se passe chez leurs voisins. J'ai tenu à préciser que tout ce qu'ils rédigeraient paraîtrait sous le nom de leur auteur ou de leur inventeur, parce que bien souvent des textes publiés sous d'autres noms, sans que le leur soit mentionné, ont été entièrement recueillis par eux. J'ai fait mettre en chantier, en réduisant mon rôle à celui d'un conseiller et d'un coordonnateur, des lexiques rhadé, jarai et bahnar en traductions française et viêtnamienne, à dresser par chaque groupe de fonctionnaires de ces tribus qui en prenaient nominalement la responsabilité. Ces projets ont semblé leur plaire au moment où ils furent exposés.

Préhistoire.

En surprenant une conversation, j'appris qu'on avait déterré un groupe de pierres dressées, en creusant une piste. Je me rendis aussitôt sur les lieux, fis un sondage sans résultat, prélevai des échantillons de terre, et décidai, étant donné que les pierres me paraissaient former un ensemble, de ramener au complet ces dix lames de cornéenne d'une très belle facture. Au Musée de l'Homme, M. Schaefner en les frappant découvrit qu'on avait affaire à un lithophone.

La découverte du lithophone préhistorique de Ndut Lieng Krak est intéressante en plusieurs points[1]. Cet ancêtre des instruments indonésiens est l'un des plus anciens instruments de musique connus. Du point de vue de la technologie musicale, il comble une lacune : c'est la seule réalisation en pierre des instruments constitués par un jeu de lames percutées parallèles, reposant par leurs deux extrémités sur la caisse de résonance et connus jusqu'ici en bois (xylophones) ou en métal (métallophones). Enfin, du point de vue de la Préhistoire, ces lames de facture bacsonienne sont les plus grandes pierres taillées préhistoriques découvertes jusqu'à présent.

Je comptais effectuer des fouilles à la fin de mon enquête ethnographique, non seulement à Ndut Lieng Krak où fut découvert le lithophone, mais en d'autres endroits où certains indices me faisaient espérer une bonne récolte. La maladie qui me fit évacuer interdit la réalisation de ce projet.

---

[1] Cf. G. Condominas, *Le lithophone préhistorique de Ndut Lieng Krak*, in *BEFEO*, XLV (1951), fasc. 2.

APPENDICE

LÉGENDES DES ILLUSTRATIONS

Planche XXXIV.

1. *Tribu Mnong Rlâm. Village de Uon Drung, le 11 mai 1948.*

Préparatifs d'un sacrifice du buffle faisant partie d'un « Échange de flambage (sous-entendu « de buffles sacrifiés ») entre parents et enfants » (*tam bôn mei baap aa kuon*). La victime offerte par le fils est attachée au poteau « à bec de toucan ». A droite, réserve de gerbes d'herbe à paillotte (*imperata*) destinées à la réfection des toits. Au fond, à droite : case mnong rlâm typique sur hauts pilotis; à gauche, le grenier toujours extérieur à la case, également sur hauts pilotis.

2. *Tribu rhadé, sous-groupe Kpa'. Village de Bbuôn-Maa-Thuot, le 13 juillet 1948.*

Quatrième journée d'un *nga' yaang asei* : « faire génie (= faire un sacrifice) corps ». Une femme du clan a profité de l'exécution de son grand sacrifice par le Chef de case pour y insérer son propre *nga' yaang asei*. Après le défilé des femmes pour boire à la jarre, celui des hommes : on voit ici le Chef de case en tunique rhadée à manches longues, sacrifiant principal, buvant au chalumeau enfoncé dans la dernière jarre, et précédant le sacrificateur installé à l'avant-dernière. Chaque jarre est fixée à un poteau de bambou; les buveurs sont assis sur des tabourets de bois d'une seule pièce : ceux-ci ont été construits spécialement pour le grand *nga' yaang asei*. De dos, un serveur coiffé d'un turban à la mode rhadée. Dans le fond à droite, différentes offrandes déposées sur la natte, devant la fenêtre principale de la paroi Est de la maison : c'est sur cette natte que la *mjâu* (chamanesse) a « renforcé » l'âme de la sacrifiante.

3. *Tribu Mnong Gar. Village de Sar Luk. Case de l'ethnologue.*

C'est une « case de passage » dressée sur pilotis, à l'inverse des habitations mnong gar traditionnellement bâties à même le sol battu; il a suffi pour la rendre utilisable de l'agrandir et d'y aménager quelques ouvertures.

Au premier plan : Kroong bür, serviteur et principal informateur de l'enquêteur, en costume mnong gar typique : tunique sans manches, ceinture-tablier, mais coupe de cheveux « européenne ».

4. *Lac Döng, le 17 mai 1948. Vieille femme tissant une jupe.*

Métier à un rang de lisse maintenu à une extrémité par une barre de bambou, sur laquelle s'appuient les deux pieds de la tisseuse, de l'autre par une cordelette ceignant les reins. Elle est installée sous un abri de tissage, monté sur pilotis, près

de sa case. Au premier rang à gauche, sommet d'une nasse; marmite à teinture, derrière la tisseuse. Celle-ci porte un gros bracelet d'étain à chaque poignet, un collier de verroterie au cou et sa chevelure ramassée en chignon est ornée d'un « collier de tête »; lobes d'oreilles distendus par des bouchons de bois tendre que l'on porte de préférence en voyage ou pour les fêtes.

5. *Tribu Mnong Gar. Village de Sar Luk. Mhoo-Laang tressant une paroi de grenier.*

Les brins sont insérés (1/1) dans la trame de petit rotin tendue sur un métier simple. Mhoo se coiffe encore selon l'ancienne mode gar, avec un chignon. Il porte une tunique d'un rouge passé, celle de chef administratif mnong gar du District du Lac et fume une pipe achetée sur un marché viêtnamien du Haut-Pays.

Planche XXXV.

6. *Tribu Mnong Gar. Village de Sar Luk, le 12 novembre 1949.*

Rite du « Nouage du Paddy » (*Muât Baa*) consacrant l'ouverture de la moisson. Krõng-Jôong, accroupi et priant, oint du sang d'une poule égorgée au couteau, les tiges de paddy nouées autour du Poteau du Paddy (*Ndah Baa*) dressé au milieu de son champ. Coiffé en chignon, Krõng porte une tunique taillée dans une toile d'emballage.

7. *Tribu Mnong Gar. Village de Sar Luk, le 3 décembre 1949.*

Mhoo-Laang, ceint de la hotte ventrale de moisson (*khiu*), moissonne son dernier carré. Les grandes taches blanches qui lui couvrent le corps sont des traces de *tokelau*.

8. *Tribu Mnong Gar. Village de Sar Luk, le 25 novembre 1949.*

Enterrement de Taang-Jieng. Les sœurs, la femme et la fille du mort pleurent sur son cercueil. Cornes en lamelles de bambou plantées à la tête; décor peint de motifs géométriques dits *nchap*. Sur le cercueil : reste du riz gluant qui a servi au calfatage du cercueil et de son couvercle; lien fait d'une corde de rotin à la tête.

Au fond à gauche, poulailler installé, comme toujours, sur le rebord du toit.

9. *Tribu Mnong Gar. Village de Sar Luk, le 18 décembre 1949.*

Après avoir tranché les jarrets postérieurs de deux buffles, Sieng kuang de Nyôong Rlaa leur donne le coup de grâce. Les victimes dont les cornes enrobées dans un cerceau de rotin et de liane sont ornées de feuillages et d'une planchette couverte de dessins géométriques, ont été attachées chacune à un poteau de sacrifice dont elles sont séparées par une barrière rituelle. Normalement, ces poteaux constitués chacun d'un jeune tronc de bombax (*blaang*) sont dressés le long de la case du sacrifiant; mais il s'agissait en l'occurrence du sacrifice offert par l'ethnologue à la tribu mnong gar avant son départ, et il fut matériellement impossible d'observer cette règle.

Sieng le Puissant est en grande tenue. En vérité, seuls son turban de crêpe noir (d'importation, mais cela est traditionnel), son peigne de corne enrobé d'étain, sa ceinture-tablier sont vraiment mnong gar, car la belle tunique rouge de chef administratif à manches longues, qu'il a passée sur une chemise européenne, a été inspirée en partie à sa femme par les tuniques rhadées.

Dans le fond, moitié droite : trois bombax, anciens poteaux de sacrifice qui ont poussé à nouveau; tout à fait à droite, l'étal rituel à viandes dont les piliers de bambou possèdent des sommets effilochés en panaches.

NÉCROLOGIE

JOHN FEE EMBREE

(1908-1950)

C'est avec une profonde tristesse qu'a été reçue à Hanoi la nouvelle de la disparition tragique de John Fee Embree, Membre correspondant de l'École française d'Extrême-Orient. Nous l'avions connu à Saigon, alors qu'il venait de Bangkok, comme attaché culturel plus spécialement chargé de la direction du service américain d'information. Nos relations empreintes d'une parfaite courtoisie s'étaient rapidement établies sur un plan de vive et franche cordialité.

John Fee Embree était né à New Haven, Connecticut, le 26 août 1908. A onze ans, un accident au cours duquel sa bicyclette avait été heurtée par un camion, préfiguration de sa fin dramatique, l'avait contraint à marcher pendant deux ans sur des béquilles. Avec courage, il n'en fit pas moins de bonnes études à l'École Lincoln de New York, à l'issue desquelles ses parents l'emmenèrent au Japon et en Chine. Dès ce premier contact avec l'Asie, sa vocation d'ethnologue s'était fixée.

Il poursuivit ses études à l'Université Mc Gill, puis à l'Université des Iles Hawaii où il devint bachelier ès Arts en 1931, enfin à l'Université de Toronto au Canada, où il obtint la maîtrise ès Arts en 1934. Entre temps il avait accompli un second voyage au Japon et épousé Ella Lury qui avait grandi au pays du Soleil Levant et devint sa fidèle collaboratrice, contribuant du reste à orienter vers ces régions les travaux de son mari. En 1937, il reçut le grade de Docteur (Ph. D., Anthropology) à l'Université de Chicago. Un séjour d'un an et demi au Japon lui avait permis d'élaborer une œuvre maîtresse : *Suye Mura,* monographie d'un village japonais où, en compagnie de son admirable épouse, il avait observé, décrit et pénétré le cycle complet des occupations paysannes, traçant ainsi la voie à des recherches ethnologiques poursuivies en profondeur.

Alors commença pour lui une brillante et rapide ascension dans les Universités où il avait effectué ses études et qui l'accueillirent avec empressement, en considération de l'excellent souvenir qu'il y avait laissé. En 1937-1939, il est adjoint de recherches auprès de l'Université des Iles Hawaii. En 1940, il devient professeur-adjoint. On le rencontre à Toronto avec le même titre, en 1941-1942. Il est ensuite nommé professeur associé à Chicago, en 1943-1945.

On est alors en pleine guerre du Pacifique. Sa connaissance profonde du Japon et de la psychologie japonaise attire sur lui l'attention des services officiels. Il s'oriente vers des activités d'enseignement qui l'éloignent momentanément de la recherche, mais l'introduisent dans un domaine pratique. Bientôt il est désigné pour diriger la section japonaise dans un cycle d'études régionales concernant l'Extrême-Orient créé à l'Université de Chicago, dont le programme est essentiellement destiné à la formation des agents des affaires civiles et militaires appelés à assurer les services d'occupation.

Pendant toute la période d'hostilités, il apporte une participation active à tous les congrès d'études du Pacifique. Bientôt, les services politiques et économiques américains lui confèrent des attributions officielles où il est appelé à faire preuve d'un esprit constructif dans le domaine des sciences sociales appliquées. Il est nommé Conseiller consultant en matière d'organisations communautaires (1942-1943) et d'économie rurale (1944-1945). Il avait rempli, en 1945, les fonctions de «superviseur» de la guerre psychologique au service d'Information et devait être nommé, en 1950, consultant auprès de l'E. C. A.

La guerre finie, il retourne pour un temps, comme professeur associé, en 1945-1947, à l'Université des Iles Hawaii. Mais son expérience des problèmes du Sud-Est asiatique le fait appeler peu après, à des fonctions actives dans les services culturels de son pays, au Siam, puis au Việt-Nam en 1948. La dernière fois que nous le rencontrâmes à Saigon, il s'en allait à l'Université Yale où il venait d'être nommé professeur associé et devait, à partir de 1950, communiquer une impulsion décisive à la section de l'Asie du Sud-Est, dont il était devenu le directeur. Dès son arrivée aux États-Unis, il jeta les fondations d'une vaste enquête bibliographique appelée à fournir les éléments d'analyses comparatives de la structure sociale, dans les pays de l'Extrême-Orient et de l'Asie du Sud-Est.

En 1950, il avait été envoyé au Libéria pour négocier un accord d'assistance technique entre ce pays et l'UNESCO. Très peu de temps avant sa fin, il avait été choisi par le Bureau exécutif de l'Association américaine d'Anthropologie comme éditeur d'un *Manuel sur le quatrième point du programme du Président Truman* qu'il devait préparer en liaison avec les services du Gouvernement. Ainsi l'estime qui s'attachait à ses travaux le faisait solliciter sans cesse pour une adaptation pratique de son savoir à l'urgence des solutions que requièrent les problèmes humains.

Ses disciples américains, chinois, japonais, birmans, indonésiens et philippins n'ont bénéficié que pendant peu d'années de sa riche expérience constituée en des contacts directs et personnels avec les habitants des pays de l'Extrême-Orient. Il y avait dans son abord froid une chaleur contenue, et dans sa parole une vigoureuse sobriété, mais il avait le goût de la discussion brillante et des puissants synthèses. Bien qu'il n'ait jamais refusé de placer son érudition et sa connaissance vivante de l'Asie au service de son pays, il a été d'abord et avant tout un homme de science, épris d'un haut idéal désintéressé dont l'intention dépassait largement le champ de l'application immédiate.

Toute son activité scientifique est demeurée dominée par la méthode d'investigation scrupuleuse qu'il a élaborée dans son premier grand ouvrage *Suye Mura*, et sa brillante, courte mais féconde carrière est restée orientée vers l'étude des communautés villageoises, de leur structure économique et sociale, de leur comportement culturel et de leur aptitude à s'intégrer dans des systèmes de vie nationale. Il devait accomplir, en 1951, une mission d'études ethnologiques dans un village de montagne du Trấn-ninh, en liaison étroite avec l'École française d'Extrême-Orient dont il appréciait particulièrement les travaux, ainsi que le titre de Membre correspondant que celle-ci lui avait décerné en 1948. Beaucoup d'autres institutions avaient tenu du reste à démontrer la haute estime en laquelle elles tenaient les recherches de John Fee Embree et il était aussi Membre du Conseil national des Recherches d'ethnologie asiatique, de l'American Council of Learned Societies, du Conseil des Recherches pour les Sciences sociales de l'Anthropological Association, ainsi que du Royal Anthropological Institute.

Le 22 décembre 1950, John Fee Embree qui avait quitté pour quelques instants sa maison familiale à Hamden, Connecticut, était broyé par un camion dans la traversée d'une avenue, en même temps que sa fille Claire âgée de seize ans. Dans la

terrible épreuve qui a frappé soudain Mrs Embree, l'École a profondément partagé l'irréparable affliction de la courageuse compagne du grand ethnologue américain qui fut un homme droit et généreusement pénétré du sens de la justice. L'École ne saurait oublier, en effet, qu'Embree a su exactement et objectivement apprécier l'importance de l'effort accompli en Indochine par les organisations culturelles françaises, pour l'amélioration de la condition intellectuelle et sociale des peuples qui ont désormais acquis un statut national. Aujourd'hui, Mrs Embree a rejoint l'Université des Iles Hawaii à laquelle son mari était si profondément attaché. Nous souhaitons que la diligente collaboratrice du savant réussisse à extraire des notes étendues laissées par lui la matière de publications posthumes qu'elle seule peut conduire à bien. Puisse-t-elle demeurer convaincue aussi que la pensée de son mari, si fertile en aperçus originaux, demeure profondément vivante parmi nous.

L. Malleret.

BIBLIOGRAPHIE DE JOHN FEE EMBREE

JAPON

Suye Mura. A Japanese Village, Chicago, University of Chicago Press, 1939, 354 pages, illustr., index, bibliogr.

« Notes on the Indian God Gavagriva (Godzu Tenno) in contemporary Japan », in *Journal of the American Oriental Society*, 59, n° 1 (1939), p. 67-70.

« Some social functions of religion in rural Japan », in *American Journal of Sociology*, 47 (September 1941), p. 184-189.

The Eta, Office of Strategic Services, 1942, Photo copy or microfilm sold by Bibliofilm Service, Dept. of Agriculture Library, Washington, D. C.

The Japanese, Washington, Smithsonian Institution, 1943 (Smithsonian Institution War background Studies, n° 7), 42 pages, bibliogr., illustr.

Japanese Peasant Songs, Philadelphia, American Folklore Society, 1944. (Memoirs of the American Folklore Society, 38, 1943.) Compiled and annotated by John F. Embree, with the assistance of Ella Embree and Yukuo Uyehara, 96 pages, index, illustr., bibliogr.

« Sanitation and health in a Japanese village », in *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 34, n° 4 (April 15, 1944), p. 97-108.

« Japanese food habits and dietary », in *Civil Affairs Guide*, Far Eastern Nutritional Relief (Japanese Culture), OPNAV 13-18. Office of the Chief of Naval Operations, Navy Department, 15 August 1944. (Food habits : Embree ; Dietary : Pijoan.)

« Japanese administration at the local level », in *Applied Anthropology*, 3, n° 4 (Sept. 1944), p. 11-18.

« Gokkanosho : a remote corner of Japan », in *The Scientific Monthly*, 59 (Nov. 1944), p. 343-355.

The Japanese Nation. A Social Survey, New York, Rinehart, 1945, 308 pages, index, bibliogr.

Nishikiori, Hideo, *Togo Mura. A Village in Northern Japan*, translated by Toshio Sano, annotated by John F. Embree, New York, Institute of Pacific Relations, 1945, 115 pages, mimeographed.

« Standardized error and Japanese character : a note on political interpretation », in *World Politics*, 2, n° 3 (April 1950), p. 439-443.

Japan « Ethnology » for *Encyclopedia Americana*, Hawaii, 1950.

« New local and kin groups among the Japanese farmers of Kona, Hawaii », in *American Anthropologist*, 41 (July-Sept. 1939), p. 400-407.

« Bon Song, Paradise of the Pacific », 51, n° 8 (August 1939), p. 22-23.

«Nisei, today and tomorrow», in *Nippu Jiji* (Jan. 3, 1941), Honolulu, Hawaii.

Acculturation among the Japanese of Kona, Hawaii (Memoirs of the American Anthropological Association, n° 59). Menasha, Wisconsin, American Anthropological Association, 1941, 162 pages, illustr.

ASIE DU SUD-EST

Japanese Legacy in Asia, IPR Notes, Honolulu, Hawaii, Nov. 1945, 1, n° 1.

«Impasse in Indochina : U. N. Commission for Indochina?», in *Far Eastern Survey*, 17, n° 11 (June 2, 1948), p. 128-130.

«Anthropology in Indochina since 1940», in *American Anthropologist*, 50, n° 4 (1948), p. 713-176.

Selected Bibliography of Peoples and Cultures of Mainland Southeast Asia, Yale University, Southeast Asia Studies, 1948, mimeographed, 85 pages.

«Kickball and some other parallels between Siam and Micronesia», in *Journal of the Siam Society*, 37, pt. 1 (1948), p. 33-38.

«Some problems of an American Cultural Officer in Asia», in *American Anthropologist*, 51, n° 1 (Jan.-March 1949), p. 155-158.

«A Bibliography of the physical Anthropology of Indochina, 1938-1947», in *American Journal of Physical Anthropology*, 7, New series, n° 1 (March 1949), p. 39-51.

(Trad.) *The Kingdom of Champa*, A translation of Ch. 1 of Georges Maspero, *Le Royaume du Champa*, 1928, Yale University, Southeast Asia Studies, 1949, mimeographed, 56 pages, translated by Ella Embree and edited by John F. Embree.

«A visit to Laos, French Indochina», in *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 39, n° 5 (May 15, 1949), p. 149-157.

«Rapporteur's report of round-table discussions on social forces», in *South Asia in the World today* (Harris Foundation Lectures, The University of Chicago Press, 1950).

«Thailand — a loosely structured social system», in *American Anthropologist*, 52, n° 2 (April-June 1950), p. 181-193.

«A Note on the vertical and the horizontal as cultural traits in Asia», in *Man*, n°s 26-28 (Feb. 1950), p. 24.

A Selected Bibliography on Southeast Asia, IPR International Secretariat, 1950. Mimeographed, 15 pages.

Bibliography of the Peoples and Cultures of Mainland Southeast Asia, Yale University, Southeast Asia Studies, 1950, 833 pages (avec Lillian Dotson).

Ethnic Groups of Northern Southeast Asia, Yale University, Southeast-Asia Studies 1950, 175 pages and map (avec William Thomas, Jr.).

«Raymond Kennedy, 1906-1950», in *The Far Eastern Quarterly*, 10, n° 2 (Feb. 1951), p. 170-172.

ÉTUDES D'ETHNOLOGIE APPLIQUÉE AUX PROBLÈMES D'ADMINISTRATION

Community Analysis Reports, 1-5, War Relocation Authority, 1942-1943, mimeographed.

« Dealing with Japanese-Americans », in *Applied Anthropology,* 2, n° 2 (Jan.-March 1943), p. 37-41.

« The relocation of persons of Japanese ancestry : some causes and effects », in *Journal of the Washington Academy of Sciences,* 33, n° 8 (Aug. 15, 1943), p. 238-242.

« Resistance to freedom : an administrative problem », in *Applied Anthropology,* 2, n° 4 (Sept. 1943), p. 10-14.

« Community analysis — an example of anthropology in government », in *American Anthropologist,* n. s., 46, n° 3 (July-Sept. 1944), p. 277-291.

« Military occupation of Japan », in *Far Eastern Survey,* 13, n° 19 (Sept. 20, 1944), p. 173-176.

« How to treat the Japanese : a complex issue », in *New York Times Magazine,* Sept. 9, 1945.

« Micronesia : the Navy and Democracy », in *Far Eastern Survey,* 15, n° 11 (June 5, 1946), p. 161-164.

« Applied anthropology and its relationship to anthropology », in *American Anthropologist,* n. s., 47, n° 4 (Oct.-Dec. 1945), p. 635-637.

« Anthropology and the war », in *Bulletin of the American Association of University Professors,* 32, n° 3 (Autumn 1946), p. 485-495.

« Military government in Saipan and Tinian, a report on the organization of Susupe and Churo, together with notes on the attitudes of the people involved », in *Applied Anthropology,* 5, n° 1 (Winter 1946), p. 1-39.

« American Military Government », in *Social Structure, Studies presented A. R. Radcliffe-Brown,* edited by Meyer Footes, Oxford, 1949.

Essentials of Rural Welfare, Food and Agriculture Organization, March 1949. (En collaboration avec d'autres auteurs.)

« The Indian Bureau and self-government », in *Human Organization,* 8, n° 2 (Spring 1949), p. 1-5.

« Rejoinder to Collier's reply », in *Human Organization,* 8, n° 3 (Summer 1949).

« A note on ethnocentrism in anthropology », in *American Anthropologist,* 52, n° 3 (1950), p. 430-432.

Exchange of Persons-directed Culture Change, a report prepared for UNESCO, Exchange of Persons Division, 1950.

Cultural Cautions for U. S. Personnel going to Southeast Asia, Economic Cooperation Administration, 1950 (mimeographed).

COMPTES RENDUS

Ernest Beaglehole, *Some Modern Hawaiians*, Honolulu, 1939 : *Honolulu Star-Bulletin*, August 3, 1939.

E. Lederer and E. Lederer-Seidler, *Japan in Transition*, New Haven, 1938 : *American Journal of Sociology*, 45 (May 1940), p. 949-950.

Hsiao-Tung Fei, *Peasant Life in China*, New York, 1939 : *American Journal of Sociology*, 46 (Sept. 1940), p. 276-277.

E. S. C. Handy, *The Hawaiian Planter*, Honolulu, 1940 : *Honolulu Star-Bulletin*, Jan. 25, 1941.

Ta Chen, *Emigrant Communities in South China*, New York, 1940 : *American Journal of Sociology*, 46 (March 1941), p. 755.

J. P. Reed, Kokutai, *A Study of certain sacred and secular Aspects of Japanese Nationalism*, Chicago, 1940 : *American Journal Sociology*, 46 (March 1944), p. 766.

Shunzo Sakamaki, *Japan and the United States, 1790-1853*, Tokio, 1939 : *American Journal of Sociology*, 47 (Sept. 1941), p. 249.

Carey Mc Williams, *Prejudice-Japanese-Americans : Symbol of Racial Intolerance*, Boston, 1944 : *American Journal of Sociology*, 50 (Jan. 1945), p. 318-320.

Dora Seu, ed. *Social Process in Hawaii*, 8, Honolulu, Sociology Club, University of Hawaii, 1943 : *American Journal of Sociology*, 50, n° 5 (March 1945), p. 415-416.

Forrest La Violette, *Americans of Japanese Ancestry*, Toronto, 1945 : *American Journal of Sociology*, 52 (Nov. 1946), p. 285-286.

Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston, 1946 : *Far Eastern Survey*, 16, n° 1 (Jan. 1947).

Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston, 1946 : *American Journal of Sociology*, 52 (1947).

Andrew W. Lind, *Hawaii's Japanese*, Princeton, 1946, and Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston, 1946 : *American Sociological Review*, 12, n° 2 (April 1947), p. 245-256.

Roger Lévy, *Extrême-Orient et Pacifique*, Paris, 1948, et Pierre Gourou, *La Terre et l'Homme en Extrême-Orient*, Paris, 1947 : *Pacific Affairs*, 21, n° 3 (Sept. 1948), p. 311-312.

Virginia Thompson and Richard Adloff, *Cultural Institutions and Educational Policy in Southeast Asia*, New York, 1948, mimeographed : *Far Eastern Survey*, 17, n° 19 (October 6, 1948), p. 230.

Jean Bidault, *La Paix au Viêtnam*, Paris, 1947 ; André Gaudel, *L'Indochine française en face du Japon*, Paris, 1947 ; Andrée Viollis et autres, *La Vérité sur le Viêtnam*, Paris, s. d. : *Pacific Affairs*, 21, n° 4 (Déc. 1948), p. 434-435.

Setsuko Hani, *The Japanese Family System, as seen from the standpoint of Japanese Women*, Tokyo, 1948, et Tadao Yanihara, *Religion and Democracy in Modern Japan*, Tokyo, 1948 : *Pacific Affairs*, 22, n° 1 (March 1949), p. 88-89.

Cora Dubois, *Social Forces in Southeast Asia*, Minnesota, 1949 : *American Anthropologist*, 51, n° 3 (July-Sept. 1949), p. 489.

Helen Mears, *Mirror for Americans-Japan*, 1948 : *American Sociological Review*, 14 (1949), p. 439-440.

Malcom Smith, *A Physician at the Court of Siam* : *Pacific Affairs*, 22, n° 2 (June 1949), p. 198, et *American Anthropologist*, 51, n° 3 (July-Sept. 1949), p. 495.

J. S. Furnivall, *Colonial Policy and Practice* : *Human Organization*, 8, n° 3 (Summer 1949), p. 33-35.

John Collier and A. Buitron, *Awakening Valley* : *American Sociological Review*, 15, n° 1 (1950), p. 159.

Kingsley Davis, *Human Society*, New York, 1949 : *Human Organization*, 9, n° 1 (Spring 1950), p. 38.

U. N. Food and Agriculture Organization, *Training rural Leaders : Shantan Baillie School*, Washington, D. C., 1949 : *Human Organization*, 8, n° 4 (1949), p. 36.

Robert Redfield, *A Village that chose Progress* : *American Journal of Sociology*, 56, n° 2 (Sept. 1950), p. 204.

G. B. Sansom, *The Western World and Japan : a study in the Interaction of European and Asiatic Cultures*, New York, 1950 : *American Sociological Review*, 15, n° 4 (1950).

Alexander Spoeher, *Majuro, a Village in the Marshall Islands*, Chicago, 1949 : *American Anthropologist*, 52, n° 4 (Oct.-Dec. 1950).

McCall, Major Anthony Gilchrist, *Lushai Chrysalis*, London, 1949 : *American Anthropologist*, 53, n° 1 (Jan.-March 1951), p. 95-96.

Bành (Dương-bá), *Histoire de la Médecine du Viêtnam*, Hanoi; École française d'Extrême-Orient, 1947-1950. (Paru dans *Isis*.)

Folklore Studies Vol. VIII, 1949. Mus. of Oriental Ethnology, Catholic University of Peking. (A paraître dans le *Journal of American Folklore*.)

RADIODIFFUSION

«Yale Southeast Asia Program» for *Voice of America*, September 1949.

«Realistic United States Policy Demand for Asia» : *Yale Interprets The News*, WTIC, January 29, 1950.

«Indonesia» with Sastroamidjojo, Talbot and Wolf : *University of Chicago Round Table*, NBC, October 1, 1950.

ALFRED MEYNARD
(1881-1951)

Le 12 juin 1951, est décédé en France Alfred-Jean-Baptiste-Adolphe Meynard, né le 11 septembre 1881 à Marseille, qui apporta une collaboration appréciée à différentes publications indochinoises, notamment au *Bulletin de l'École* en 1926 et 1928. Il était venu en Indochine dans les premières années du siècle avec le marquis de Barthélemy, pour entreprendre l'étude des aménagements de la baie de Cam-ranh, et fut en 1906 délégué de l'Indochine à l'Exposition coloniale de Marseille. Entré dans l'administration locale en 1908, il servit successivement à l'Institut colonial de Marseille, puis comme attaché auprès du Ministre de France à Bangkok, plus tard comme attaché commercial à Yunnanfou, fonctions qui englobèrent ultérieurement la Chine du Sud comprenant le Yunnan, le Koueitcheou, le Kouang-Si, le Kouang-toung, Hainan, Macao et Hong-Kong, ainsi que les îles Philippines. Il fut un temps chef du Service de presse dans le Cabinet du Gouverneur général Klobukowski et termina sa carrière, en 1934, comme Inspecteur en chef des Services commerciaux de l'Indochine.

Ami des Lettres et des Arts, Alfred Meynard était lié avec Sylvain Lévi et il était devenu l'ami de Louis Finot et de Victor Goloubew. L'orientalisme l'avait séduit de bonne heure et il fut de cette génération d'écrivains indochinois de langue française qui s'attachèrent aux traces de Jules Boissière, dans une démarche de l'esprit qui s'efforçait d'aller à la découverte profonde de l'Asie, en une pénétrante exploration du contenu des doctrines et des idées.

Il avait publié à dix-huit ans un recueil de poèmes et il exerça son talent littéraire pendant plusieurs années comme collaborateur assidu du *Courrier d'Haiphong* et de l'*Avenir du Tonkin* dont il devint pendant un temps le directeur. Dès 1906, il participait à la publication d'une importante notice sur l'Annam-Tonkin, dans une monographie illustrée de l'Indochine éditée à l'occasion de l'exposition de Marseille. Nous ne pouvons citer ici tous les titres de ses articles dispersés dans de nombreuses revues. Mais il fut un des collaborateurs les plus actifs de la *Revue Indochinoise* où il évoqua, notamment en 1911, les splendeurs d'Angkor, «ville enfouie dans la forêt», dont il devait exalter, en 1923, *les Pierres, les Eaux et les Gestes*.

Diverses revues accueillirent de lui de séduisantes notations sur l'*Annam, pays des Ombres* et il semble avoir été particulièrement sensible aux charmes de Huê. Il a laissé une relation attentive du cérémonial des funérailles de S. M. Khải-Định, texte qu'il a développé dans une importante chronique du *Bulletin de l'École*, ainsi qu'une évocation du sacrifice du Nam-Giao. Les fastes royaux, comme signes d'une incontestable grandeur, ont certainement exercé une vive attraction sur son esprit. Déjà en 1911, il avait rapporté fidèlement les rites de la crémation du roi Chulalongkorn à Bangkok et en 1928, il fut le chroniqueur averti des cérémonies du couronnement de S. M. Monivong à Phnom Penh.

Mais c'est à *Extrême-Asie*, adaptation illustrée de l'ancienne *Revue Indochinoise*, qu'il donna les études de la maturité, riches d'une ingénieuse expérience et d'une fertile pensée. Sous le titre *Orient et Occident*, il entreprit en 1927 une analyse qui ne consiste point à souligner des oppositions, mais équivaut à une synthèse de conceptions philosophiques. Sa pensée incline alors de plus en plus vers le message de l'Asie, en ce qu'il contient de meilleur et de plus séduisant pour un Occidental

demeuré fidèle à la réflexion méditative. Il consacre entre autres une étude au saint tibétain Milarepa. Est-ce envoûtement ou conversion à de nouveaux dieux? Non, c'est l'épreuve d'une pensée mûrie qui s'achemine vers une intelligence de plus en plus haute des grands problèmes de la destinée humaine.

La réflexion discursive d'Alfred Meynard, l'élégance et la souplesse de son style l'ont fait remarquer comme l'un des meilleurs écrivains de l'Indochine. Son œuvre mériterait une étude développée qu'il faudrait bien que l'on entreprît un jour, car il fut certainement un esprit des plus distingués dans une ancienne génération d'intellectuels expatriés qui pensaient que l'exotisme n'est ni un jeu, ni un artifice, mais un effort persévérant d'intelligence et de pénétration. L'École française d'Extrême-Orient le comptait parmi l'un de ses plus fervents amis. Que son fils, le docteur Meynard, chirurgien et médecin-chef de l'hôpital Préah Kèt Meala de Phnom Penh, veuille bien trouver ici l'assurance que la mémoire de son père demeure fidèlement conservée dans notre institution.

L. Malleret.

BIBLIOGRAPHIE PARTIELLE D'ALFRED MEYNARD

« Annam-Tonkin », in *L'Indochine*, 1906, p. 33-45. (En collaboration avec J. Ferrière, G. Garros et A. Raquez.)

« La vie européenne au Tonkin », in *Bull. Soc. Géog. de Marseille*, 1908, p. 60-74 et *Bull. Soc. Géog de Toulouse*, 1913, p. 195-211.

« A travers l'Inde anglaise. De Ceylan au Bengale et au Penjab », in *Revue Indochinoise*, octobre 1910, n° 10, p. 320-324.

« La ville enfouie dans la forêt », in *Revue Indochinoise*, février 1911, n° 2, p. 178-184.

« La Crémation du roi Chulalongkorn à Bangkok, mars 1911 », in *Revue Indochinoise*, juin 1912, p. 588-601.

« Les Pierres, les Eaux et les Gestes d'Angkor », in *Revue Indochinoise*, Hanoi, juillet 1923, p. 1-13. Version anglaise : « The stones, waters and gestures of Angkor », in *Asia*, 1928, p. 25-31 et 68-69.

« Le mobilier des tombeaux de Huê », in *Revue du Pacifique*, n° 10, octobre 1925, p. 1032-1036.

« L'intronisation du Prince héritier et les funérailles de S. M. Khải-Định », in *BEFEO*, XXVI, 1926, p. 449-505. Cf. aussi *Illustration*, 1927; *Extrême-Asie*, n° 4, avril 1926, p. 137-143 et *France-Asie*, n° 56, p. 759-761.

« Orient et Occident [et Chronique des livres] », in *Extrême-Asie*, août 1926, p. 335-337; juillet-septembre 1926, p. 84-85; octobre-novembre 1926, p. 163-165; décembre 1926, p. 220-222; février 1927, p. 303-304; avril 1927, p. 405-409; mai 1927, p. 470-471; juin 1927, p. 512-516; juillet 1928, p. 162-163, etc.

« Le Nam-Giao », in *Extrême-Asie*, n° 11, mai 1927, p. 417-432.

« Le sacrifice annamite au Ciel, à la Terre et aux Génies », in *Revue hebdomadaire*, n° 40, 1er octobre 1927, p. 104-107. Version anglaise : « Sacrifice to Heaven and Earth », in *Asia*, 1928, p. 799-803.

« Retour des Indes » (conte), in *Extrême-Asie*, n° 18, décembre 1927, p. 247-250.

« Notes sur la musique et sur deux musiciens », in *Extrême-Asie*, n° 23, mai 1928, p. 523-526.

« Pèlerinages annamites. Phổ-cát, Hương-tích, Kiếp-bạc », in *Extrême-Asie*, n° 23, mai 1928, p. 535-545.

« Le couronnement de S. M. Monivong, roi du Cambodge », in *Illustration*, n° 4.472, 17 novembre 1928, p. 555-558. Cf. aussi *Extrême-Asie*, n° 27, septembre 1928, p. 115-131, et *BEFEO*, XXVIII, 2e sem. 1928, p. 639-644.

« Un saint tibétain. Milarepa, ermite et magicien », in *Extrême-Asie*, nos 28, 29, 30, octobre-décembre 1938.

« Une mendiante au Tibet », in *Extrême-Asie*, nos 28, 30, octobre-décembre 1928.

«Le voyage en Asie d'une femme déguisée en peintre», in *Extrême-Asie*, n°s 28, 30, octobre-décembre 1928.

«A Pékin. La profanation des tombeaux de la dynastie des Ts'ing», in *Extrême-Asie*, janvier 1929, p. 261-268.

«A Cambodian costume-piece», in *Asia*, 1929, p. 452-459 et 506-507.

«Vues d'Annam», in *Extrême-Asie*, n° 39, septembre 1929, p. 675-681.

«Gaston Hauchecorne, modeleur», in *Extrême-Asie*, n° 44, février 1930, 7 pages.

«A Huê. Le sacrifice triennal au Ciel, à la Terre et aux Mânes royaux», in *Extrême-Asie*, n° 46, avril 1930, p. 171-183.

«Time's fresh budding in Annam», in *Asia*, 1931, p. 105-107.

«Possessed Annamese on pilgrimage», in *Asia*, 1931, p. 785-787.

«Annam, pays des Ombres», in *Revue des Deux Mondes*, 1er décembre 1932, p. 544-567, et *France-Asie*, n° 56, extr. p. 758-759.

U'NG-QUẢ

(1905-1951)

Le 22 décembre 1951, parvenait à Hanoi un télégramme qui nous jeta dans la consternation, annonçant le décès subit de M. U'ng-Quả, Membre correspondant de l'École française d'Extrême-Orient, survenu la veille à Huế. Une grande sympathie s'était établie entre lui et la direction de l'École. La correspondance que nous échangions sur des travaux futurs était remplie de promesses. U'ng-Quả, dont la culture était grande, avait suivi avec beaucoup d'attention, en 1950-1951, l'effort accompli par l'École pour retrouver le rythme normal de ses travaux et nous pouvions le considérer avec fierté comme un ardent ami de notre institution.

Né le 1er juin 1905 à Vĩ-dạ, province de Thừa-thiên, au Centre Việt-Nam, U'ng-Quả était le petit-fils de feu Tuy-Lý-Vương, prince lettré et poète, onzième fils de Minh-Mạng. Dès son enfance, il avait été «nourri aux lettres» comme eût dit de lui Montaigne et il semblait qu'il y eût dans la distinction de sa personne et de son esprit, tout le parfum subtil des délicatesses qui ont fleuri parmi les générations du vieux Huế. Il avait accompli de brillantes études secondaires à Hanoi, qu'il avait poursuivies à la section des Lettres de l'École supérieure de Pédagogie, reçu invariablement en tête de tous les candidats aux sessions d'examens.

C'est vers l'enseignement que s'orienta sa carrière et il débuta, en 1928, comme professeur de littérature française et viêtnamienne au collège de Vinh. L'année suivante, il fut nommé dans les mêmes fonctions au lycée Khải-Định à Huế, et il ne quitta cet établissement en 1942 que pour remplir l'emploi de précepteur de S. A. le Prince héritier Bảo-Long. On le retrouve, de 1943 à 1946, comme directeur du collège Đào-Duy-Từ à Thanh-hoá, puis directeur de l'enseignement primaire du Centre Việt-Nam, responsabilités qu'il assuma sans interruption de 1946 à sa mort. Il avait apporté, en ces dernières années, l'appui d'une riche expérience à divers Congrès de l'enseignement tenus à Nhatrang et à Hanoi en 1948, ainsi qu'à la Conférence des langues vivantes réunie à Saigon l'an dernier. Il était Membre titulaire du Conseil de l'Université de Hanoi depuis mars 1951, et avait été nommé Membre correspondant de l'École, le 30 novembre 1948.

U'ng-Quả était unanimement apprécié pour de hautes qualités intellectuelles et morales et il réussissait avec un égal talent comme poète, musicien et conférencier. Dès 1924, il avait débuté dans un poème sur Thaïs qui avait suscité l'unanime admiration des professeurs du lycée Khải-Định de Huế. Depuis, il avait collaboré à différentes revues locales, telle que l'*Argus, Thần-Kinh, Tiếng-chuông nhà học, Indochine, France-Asie,* soit en viêtnamien, soit dans la langue française qu'il maniait avec une parfaite aisance.

En 1946, il avait rassemblé en quatre études manuscrites ses notes sur la littérature, le théâtre, la musique et la peinture viêtnamiennes. Celles-ci, fruit de longues années de travail et de méditation, ont malheureusement disparu lors des événements de 1946-1947. Il a laissé, outre un important rapport sur les activités de la direction de l'enseignement du Trung-Việt (1950-1951), quelques poèmes en viêtnamien composés en 1926-1927, des «pensées» dans sa langue nationale rédigées de 1948 à 1951, des discours prononcés à Huế de 1947 à 1951, ainsi que des notes sur la grammaire viêtnamienne (Văn-phạm).

Il apportait un vif encouragement aux travaux de ses compatriotes et l'on trouve

des préfaces de lui à une adaptation du *Cid* en viêtnamien (Thuông Lô-Địch), à plusieurs manuels scolaires et à deux études en viêtnamien sur la musique et sur l'histoire de la diplomatie viêtnamienne sous la dynastie des Nguyễn. Lui-même s'orientait de plus en plus, vers l'étude érudite des textes historiques et littéraires anciens du Việt-Nam. C'est ainsi qu'il nous avait fait parvenir, pour le XXII[e] Congrès international des Orientalistes à Istanbul, une communication sur le *Bin-Ngô đại-cáo*, dont nous publions une traduction dans le présent volume, qu'il nous fit parvenir quelques jours avant sa mort. Il a laissé aussi une traduction inédite du poème *Nam-Câm-Khúc* et nous savons qu'il avait aussi d'autres projets.

Avec U'ng-Quả, le Việt-Nam perd l'un de ses fils les plus éclairés. Profondément épris de la culture originale de son pays, il ne pensait pas que celle-ci devait se développer en vase clos et il tendait à l'universalisme. A l'âge de la maturité, il sentait le besoin de revenir aux sources profondes de la pensée viêtnamienne et de donner une large audience à ses manifestations par le véhicule d'une langue de diffusion internationale. Ses préoccupations rejoignaient celles de l'École et sa disparition a été vivement ressentie. A toute sa famille et en particulier à son frère, M. U'ng-Thuyên, Directeur de la Législation et de l'Administration générale du Centre Việt-Nam, l'École présente l'offrande de sa tristesse et de sa fidélité envers une mémoire particulièrement aimée [1].

L. MALLERET.

---

(1) La dispersion de l'œuvre d'U'ng-Quả dans de nombreuses revues en langue viêtnamienne, dont plusieurs ont été éditées à Huê, ne nous a pas permis de reconstituer une bibliographie de ses travaux.

LE DOCTEUR DU'O'NG-BÁ-BÀNH

(1920-1951)

Le Dr Du·o·ng-bá-Bành, Directeur de l'École des sages-femmes et chargé de cours à la Faculté mixte de Médecine et de Pharmacie de l'Université de Hanoi, s'est tué accidentellement, le 7 juillet 1951, en se rendant au Congrès de Gynécologie de Nice.

Fils de professeur, Du·o·n-bá-Bàhn avait fait de très solides études classiques et il connaissait à fond l'art de bien dire, ainsi que celui de s'exprimer avec précision. Ce souci qui ne serait, en Occident, que celui d'un grammairien et d'un puriste, se rattache à une des plus vieilles traditions de l'Extrême-Orient. On sait quelle importance a, pour le confucianisme, l'emploi exact des noms (*ming*). Si l'on donne aux choses leur nom précis et qu'on règle sa conduite d'après cela, autrement dit, si on met les noms à leur place convenable, la vérité ne peut être éliminée par le mensonge et l'ordre du monde ne peut être troublé.

Préparateur du cours d'anatomie comparée, Du·o·ng-bá-Bành fut ensuite aide d'anatomie, interne, prosecteur, chef de clinique. Spécialisé, ensuite, en obstétrique et en gynécologie, il devint Directeur de l'École des sages-femmes, et chargé de cours d'obstétrique. Depuis juillet 1950, il préparait, à Paris, le concours d'agrégation des Facultés de Médecine. Il laisse une œuvre, déjà importante, dont nous donnons les références ci-dessous. Il s'est particulièrement intéressé à l'histoire de la médecine au Viêtnam et la grande revue internationale d'histoire des sciences, *Isis*, avait analysé, avec grand intérêt, la mise au point très originale de Du·o·ng-bá-Bành à ce sujet. Elle est, à la fois, d'un historien et d'un patriote.

Que nul ne se trompe, en effet, sur la perte irréparable que la génération viêtnamienne qui monte vient de faire en l'un de ses jeunes chefs de file. A l'heure où fléchissent l'éthique, l'esthétique et le sens du cérémonial, si caractéristiques de la culture viêtnamienne, Du·o·ng-bá-Bành avait trouvé dans la vie universitaire et hospitalière l'organisation-type qui permet au médecin de s'élever au-dessus de lui-même et, ou bien en soignant les pauvres malades, ou bien en s'adonnant à la recherche scientifique, de s'unir, dans des instants privilégiés, à quelque chose de plus grand que son moi habituel. Dans son patriotisme clairvoyant et courageux, il savait aussi que le progrès humain actuel ne peut être réalisé « sans une objectivité complète, ni un esprit de planisme et de vérification expérimentale que la Science peut seule fournir » (A. Huxley). Mûri par les « années de lutte et de souffrance », il voulait, non sur le plan de la facilité, mais sur celui de l'effort, unir la tradition et le progrès, revoir ce qui est ancien pour connaître ce qui est nouveau, *On cô tri tân.*

Du·o·ng-bá-Bành m'avait souvent écrit pendant son séjour en France et je voyais en lui un des futurs Maîtres de notre Faculté de Médecine. C'est dire l'émotion avec laquelle je viens d'écrire ces lignes.

L'École Française d'Extrême-Orient, dont Du·o·ng-bá-Bành était un ami, se joint au recteur, aux professeurs et au personnel administratif de l'Université et à tous les étudiants pour exprimer à Mme Du·o·ng-Quảng-Hàm, sa mère, et à Mme Du·o·ng-bá-Bành, son épouse, ainsi qu'à toute la famille Du·o·ng, l'hommage de ses sentiments profondément attristés.

L'exemple que nous laisse le Dr Du·o·ng-bá-Bành, sa personne et son œuvre ne seront pas oubliés.

Dr P. Huard.

PUBLICATIONS DU DOCTEUR DU'O'NG-BÁ-BÀNH

« Histoire de la médecine du Viêtnam », Thèse de Doctorat en Médecine, Hanoi, 1948, publiée par l'E. F. E.-O. Sujet repris in *L'Extrême-Orient médical*, Hanoi, t. I, n° 2, mai-décembre 1949, p. 29; *Presse médicale*, 1950, n° 22, p. 399.

« Sur deux cas de grossesse intorstitielle », in *L'Extrême-Orient médical*, Hanoi, t. I, n° 2, mai-décembre 1949, p. 163; *Presse médicale*, 1950, n° 22, p. 399.

« Recherche sur l'étiologie des avortements en milieu viêtnamien », in *L'Extrême-Orient médical*, Hanoi, t. I, n° 2, mai-décembre 1949, p. 170; *Presse médicale*, 1950, n° 22, p. 399.

« Recherche sur l'ictère physiologique du nouveau-né », in *L'Extrême-Orient médical*, Hanoi, t. I, n° 2, mai-décembre 1949, p. 176; *Presse médicale*, 1950, n° 22, p. 399 (en collaboration avec Nguyễn-ngọc-San).

« Documents concernant la médecine viêtnamienne », in *L'Extrême-Orient médical*, Hanoi, t. II, n° 3, janvier à juin 1950, p. 13; *Bulletin de la Société des Études indochinoises*, nouvelle série, t. XXVI, n° 3, 1951, p. 339.

« Bibliographie européenne concernant l'ancienne médecine viêtnamienne », in *L'Extrême-Orient médical*, Hanoi, t. II, n° 3, janvier à juin 1950, p. 39.

« Sur un cas d'hydrocéphalie anencéphalique », in *L'Extrême-Orient médical*, Hanoi, t. II, n° 3, janvier à juin 1950, p. 54; *Presse médicale*, 1950, n° 22, p. 399 (en collaboration avec le Professeur Montagné).

« Traitement du relâchement symphysaire par des hormones ovariennes », in *L'Extrême-Orient médical*, Hanoï, t. IV, n° 1, janvier à mars, p. 119; *Presse médicale*, 1951, n° 57, p. 1159.

« Contribution à l'étude du relâchement douloureux de la symphyse pelvienne », in *L'Extrême-Orient médical*, Hanoi, t. IV, n° 2, avril à juin, p. 7 (en collaboration avec Chu-văn-Tuong).

« Sur un cas d'anus vulvaire. »

« Sur un cas de méningocèle crânienne chez un nouveau-né », in *Société franco-viêtnamienne des Sciences biologiques*, séances de 1950; *Presse médicale*, 1951, n° 17, p. 340.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

DU TOME XLVI, fascicule I

Frontispice : Portrait d'Henri Maspero.

Planches hors texte

Figures dans le texte

Cartes et tableaux

CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DE LA SOCIÉTÉ CHINOISE À LA FIN DES CHANG ET AU DÉBUT DES TCHEOU

par

Henri MASPERO [1]

Les écrivains de l'époque des Royaumes Combattants et de la dynastie Han ont beaucoup écrit sur l'antiquité. Ce qu'ils ont dit des idées des Anciens est d'une utilisation difficile et peu sûre, parce qu'ils y ont sans cesse mêlé leurs propres idées et celles de leur temps. Mais ils ont fait connaître aussi nombre de traits de la culture matérielle antique, en quoi ils sont moins sujets à caution : les faits qu'ils rapportent sont le plus souvent exacts, comme le montre la fréquente concordance des données des inscriptions et de celles des Rituels, en particulier du *Tcheou-li*, ce recueil administratif du IVe siècle a. C. qui est un curieux mélange de faits anciens réels et de théories utopiques (d'autant plus curieux que l'esprit dans lequel ces théories sont conçues n'est pas celui du ritualisme confucianiste tel qu'il a triomphé depuis la fin des Tcheou et les Han). Ce qui est faux, c'est le jour sous lequel ils les présentent, car dans ce cas encore ils projettent constamment le contemporain dans l'antique, et donnent des interprétations ou des explications inacceptables de faits vrais en eux-mêmes. Nous commençons ainsi à entrevoir quelque chose de la vie matérielle des Chinois à l'époque la plus ancienne sur laquelle nous avons des documents écrits, vers la fin des Chang et le début des Tcheou, aux confins du second et du premier millénaire avant notre ère : quand on essaie de rapprocher les résultats des découvertes archéologiques récentes (tous ne sont malheureusement pas

---

[1] [Le manuscrit de ce travail a été trouvé dans les papiers de Maspero. C'est probablement le plus récent des travaux qu'il laissait en cours lors de son arrestation par les Allemands en 1944, et il dut s'en occuper jusqu'à cette date (cf. *JA*, 1943-1945, p. 356). Inachevé et fragmentaire, il m'a paru cependant présenter une importance et un intérêt tels qu'avec l'autorisation de Mme Henri Maspero je me suis efforcé de le mettre au point pour sa publication dans le tome du *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* dédié à la mémoire du regretté sinologue. Ma tâche a consisté à regrouper les fragments laissés épars dans le dossier de Maspero et à compléter, dans la mesure où je l'ai pu, les références qui étaient souvent incomplètes ou manquaient. Les notes que j'ai ajoutées, entre crochets, sont suivies de mes initiales. — P. Demiéville.]

publiés), les données des inscriptions, et certains passages des Classiques et des auteurs anciens, ils s'éclairent les uns les autres. L'étude des instruments aratoires et du mode de travail agricole aide à comprendre ce qu'était la vie paysanne; l'organisation des domaines fonciers telle que la font voir les inscriptions des Tcheou occidentaux, celle de la vie royale telle qu'elle ressort des inscriptions des Chang, s'éclairent mutuellement, malgré la différence des dates, surtout quand on en rapproche certains des résultats des fouilles de la capitale des Chang; enfin les données ainsi acquises, et celles de quelques inscriptions mises en face de divers passages du *Tcheou-li*, permettent de saisir les formes encore rudimentaires d'où l'administration impériale sortira peu à peu, mais sans jamais se dégager complètement de ces origines.

I. *L'aspect général du pays.*

On a qualifié la civilisation chinoise ancienne de civilisation du loess : ce n'est pas tout à fait exact. Ce n'est pas la région du loess qui est son berceau; c'est celle des alluvions loessiques de la Grande Plaine du bas Fleuve Jaune, et ce n'est que tardivement que, remontant le long des vallées et prenant à revers les montagnes dont elle n'attaqua pas de front les pentes boisées, elle s'étendit aux régions du loess vrai, dans les cuvettes de dépôts éoliens du Chan-si[1]. Aux premiers temps historiques, son domaine était étroitement limité. Partout où s'étendait la forêt, s'arrêtaient les pionniers chinois. Or la forêt les environnait de tous côtés : tout le bassin du Yang-tseu était une immense forêt, qui se continuait vers le Sud dans les forêts indochinoises; vers le Nord, par le Ts'in-ling et les monts Houai, la forêt atteignait les bords du Fleuve Jaune et, par dessus son cours, rejoignait les forêts septentrionales qui recouvraient les pentes des montagnes du Chan-si partout où le loess ne l'en empêchait pas, T'ai-hang-chan, Wou-t'ai-chan, et se prolongeaient vers le Nord jusqu'aux forêts de la Mandchourie, de la Corée et de la Sibérie; enfin, au bord de la mer vers l'Est, les montagnes du Chan-tong formaient une sorte d'îlot boisé. Ces immenses étendues de montagnes couvertes de forêts étaient le domaine des barbares : à l'Ouest, sur les plateaux en terrasses du Chan-si, les Ti 狄, Ti Rouges du T'ai-hang chan, Ti Blancs du Wou-t'ai chan, etc.; au Sud du Fleuve Jaune, dans les montagnes qui dominaient sa vallée ainsi que celles des rivières Lo 洛 et Yi 伊, les Jong 戎; au Sud-Est et à l'Est, dans les marais de la rivière Houai et de ses affluents, ainsi que dans les montagnes du Chan-tong, les Yi 夷; plus loin vers le Sud, au-delà des montagnes, dans le bassin du Yang-tseu, les Man 蠻[2]. Au milieu de cet océan forestier, la plaine basse du Fleuve Jaune, entre le T'ai-hang

[1] H. Maspero, *Les Origines de la Civilisation chinoise*, ap. *Annales de Géographie*, 1926, p. 135-154; *La Chine Antique*, p. 21-22. J'ai malheureusement dans ce dernier ouvrage employé l'expression de «grande plaine du Nord-Est» pour désigner la plaine du bas Fleuve Jaune (du Ho-pei, du Chan-tong et du Ho-nan); on a affecté de ne retenir que les mots Nord-Est et d'en restreindre l'application aux parties les plus basses de la plaine, celles que j'indique moi-même comme ayant été alors un delta marécageux (*La Chine antique*, p. 22, n. 1), et on m'a objecté que les Chinois ne pouvaient cultiver un marais. J'avais pourtant dit ailleurs, de façon plus claire, «les portions moyenne et inférieure du bassin du Houang-ho» (*ibid.*, p. 5) et «la grande plaine d'alluvion où divaguent les innombrables chenaux du Fleuve Jaune» (*ibid.*, p. 36). En réalité, ce que je voulais désigner, c'était la vallée du Fleuve Jaune depuis sa sortie des montagnes à l'Ouest jusqu'à la rencontre des contreforts du T'ai-chan à l'Est, entre le Ts'in-ling au Sud et le T'ai-hang chan au Nord, et jusqu'au point difficile à préciser où cette vallée devenait inhabitable.

[2] *Les Origines...*, *ibid.*, p. 139.

chan et la mer, était la seule région découverte, une sorte de steppe entrecoupée de marais et de boqueteaux où des fleuves couraient en bras innombrables et sans cesse déplacés. C'est là que s'est formée la civilisation chinoise, c'est à travers cette vaste plaine du bas Fleuve Jaune que ce sont étendus les premiers royaumes chinois, celui des Hia peut-être, dont nous ne savons rien, en tout cas celui des Chang dans la seconde moitié du deuxième millénaire et celui des Tcheou au début du premier millénaire avant notre ère.

La plaine, qui s'étend de façon continue depuis le pied des montagnes du Jehol au Nord jusqu'au-delà du Yang-tseu au Sud, est le fond d'un immense golfe remblayé peu à peu par les alluvions du Fleuve Jaune et de toutes les rivières venues de l'Ouest; le golfe du Petchili n'en est que le dernier reste qui diminue encore lentement de siècle en siècle. Les dénivellations y sont insignifiantes. Elles existent cependant et suffisent à diriger les cours d'eau et à leur donner des directions presque invariables; la pente ne descend pas régulièrement de l'Ouest à l'Est. L'effondrement paraît avoir été plus fort dans la zone située au pied des montagnes T'ai-hang, au Ho-pei occidental, depuis la sous-préfecture de Kiu-lou 鉅鹿 jusque vers le Sud de Pékin : c'est encore aujourd'hui la région la plus basse de toute la province du Ho-pei (le Tche-li des Ts'ing). Dans l'antiquité, c'était l'immense delta qu'on appelait les Neuf Fleuves *kieou-ho* 九河 à cause de ses nombreux bras, et de nos jours encore c'est la zone des inondations : une des dernières en date recouvrit presque exactement l'ancien delta. Cette région semble avoir été peu peuplée dans l'antiquité; c'était une sorte de désert marécageux qui devait, durant des siècles, former une barrière si effective entre le Ts'i 齊 et le Yen 燕 que ce dernier resta en dehors de presque toute l'histoire ancienne de la Chine. Vers l'Est, au bord de la mer, le sol se relevait quelque peu et, sur les fonds moins bas, les alluvions en se déposant ont formé des bandes de cordons littoraux peu élevés que le temps a réduits à de simples mamelonnements, mais qui suffisent encore à retenir les rivières qui courent entre eux presque parallèlement et ne les percent que de loin en loin; ils s'appuient au Sud sur le massif du Chan-tong, tandis que du côté Nord l'ancienne embouchure septentrionale du Fleuve Jaune les a largement coupés aux environs de T'ien-tsin.

La culture a achevé de niveler les anciens mamelons presque partout. On en aperçoit cependant des débris de ci de là, comme la Chaîne des Sables d'Or Kin-cha ling 金沙嶺 à 40 *li* à l'Est de Jen-k'ieou 任邱 au Ho-pei (Sud-Ouest de T'ien-tsin)[1], immense butte terreuse sans rochers qui se développe sur plusieurs dizaines de *li* en serpentant *yuan-t'ing* 蜿蜒, où «le sable coule comme de l'or» (d'où son nom) et qui borde au Sud-Est la dépression marécageuse du Si-tien 西淀 à 150 kilomètres de la mer; ou la Chaîne de la Grande Muraille Tch'ang-tch'eng ling 長城嶺, à 40 *li* au Sud de la sous-préfecture de K'ing-yun 慶雲, à la limite du Chan-tong, autre butte terreuse étroite et allongée où les géographes chinois ont voulu voir, les uns, les restes d'une digue de Yu le Grand, les autres un débris de la Grande Muraille de Ts'i destinée à protéger cette principauté du côté Nord[2].

Il ne faut pas se figurer ces cordons littoraux comme de grandes dunes très hautes pareilles à celles de Đông-hới par exemple dans le Nord de l'Annam : c'étaient plutôt de simples bancs de sable un peu surélevés, tels qu'il a continué à s'en former jusqu'à nos jours en certains points de cette côte : par exemple le Kouan-k'eou tien 關口淀 qu'on voyait au XVIIIe siècle sur le bord de la mer, à

---

(1) *Tou-che fang-yu ki-yao* 讀史方輿紀要, k. 13, 3 *a*.
(2) *Ibid.*, k. 14, 10 *a*.

140 *li* à l'Est de la sous-préfecture de P'ou-t'ai 蒲臺 dans le Nord du Chantong[1], butte de sable de 10 pieds (3 mètres) de haut et 2 *li* environ de large, formée par le choc des marées et du courant de la rivière Tsi 濟 (dont le cours était un peu au Nord de celui du Houang-ho actuel), en somme une espèce de barre émergée au-dessus des flots et que la force des marées n'avait pas détruite (aujourd'hui que le Fleuve Jaune a emprunté le cours du Ta-ts'ing ho 大清河, c'est-à-dire de l'ancienne rivière Tsi, la topographie locale a dû être modifiée, ne fût-ce que par l'avancement du delta, et le Kouan-k'eou tien, s'il n'a été emporté par le Fleuve Jaune, doit avoir cessé d'être au bord de la mer).

En amont du delta des Neuf Fleuves, les pays moins bas appartenaient moins aux eaux, bien que celles-ci y tinssent encore une large place. Les affluents descendus des monts T'ai-hang formaient avec les bras du Fleuve Jaune un réseau inextricable; de plus, les crues avaient rempli tous les creux, et en avaient fait des lacs peu profonds et des marais : le *Yu-kong*, le *Tcheou-li*, le *Eul-ya*, le *Chan-hai king*, le *Tso-tchouan* en mentionnent quelques-uns des plus importants et des plus célèbres.

Dans l'antiquité le Fleuve Jaune, en entrant dans la plaine, se partageait en deux grands bras qui encadraient entre eux une grande partie de la province actuelle du Ho-pei. Le plus occidental, qu'on appelait par excellence le Grand Fleuve Ta-ho 大河, tournait vers le Nord et suivait le pied des montagnes du Chan-si : son lit est aujourd'hui emprunté sur une partie de son cours par la rivière Tchang 漳 puis, plus au Nord, par le Hou-to 滹沱, enfin par le Pai-ho 白河; il se jetait dans le golfe du Petchili dans la région de T'ien-tsin. A la hauteur de l'actuelle sous-préfecture de Tsiun 濬 dans le Sud du Ho-pei, le T'a-ho 漯河 s'en séparait pour couler plus à l'Est par T'ang-yi 唐邑, Ts'ing-p'ing 清平, Kao-t'ang 高唐, P'ing-yuan 平原 et, formant le lit que suit aujourd'hui le Grand Canal par Tong-kouang 東光 et Nan-p'i 南皮, rejoignait le Grand Fleuve du côté de l'actuelle sous-préfecture de Ts'ang 滄 au Ho-pei. Le bras oriental était appelé rivière Tsi, Tsi-ho 濟河, parce que les géographes chinois le considéraient[2] comme la continuation d'un petit affluent sur la rive gauche du Fleuve qui, descendu du T'ai-hang chan, se jetait dans le Fleuve un peu en aval de l'embouchure du Lo 洛河 : il coulait quelque temps confondu avec lui, et en ressortait à droite comme affluent, un peu en aval de l'endroit où aboutit actuellement le grand pont du chemin de fer de King-Han; de là, il suivait à peu près le cours actuel du Fleuve Jaune et allait baigner le pied septentrional du massif montagneux du Chan-tong. Le seuil qui séparait la rivière Tsi du Grand Fleuve était celui qui sépare le Nord et le Sud de la plaine et qui, en dépit de sa faible altitude, a suffi de tout temps à servir de ligne de partage des eaux, orientant le cours inférieur du Fleuve Jaune tantôt vers le Nord-Est et le golfe du Petchili, tantôt vers le Sud-Est et la Mer Jaune, suivant qu'en aval de K'ai-fong il en prenait le côté Nord ou le côté Sud. Les géographes chinois, qui en ont reconnu l'unité sous ses différents noms locaux, l'appellent le Kin-so ling 金沙嶺 : c'est une chaîne de petits mamelons bas et arrondis et de rochers escarpés qui émerge de la plaine et s'allonge sur quelque 300 *li*, d'Ouest en Est, entre les sous-préfectures de Ho-tsö 河澤 (le Ts'ao-tcheou 曹州 des Ts'ing) et Kiu-ye 鉅野

[1] *Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 32, 21 *a*.

[2] [Sur cette conception hydrographique, cf. Chavannes, *Mém. hist.*, I, 109, n. 1, et 144. — P. D.]

au Nord, et celles de Ting-t'ao 定陶, Kin-hiang 金鄉 et Yu-t'ai 魚臺 au Sud : ancien archipel d'îlots prolongeant vers l'Ouest le massif du Chan-tong, et que les alluvions ont presque entièrement recouvert. Quelques-unes des collines de cette chaîne sont célèbres : sur le Ts'ing-k'ieou chan 清丘山, à 35 *li* au Sud-Ouest de Ho-tsö, les princes de Tsin et de Song avaient fait un traité en 596[1]; sur le Fang-chan 房山, à 15 *li* au Nord de Ting-t'ao, les quinze générations de princes de Ts'ao avaient leurs tombes[2]; le T'ou-chan 土山, au Sud de la sous-préfecture de Ts'ao 曹, est considéré comme étant la «montagne du Midi» dont parle une des Odes de Ts'ao, *Ts'ao fong* 曹風, dans le *Che king*[3], tandis que non loin de là, à l'Est de la même sous-préfecture, le King-chan 景山 a été identifié, vraisemblablement à tort, avec la montagne de ce nom que cite une des Odes de Yong *Yong-fong* 鄘風[4].

Des séries de collines analogues viennent de l'Ouest à leur rencontre, ancien archipel détaché du T'ai-hang chan 太行山. A 45 *li* au Sud-Ouest de Tsiun 濬, le T'ong-chan 童山 ou 同山, longue arête rocheuse où ne poussent ni arbres, ni herbes, s'allonge sur plus de 20 kilomètres de long. Il se prolonge vers l'Ouest par les collines du Ta-si kang 達西岡, que les géographes chinois considèrent comme une dépendance des monts T'ai-hang; vers l'Est, il s'appuie au mont Po-sseu 白祀山[5] au pied duquel coule la rivière K'i 淇 venue du mont Kong 共 dans la sous-préfecture de Houei 輝; plus à l'Est encore, aux portes mêmes de Tsiun, se trouve le petit plateau de 6 *li* de tour de Feou-k'ieou 浮丘山, qui s'élève à une trentaine de pieds au-dessus de la plaine environnante. A quelques kilomètres de là, le Ta-p'ei chan 大伾山, qu'a rendu célèbre une mention dans le *Yu-kong*[6], élève à une quarantaine de pieds une surface plate de 5 *li* de tour sur laquelle les administrations des Souei, des T'ang et des Song avaient installé d'immenses greniers, profitant de ce que la proximité du Fleuve Jaune facilitait le transport du grain par jonques; le déplacement du Fleuve au XIIe siècle amena l'abandon des greniers, dont il ne reste qu'un débris d'enceinte. Le Ta-p'ei chan envoie des ramifications au Nord-Est, le Fong-houang chan 鳳凰山, et à 6 *li* à l'Est, le Tseu-kin chan 紫金山, piton calcaire aux rochers pittoresques, aux murailles à pic, avec des grottes, des abîmes et des sources. Plus loin encore, à 13 *li* au Sud-Ouest de la sous-préfecture de Nei-houang 內黃, l'arête rocheuse reparaît au Po-wang kang 博望岡, simple ride peu élevée, allongée du Sud-Ouest au Nord-Est et dont on a profité pour lui faire porter cette portion de la route de K'i 淇 à Ta-ming 大名. Elle ressort une dernière fois, suivant toujours la même direction Sud-Ouest–Nord-Est dans le mont Kouan-che 冠石山, à 70 *li* au Sud-Est de la sous-préfecture de Tch'ao-tch'eng 朝城; le mot «montagne», par lequel il faut bien traduire le mot chinois *chan*, ne doit pas faire illusion sur sa hauteur : «Autrefois les rochers en forme de bonnet (c'est le sens des mots *kouan-che*) se succédaient sur plusieurs centaines de pas; aujourd'hui il ne reste que des tertres de terre *t'ou-feou* 土阜»[7]. Une cinquantaine de kilomètres au Sud, à 30 *li* à

---

(1) *Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 33, 27 *b*-38 *a*; cf. aussi *Kia-k'ing tch'ong-sieou yi-t'ong tche* 嘉慶重修一統志, et *Tch'ouen-ts'ieou*, 12e année de Siuan, Legge, I, 311.

(2) *Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 33, 39 *b*.

(3) *Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 33, 39 *a*; *Che king*, Couvreur, 58.

(4) *Ibid.*, k. 33, 39 *a*; *Che king*, Couvreur, 157.

(5) *Kia-k'ing tch'ong-sieou yi-t'ong-tche*, k. 199, 10 *a*.

(6) *Chou king*, Couvreur, 83.

(7) *Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 35, 8 *b*.

l'Est de la sous-préfecture de P'ou 濮 (Chan-tong), le Mont Vert, Ts'ing-chan 青山, avec les nombreuses crêtes qui s'en détachent les unes au Nord-Est, comme le Hing-houa kang 杏花岡, et d'autres vers le Sud, paraît être une ramification plus méridionale de la même chaîne effondrée ou d'une chaîne parallèle.

Tout autour de cette arête rocheuse, de nombreux mamelons en rochers isolés complètent cette sorte de bastion avancé, mais très démantelé des montagnes du Chan-si. Je ne peux énumérer ces centaines de tertres dont les ouvrages géographiques chinois relèvent les noms moins pour leur importance proprement géographique que parce que nombre d'entre eux portent des tombeaux d'hommes célèbres ou ont été le théâtre d'événements historiques. Au Sud, dans l'Ouest du Chan-tong, au bord du Fleuve Jaune actuel, au Sud-Est de Tch'ao-tch'eng 朝城, sont la Montagne du Bœuf couché Wo-nieou chan 臥牛山 et celle du Phénix Fong-houang chan 鳳凰山, ainsi nommées à cause de leur forme. Un peu au Sud-Ouest de là, on énumère une dizaine de montagnes autour de P'ou-yang 濮陽 (K'ai-tcheou 開州 des Ts'ing), dans la province du Ho-pei, à l'Est de Tsiun; presque autant dans les sous-préfectures de Tong-ming 東明 et de Tch'ang-houan 長垣, les plus méridionales du Ho-pei, à l'Ouest de Ho-tsö et de Ts'ao; dans celle de Ts'ing-fong 清豐, un peu plus au Nord dans la même province, deux montagnes portent des tombeaux qu'une tradition locale ancienne déclare être ceux des empereurs mythiques Tchouan-hiu 顓頊 et Ti-k'ou 帝嚳, tradition déjà citée dans le *Chan-haï king*, etc. Plus loin au Nord-Est, la sous-préfecture de Leao-tch'eng 聊城, dans le Chan-tong, est entourée de tertres, le Che-chan 茌山 à 53 *li* à l'Est, le Mou-k'ieou 牡丘 à 70 *li* à l'Est, mentionné dans le *Tch'ouen-ts'ieou*, le King-k'ieou 荊丘 à 25 *li* au Sud-Est, etc. Non loin de là, au Nord, la sous-préfecture de Kao-t'ang 高唐 a du côté Est le mont de la Colline en forme de poisson Yu-k'ieou chan 魚丘山, et tout près au Nord le mont Kao-t'ang auquel la sous-préfecture doit son nom; Po-p'ing 博平 a le mont du Chameau Lo-t'o chan 駱駝山, tertre arrondi en forme de bosse de chameau, et le P'ing-chan 平山 qui, d'après son nom, doit être aussi un tertre plat au sommet, tous deux au Nord-Ouest, le premier à 15 *li*, le second à 25 *li*; aux portes de la ville de Lin-ts'ing 臨清 est le Grand Tertre Ta-feou 大阜, plateau de plus de 100 *meou* de superficie, avec des bois et des rochers escarpés. Et la liste s'allongerait encore si, au lieu de descriptions générales de l'empire et de monographies principales, j'avais pu prendre les monographies des préfectures et sous-préfectures de cette région.

Dans une plaine aussi plate que la plaine chinoise, la moindre dénivellation prend donc de l'importance. Aussi les crêtes, les ondulations, les rides du terrain, les arêtes rocheuses, les tertres, les mamelons, les rochers, malgré leur faible relief, ont-ils joué leur rôle dans l'hydrographie de la région. Ils ont empêché le Fleuve Jaune de divaguer arbitrairement d'une montagne à l'autre et, sans pouvoir le forcer à suivre des chenaux définis, ont du moins limité son choix en certains points et lui ont imposé des directions générales. Le seuil du Kin-so ling change totalement le cours inférieur du Fleuve, suivant que celui-ci le contourne par le Nord ou par le Sud. Celui du Ta-p'ei chan et des crêtes qui le prolongent à l'Ouest et à l'Est, jouent un rôle analogue en rejetant les eaux au pied même des montagnes si elles le prenaient à gauche ou vers la plaine si elles le prenaient à droite : c'est la séparation du Grand Fleuve et du T'a-ho de l'antiquité, suivie plus tard de l'abandon du cours occidental, encombré et rejeté vers l'Est par les alluvions des affluents descendus du Chan-si. Les ondulations même moins importantes et les mamelons isolés, en détournant les eaux, en les ralentissant, ont contribué à la création des innombrables pièces d'eau qui couvraient le pays dans l'antiquité.

Les mieux connus des lacs, étangs et marais, se trouvaient surtout le long des trois bras principaux du Fleuve Jaune : ce sont ceux que mentionnent les Classiques. Le long du bras oriental, le Tsi-ho 濟河, sur la rive droite, c'était d'abord le Lac de Ying, Ying-tsö 滎澤, qui a disparu depuis les Han, mais a laissé son nom à une localité proche de la sous-préfecture de Ying-yang 滎陽 au Ho-nan, près du pont de la voie ferrée de King-Han. Il était formé par les crues du Tsi à sa sortie du Fleuve Jaune[1]; quand sous Wang Mang 王莽 l'ouverture du Fleuve se fut fermée et que la partie du cours du Tsi qui descendait de Ying-tsö à K'ai-fong se fut tarie, le lac se dessécha peu à peu : au IIe siècle il était entièrement mis en culture, mais il subsista une dépression que les ruptures de digues remplirent souvent. Un peu à l'Est, il y avait le Lac de P'ou-t'ien 圃田澤, à l'Ouest de la sous-préfecture actuelle de Tchong-meou 中牟; encore en aval, près de Ting-t'ao sur la rive gauche du Tsi, le Lac des Lotus Ho-tsö 荷澤, au pied de la colline du même nom, Ho-chan 荷山[2]; puis le Lac du Tonnerre Lei-tsö 雷澤[3] ou Lac de Lei-hia 雷夏[4], au fond duquel se cachait le dieu du Tonnerre en forme de dragon, qui battait son ventre comme un tambour. Enfin le vaste Lac de la Grande Campagne Ta-ye tsö 大野澤[5], auquel les géographes du IXe siècle attribuaient, non sans exagération, 300 *li* du Nord au Sud et plus de 100 *li* de l'Est à l'Ouest[6], était célèbre parce que c'était là que le prince Ngai de Lou avait en 481 pris à la chasse un animal extraordinaire que Confucius, quand il le vit, reconnut être une licorne *lin* 麟 et dont l'apparition lui fit présager sa mort prochaine[7]. A la différence des précédents qui sont asséchés depuis longtemps, ce dernier lac a subsisté jusqu'à une époque assez récente : au temps des Kin, à la suite d'une rupture de digue, il s'étendit vers l'Est jusqu'au pied des montagnes, inondant toute une large région cultivée, mais le déplacement du Fleuve Jaune vers le Sud, en 1289, amena son vidage progressif et son asséchement et, sous les Ming, il fut mis en culture, ne laissant plus que son nom à la sous-préfecture de Kiu-ye 鉅野, tandis qu'au pied des montagnes le lac Tou-chan 獨山湖 marque encore la trace non pas de son emplacement ancien, mais de sa plus grande extension vers l'Est.

Telle était la région où se développa la civilisation chinoise à ses débuts : les Chang y eurent leurs capitales, Chang-k'ieou 商丘, près de l'actuelle sous-préfecture de ce nom (le Kouei-tö fou 歸德府 des Ts'ing) dans la province du Ho-nan, qui était au temps de Confucius la capitale du dernier débris de l'empire fondé par ces rois, la principauté de Song 宋; Yin-hiu 殷虛, qui a été retrouvé et fouillé récemment, près de l'actuel Ngan-yang 安陽, tout au Nord de la même province; un peu plus à l'Ouest, Tch'ao-ko 朝歌 près de Ki 汲 (le Wei-houei fou 衛輝府 des Ts'ing), où fut installé le fief du prince de Wei 衛 quand l'empire des Chang fut partagé à la suite de la conquête des Tcheou.

Les conditions de vie y étaient bien différentes de celles d'aujourd'hui, en particulier parce que le Fleuve Jaune n'était pas encore endigué. Tout le monde parle de travaux d'endiguement du Fleuve Jaune dans l'antiquité, et en rejette les débuts

---

[1] *Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 33, 39 *a*.
[2] *Ibid.*, k. 33, 38 *a*.
[3] *Ibid.*, 37 *b*.
[4] *Ibid.*, 38 *a*.
[5] *Ibid.*, 31 *b*.
[6] *Ibid.*, 31 *b*.
[7] *Tso tchouan*, 14e année de Ngai, Legge, II, 833.

jusque dans les temps préhistoriques ou du moins protohistoriques. J'en ai fait autant moi-même autrefois. En réalité, il faut en rabattre[1]. Au temps des Han, les traditions locales plaçaient au VIIe siècle avant notre ère les premiers travaux, localisés dans le Ho-pei septentrional : les habitants attribuaient au prince Houan 桓 de Ts'i 齊 (685-643) les premiers endiguements dans le delta des Neuf Fleuves, «afin d'accroître (le terrain pour) les champs et les habitations», et montraient les traces de ces travaux à l'Est de Kouan-t'ao 館陶, de Pei-k'ieou 北丘, de Kouang-tch'ouan 廣川 : de Sin-tou 信都, de Tong-kouang 東光, de Ho-kien 河間 et de Tch'eng-lo 成樂; c'était lui, disait-on, qui avait ramené les neuf bras en un seul lit[2]. Plus au Sud, aux confins du Ho-pei et du Chan-tong, l'assèchement de la région était considéré comme dû à un déplacement du bras principal du Fleuve Jaune qui s'était produit la 5e année du roi Ting de Tcheou (602 a. C.) : à ce moment, «le Fleuve se déplaça au Sud». Le delta des Neuf Fleuves n'existait plus sous les Han : le bras occidental, le Grand Fleuve, qui avait jadis emporté à la mer le gros des eaux, s'était en partie asséché et ce qui en subsistait était devenu le cours inférieur de la rivière Tchang 漳. C'était, expliquait-on, en 602 a. C. que le Fleuve Jaune s'était ainsi «déplacé au Sud», la masse des eaux empruntant le chenal du T'a-ho 漯河 et suivant approximativement le cours actuel, tandis qu'un bras moins important continuait à se déverser dans la mer par l'embouchure actuelle du Pai-ho 白河 près de T'ien-tsin[3].

D'après les textes des Tcheou, tous les ans, en automne (c'est-à-dire vers la fin de notre été), venait la crue du Fleuve qui, sortant de son lit, inondait la plaine, non endigué et si gonflé que d'une rive à l'autre on ne pouvait distinguer un cheval d'un bœuf, et qui s'étalait tellement que «le monde en sa beauté était entièrement à lui»[4] : pour Tchouang-tseu, au début du IIIe siècle a. C., les eaux d'automne *ts'ieou-chouei* 秋水 n'étaient pas un cataclysme accidentel, mais bien au contraire un phénomène régulier et normal auquel les riverains étaient habitués. En ce temps où les montagnes étaient couvertes de forêts, la crue ne venait pas si brusquement que de nos jours : un dicton ancien rapporté par Wen-tseu déclarait qu'elle ne dépassait pas trois jours[5]. Le nombre même des chenaux et des réservoirs naturels en coupait la violence. Les eaux, en débordant, s'étalaient sans monter très haut, et cette dispersion des eaux faisait qu'il n'avait pas encore élevé

---

(1) Cette tradition ne repose en fait que sur une fausse interprétation de la légende de Yu promu «ingénieur hydrographe», en vertu de ce raisonnement simpliste qu'un ingénieur hydrographe fait des digues, et que par conséquent Yu a dû en construire. Mais la légende, au contraire, vante Yu d'avoir fait écouler les eaux, ce qui était conforme au principe de l'élément Eau, et par suite l'a fait réussir dans son travail, tandis que son père Kouen avait essayé d'arrêter les eaux et de les empêcher de couler, ce qui était contraire à ce principe et l'avait fait échouer. Je n'irai pas jusqu'à exiger des partisans de l'évhémérisme de ces légendes qu'ils admettent que les Chinois avaient construit des digues (Kouen), puis les démolirent (Yu); je me contenterai de demander que, si on se refuse à prendre des légendes pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire de la mythologie, on ne leur fasse pas dire plus que ce qu'elles disent réellement, et que d'une légende où il n'est question que de faire écouler les eaux débordées, on ne conclue pas à la construction de digues.

(2) *Chang-chou tchong-heou* 尙書中候, ap. *Tso-tchouan tcheng-yi*, 4e année de Hi; Tcheng Hiuan 鄭玄, Commentaire au *Chou king*, sect. *Yu-kong*, ap. Wang Ying-lin 王應麟, *Kou-wen chang-chou Ma Tcheng tchou* 古文尙書馬鄭注, k. 3, 3 *a*, éd. *Tai-nan-ko ts'ong-chou* 岱南閣叢書; *Chouei-king tchou* 水經注, k. 5, 21 *a*, éd. Wang Sien-k'ien.

(3) *Tcheou-p'ou* 周譜, ap. *Chouei-king tchou*, k. 5, 21 *a*, éd. Wang Sien-k'ien.

(4) *Tchouang-tseu*, k. 4, 18 *b* (section 17, 秋水), trad. Legge, I, p. 374.

(5) *Wen-tseu* 文子, ap. *T'ai-p'ing yu-lan*, k. 61, 2 *a* : 江河之大溢不過三日.

son lit aussi dangereusement que de nos jours au-dessus des campagnes qu'il traversait. Le *Tch'ouen-ts'ieou* et le *Tso-tchouan*, qui enregistrent des crues de rivières autres que le Fleuve près de la capitale du Lou [1] et de la capitale du Song [2], et de la rivière Wei 洧 près de la capitale du Tcheng 鄭 [3], ne mentionnent pas une seule grande inondation du Fleuve Jaune en deux siècles et demi. L'affirmation de Sseu-ma Ts'ien que «le Fleuve, par ses inondations désastreuses, ravageait la Chine de la façon la plus terrible» [4], est vraie pour l'époque des Han où l'on voit par exemple en 29 a. C. le Fleuve rompre ses digues à P'ou-yang 濮陽 (Sud du Ho-pei) et ruiner quatre commanderies [5], mais est exagérée pour l'époque ancienne, quand il s'épanchait largement et sans contrainte à travers la plaine. Je sais bien qu'on attribue aux crues l'abandon du site de Ngan-yang par les Chang, mais ce n'est là qu'une hypothèse, et même si elle doit être acceptée, il est sûr que la ville ne fut pas détruite par une inondation, mais abandonnée volontairement [6]. A cette époque, le Fleuve Jaune pouvait être un voisin gênant; il n'était pas le fléau qu'il est devenu. Cet état de choses ne changea que lorsque les nécessités de la culture eurent amené peu à peu les riverains du Fleuve à se protéger par des digues pour éviter l'inondation périodique et mettre le sol plus longtemps en culture. L'époque où se firent ces travaux n'est qu'approximativement connue; au temps des Han, comme on l'a vu ci-dessus, les traditions locales du Ho-pei actuel en mentionnaient au VIIe siècle avant notre ère.

Aujourd'hui la grande plaine, drainée, protégée par des digues énormes, a vu assécher au cours des siècles la plupart de ses étangs et de ses marais, et réduire la superficie de ceux qui ont subsisté; et elle est couverte de cultures à perte de vue, avec quelques rares arbres autour des villages ou encore le long des routes et des canaux. Mais, dans le *Che king*, ce ne sont que buissons et bosquets, marais, prairies de plantes sauvages :

«Au midi, il y a des arbres aux rameaux pendants;
Dolics et lianes s'y enroulent» [7].

Le dolic *ko* 葛 est partout : on le laisse pousser puisqu'on en fait des étoffes, mais on ne le cultive pas, et les gens de Pei 邶, dans le Nord du Ho-nan actuel, s'étonnent parfois de le voir aussi abondant :

«Les dolics de cette colline aux pentes douces,
Comment se sont-ils étendus si loin?» [8].

De même au Sud du Tcheou 周 :

«Comme les dolics s'étendent!
Ils arrivent au milieu de la vallée!» [9].

---

(1) *Tch'ouen-ts'ieou*, 25e année de Tchouang, Legge, I, 109.
(2) *Ibid.*, 11e année de Tchouang, Legge, I, 87.
(3) *Tso-tchouan*, 3e année de Tchao, Legge, II, 674.
(4) Sseu-ma Ts'ien, *Che ki*, k. 29, 1 *a*, Chavannes, III, 520.
(5) *Ts'ien-Han chou*, k. 10, 2 *b*-3 *a*, k. 29, 4 *b*. Cf. Yi Shen, *Der Flussbau in China*, p. 119-131, ap. G. Köhler, *Der Hwang-ho, eine Physiogeographie*, Ergänzungsheft Nr. 203 zu *Petermanns Mitteilungen*, Gotha, 1929, p. 87.
(6) Chi Li, *Archaeology*, ap. *Symposium on Chinese Culture*, ed. by H. Chen Zen, Shanghai, 1931, p. 223.
(7) *Che king*, I (*Kouo-fong*), 1 *Tcheou-nan* 周南, 4 *Kieou-mou* 樛木, Couvreur, 9.
(8) *Ibid.*, I, III *Pei-fong* 邶風, 12 *Mao-k'ieou* 旄丘, Couvreur, 43.
(9) *Ibid.*, I, 1, *Tcheou-nan* 周南, 2, *Ko-t'an* 葛覃, Couvreur, 6.

Ce qui fait la différence entre les plaines et les montagnes, c'est quelquefois que la plaine est cultivée :

«Je monte sur cette colline escarpée,
J'y cueille des fritillaires.
. . . .
Je traverse cette campagne,
Grands y sont les blés» [1].

Encore n'est-elle pas si bien cultivée qu'à Yong 鄘, au milieu des champs, on n'y trouve des plantes sauvages :

«Je cueille la cuscute *t'ang* 唐
Dans la région de Mei 沬之鄉.
. . . .
Je cueille le blé *mai* 麥
Dans le Nord de Mei.
. . . .
Je cueille le navet *fong* 葑
Dans l'Est de Mei» [2].

et qu'à Ts'ao 曹 l'eau fraîche qui coule d'une source n'arrose des touffes d'armoise *siao* 蕭 et d'achillée *che* 蓍 à côté des touffes de millet *pao-leang* 苞稂 [3]. Mais, le plus souvent, la différence est que dans la montagne croissent des arbres, tandis que les terrains bas sont couverts de plantes aquatiques. Au Tcheng 鄭 (dans le Nord-Est du Ho-nan actuel), il y a dans les montagnes des *fou-sou* 扶蘇 (arbre non identifié dont certains font un mûrier sauvage) et de hauts sapins *k'iao-song* 橋松; dans les terrains bas, il y a des fleurs de lotus *ho-houa* 荷華 et des persicaires *yeou-long* 游龍 [4]; dans le Pei 邶, au Nord du Fleuve Jaune (Nord du Ho-nan, près de Wei-houei-fou des Ts'ing), ce sont des coudriers *tchen* 榛 qui poussent sur les hauteurs et des lampourdes *ling* 苓 dans les lieux bas [5]. Au Tch'en (dans l'Est du Ho-nan), aux portes de la capitale, la campagne a des ormes blancs *fen* 枌 et des peupliers *yang* 楊 [6]; un peu plus loin, dans les terres basses, ce sont des marais au bord desquels poussent des joncs *p'ou* 蒲, des lotus *ho* 荷, des *han-tan* 菡萏 et des valérianes *kien* 蕑 [7]. Au Wei 衛, au bord du Fleuve Jaune, «les roseaux et les joncs sont hauts» [8]. Parfois, du reste, auprès des villes et des villages, on utilisait les terrains hauts et secs pour y faire des plantations d'arbres fruitiers : dans le Ts'ao 曹, on trouve côte à côte des mûriers, des pruniers, des jujubiers et des coudriers qui n'ont évidemment pas été rassemblés par le hasard [9]. Les provinces occidentales sont moins marécageuses, mais ne sont

(1) *Che king*, I (*Kouo-fong*), IV *Yong-fong* 鄘風, 10 *Tsai-tche* 載馳, Couvreur, 62.
(2) *Ibid.*, I, IV *Yong-fong* 鄘風, 4 *Sang-tchong* 桑中, Couvreur, 55.
(3) *Ibid.*, I, XIV *Ts'ao-fong* 曹風, 4 *Hia-ts'iuan* 下泉, Couvreur, 159.
(4) *Ibid.*, I, VII *Tcheng-fong* 鄭風, 10 *Chan yeou fou sou* 山有扶蘇, Couvreur, 94.
(5) *Ibid.*, I, III *Pei-fong* 邶風, 13 *Kien-hi* 簡兮, Couvreur, 45.
(6) *Ibid.*, I, XII *Tch'en-fong* 陳風, 5 *Tong-men tche yang* 東門之楊, Couvreur, 148.
(7) *Ibid.*, I, XII *Tch'en-fong*, 10 *Tsö-pi* 澤陂, Couvreur, 151.
(8) *Ibid.*, I, V *Wei-fong* 衛風, 3 *Che-jen* 碩人, Couvreur, 67.
(9) *Ibid.*, I, XIV *Ts'ao-fong* 曹風, 3 *Che-kieou* 鳲鳩, Couvreur, 158.

guère mieux cultivées. Dans la vallée de la Wei 渭, moins basse, les arbres sont partout, dans la plaine comme dans la montagne, mais ce ne sont naturellement pas les mêmes espèces qui poussent dans les terrains humides et dans les terrains secs. Au Ts'in 秦, dans le Chen-si, les collines sont couvertes de chênes *li* 櫟, qui forment des bosquets *pao-li* 苞櫟, ainsi que de pruniers *pao-ti* 苞棣, tandis que dans les vallées croissent des ormes blancs *lieou-po* 六駮 et des poiriers sauvages *souei* 檖[1]. La brousse est si près des habitations que les paysans entendent les daims s'appeler les uns les autres quand ils paissent les armoises *p'ing* 苹, *hao* 蒿, et les scutellaires *k'in* 芩[2]; et parfois, en rentrant à la maison, ils trouvent sur le chemin un daim mort qu'ils rapportent après l'avoir enveloppé d'herbes *mao* 茅[3]. A la moindre absence, les bêtes de la forêt envahissent les habitations :

«Je suis allé aux montagnes de l'Est;
    De longtemps je ne suis revenu.
Quand je revins de l'Est,
    Une pluie fine tombait.
Les fruits des courges
    Pendent au bord du toit.
Les cloportes sont dans la chambre;
    Les araignées sont sur les portes.
Tout autour les daims ont piétiné l'aire;
    Le ver luisant éclaire la nuit»[4].

Les cloportes et les araignées sont, en tout temps et en tous lieux, les habitants normaux d'une maison abandonnée; mais les «daims qui piétinent l'aire» sont des hôtes caractéristiques.

Au reste, les cultures sont si rares que, lorsqu'on fait l'éloge d'un pays, qu'on vante sa beauté et sa richesse pour le seigneur qui s'y installe et y établit sa résidence, ce n'est pas de ses champs féconds et de ses riches moissons que l'on parle, mais de ses forêts, de ses lacs, de ses prairies, de ses marais, de son gibier. Veut-on décrire les beautés du pays de Han 韓, résidence sans pareille d'un prince?

«Grandement délicieuse est la terre de Han!
    Ses cours d'eau *tch'ouan* 川 et ses marais *tsö* 澤 sont immenses.
Les brêmes et les perches sont très grosses;
    Les biches et les cerfs pullulent.
Il y a des ours, il y a des ours gris;
    Il y a des chats sauvages, il y a des tigres»[5].

---

[1] *Che king*, I, ɪx *Ts'in-fong* 秦風, 7 *Tch'en-fong* 晨風, Couvreur, 142.

[2] *Ibid.*, II (*Siao ya* 小雅), ɪ *Lou-ming* 鹿鳴, 1 *Lou-ming*, Couvreur, 174. Le *k'in* du *Che king* n'est pas identifié exactement (Bretschneider, *Botanicon Sinicum*, p. 262, n° 447. D'après Lou Ki 陸璣 (ɪɪɪᵉ siècle p. C.), *Mao-che ts'ao-mou niao-cheou tch'ong-yu chou* 毛詩草木鳥獸蟲魚疏, le *k'in* pousse dans les terrains bas imprégnés de sel et dans les marais; la tige a l'épaisseur d'une épingle à cheveux et les feuilles ressemblent à des feuilles de bambou; le bétail l'aime beaucoup (Bretschneider, *loc. cit.*).

[3] *Ibid.*, I (*Kouo-fong*), ɪ *Chao-nan* 召南, 12 *Ye yeou sseu kiun* 野有死麕, Couvreur, 26.

[4] *Ibid.*, I (*Kouo-fong*), xv *Pin-fong* 豳風, 3 *Tong-chan* 東山, Couvreur, 167-168.

[5] *Ibid.*, III (*Ta-ya*), ɪɪɪ *Tang* 蕩, 7 *Han-yi* 韓奕, Couvreur, 406.

Et voici la plaine de Tcheou 周 quand le prince Tan-fou 亶父 va s'y établir :

« Belle était la plaine de Tcheou,
Où les violettes et les laiterons avaient le goût de gâteaux ! » [1].

Dans la Chine de ce temps, le fondateur d'une seigneurie crée véritablement un domaine, car il a à le gagner sur la brousse, la forêt ou les marais avant de pouvoir le cultiver. Ce qui est en dehors de la résidence des seigneurs, c'est la campagne *ye* 野, et le caractère ancien par lequel on écrit ce mot *ye* montre bien comment les Chinois anciens se représentaient la campagne : 埜, de la terre sur laquelle poussent des arbres [2] ; c'est un terrain boisé, non pas la grande forêt qui ne pousserait pas sur les alluvions de loess, mais des fourrés « d'arbres aux rameaux pendants, où dolics et lianes s'enlacent » [3], toute une petite brousse de petits arbres, poiriers et pruniers sauvages, ormes, ormes blancs, ormes épineux, verniciers, saules, tamaris, genévriers, lyciets, châtaigniers, peupliers, petits chênes formant des buissons, chênes-verts, cyprès, catalpas, entremêlés de buissons épineux *ki* 棘 que l'on coupe pour en faire des fagots, avec par-ci par-là des prairies parsemées de violettes, de laiterons, de dolics, de cuscutes, de valérianes, d'orchidées, etc. ; par endroits, des pièces d'eau et des marais au bord desquels poussent des joncs et dont la surface est couverte de lentilles d'eau, de châtaignes d'eau et de lotus. Au milieu de tout cela, des fauves de toute sorte et du gibier. On trouvait des tigres, des chats sauvages et des ours dans la vallée moyenne du Fleuve Jaune, au Han 韓 [4] ; on en trouvait au Tcheng 鄭 dans le Ho-nan :

« Les manches relevées, il saisit un tigre ;
Il le présente au prince » [5].

Les rhinocéros, les éléphants, les bœufs sauvages étaient nombreux. Le sanglier était très abondant : on le chassait où il mettait sa bauge, mais, malgré les chasses, il était un des fléaux de l'agriculture et à la grande fête de la moisson, *pa-tcha* 八蜡, on sacrifiait aux tigres qui détruisent les sangliers, comme aux chats sauvages qui détruisent les rats. Les cerfs et les daims, les loups et les renards, les canards et les oies sauvages se trouvaient partout.

De loin en loin, clairsemées au milieu de la brousse, s'élevaient les demeures seigneuriales, ainsi que les petites agglomérations qui formaient les hameaux des paysans. Sans doute devait-on rechercher de préférence, pour les habitations, des lieux à l'abri des hautes eaux ; mais, comme en Égypte et en Mésopotamie, la moindre élévation devait suffire à protéger contre elles. Aussi les demeures seigneuriales n'avaient-elles besoin que d'un terre-plein de quelques marches pour se mettre à l'abri : c'est le *t'ang* 堂, terre-plein en terre battue, comme on le trouve déjà à la capitale des Chang, auquel on accède par quelques marches, et qui devait finir par devenir rituel au point qu'aucune cérémonie ne peut s'accomplir sans marches à gravir. Ce terre-plein était juste assez grand pour élever un bâtiment (le mot *t'ang* désigne

[1] *Che-king*, III (*Ta-ya*), I *Wen-wang* 文王, 3 *Mien* 緜, Couvreur, 327.
[2] [Voir les graphies antiques dans *Chouo-wen*, éd. Ting Fou-pao, p. 6183 *b*. — P. D.]
[3] *Supra*, p. 343, n. 7.
[4] *Che-king*, III (*Ta-ya*), II *Tang*, 7 *Han-yi* 韓奕, Couvreur, 406.
[5] *Ibid.*, I (*Kouo-fong*), VII *Tcheng-fong*, 4 *Ta-chou yu t'ien* 大叔于田, Couvreur, 79.

à la fois le terre-plein et la salle bâtie dessus); il ne s'agissait pas de vastes esplanades de taille à porter palais et parc comme les jardins suspendus de Mésopotamie. On craignait presque davantage les pluies d'été, car les murs étaient de terre crue simplement tassée entre deux planches : on s'en gardait en recouvrant les maisons d'énormes toits de chaume ou de tuiles, aux pentes raides, qui descendaient aussi bas que possible devant la façade et qu'on faisait reposer sur des colonnes en bois, seules assez fortes pour en supporter le poids, tandis que les murs n'étaient que des écrans qui ne portaient rien.

Les habitations paysannes étaient d'un tout autre type. A l'origine, elles étaient en partie souterraines : on creusait dans le sol une fosse peu profonde qu'on recouvrait d'un toit. Mais ce genre de cabanes paraît avoir été en régression entre l'époque néolithique, où il avait été courant, et la fin des Chang où il n'était plus que sporadique; et il doit avoir achevé de disparaître vers le début des Tcheou au plus tard. Des maisons basses en pisé les remplacèrent, groupées en petits hameaux, entre leur tertre du Dieu du sol et leur marché.

Les livres des Tcheou ne contiennent guère de descriptions topographiques ni de paysages. Il y en a un cependant qui peut donner une idée de l'état de certaines parties de la Grande Plaine chinoise et de l'aspect qu'elle présentait, sinon à l'époque des Tcheou Occidendaux, du moins quelques siècles plus tard vers le temps des Royaumes Combattants. C'est le *Mou t'ien-tseu tchouan* 穆天子傳, qui raconte les tournées d'inspection du roi Mou. Il n'en subsiste que des fragments; le chapitre 5 enregistre les déplacements du roi dans une contrée peu étendue située au Sud du Fleuve Jaune, non loin de l'actuel K'ai-fong. Ce livre, qui date du ve ou du IVe siècle, a été apparemment écrit par un homme de Tcheng 鄭 qui connaissait bien cette région : la description est bien plus précise et plus détaillée que celle des pays du Nord du Fleuve Jaune où le roi se promène dans le premier chapitre. Or on n'y voit que forêts, marais et lacs. Sans faire une traduction complète de ce chapitre, puisqu'il a déjà été traduit par Eitel [1], et en laissant de côté tout ce qui ne touche pas à mon sujet, un résumé ne sera pas inutile.

Les promenades du roi Mou tournent autour de P'ou 圃, c'est-à-dire P'ou-t'ien 圃田, un marais du pays de Tcheng 鄭 dont la rive Nord avait été, d'après la tradition de cette époque, la frontière méridionale du fief de Wei 衛 donné par le roi Tch'eng 成 à son frère le prince K'ang 康叔 [2]. L'auteur du *Mou t'ien-tseu tchouan* dut encore connaître ce lac, car c'est seulement vers le milieu du IVe siècle a. C. que le prince Houei 惠 de Wei 魏 (370-319) en fit commencer l'assèchement [3]. Dix siècles plus tard, le *Chouei-king tchou* en signale encore un fond de cuvette à proximité de Tchong-meou 中牟. Le fief de Tsai 祭, qui appartenait à un ministre du roi Mou, en était proche, et c'est à P'ou-t'ien que celui-ci vint saluer le roi. Le roi y tira des oiseaux et y chassa le gibier à poil. Il s'y plut assez pour y créer un vaste parc de chasse, qui avait 50 *li* du Nord au Sud, entre les marais de King-lin 經林 et de Tchou-ki 煮棗 au Nord et la Campagne des Mûriers Sang-ye 桑野 au Sud (les localisations de Kouo P'ou sont inacceptables), et sur une étendue immense de l'Est à l'Ouest, entre Fang 房 et ...-k'ieou ○丘. Il y installa dix gardes-chasse *yu* 虞, deux (?) pour chacun des cinq points cardinaux, à l'Est à T'ou-t'ai 兎臺, à 40 *li* à l'Ouest de la sous-préfecture actuelle

[1] E. J. Eitel, *China Review*, XVII, 1888, 223 et suiv.
[2] *Tso-tchouan*, 4e année de Ting, Legge, II, 750. — Cf. *supra*, p. 341.
[3] *Tchou-chou ki-nien*, 8e année du roi Hien, Legge, 171.

de Wei-che 尉氏, à l'Ouest à Li-k'ieou 櫟丘, près de la sous-préfecture actuelle de Yu 禹, etc. En dehors de ce lieu qu'il affectionne et où il retourne plusieurs fois, le roi est reçu à Tsai 祭, dont le seigneur lui offre un banquet; il se construit à proximité une terrasse où il établit sa résidence. Il va ensuite à Ts'io-leang 雀梁, d'où il fait une promenade en bateau sur la Pièce d'Eau de Ying 滎水, au son de la musique Kouang 廣樂 : la Pièce d'Eau de Ying existait encore au temps des Han, c'était le Lac de Ying 滎澤, près de la sous-préfecture actuelle de Ying-yang, à l'Ouest de K'ai-fong [1]. Il passe deux mois entre Ts'io-leang et le Palais de Fan 范宮, qu'il vient de faire bâtir aux environs [2]. Au deuxième mois d'hiver, dans une chasse près de Chen-kouan 深雚, il prend quatre cent vingt cerfs de diverses espèces et des sangliers, et tue deux tigres et neuf loups; le lendemain, «il ordonna aux gardes-chasse d'abattre la forêt et de couper les herbes des marais, afin qu'ils fussent une ressource pour le peuple»; puis le même jour il se rendit au Nord à Ping 邴 où il passa trois jours à jouer aux échecs, *po* 博, avec le duc de Tsing 井公. Il fait prendre vivant un tigre qu'on met en cage au lieu dit l'enclos du tigre Hou-lao 虎牢. On le voit aussi aller au Lac de Houang 黃澤, qui était situé au Sud du chef-lieu de la sous-préfecture actuelle de Fong-k'ieou 封邱 et qui était célèbre par l'assemblée des princes qu'y avait tenue Fou-tch'a 夫差, roi de Wou, en 482 a. C. [3]; il visite à Houang la demeure de K'i 啓 des Hia, le fils du Grand Yu. En hiver, il chasse au Lac de P'ing 苹澤 (ou 萍澤) ou Lac de Fong 逢, au Nord-Est de K'ai-fong [4], et revient à l'Étang de Houang; en été, il va à Kiun-k'ieou 軍丘 chasser dans les marais et les étangs.

Ainsi, pour l'auteur du *Mou-t'ien-tseu tchouan*, entre le ve et le ive siècle a. C., toute la rive droite du Fleuve Jaune à son entrée en plaine, depuis Ying-yang à l'Ouest jusqu'à K'ai-fong à l'Est et jusque vers le Tcheng au Sud, n'était que lacs, marais et forêts où le souverain se promenait, allant de domaine en domaine, chassant, pêchant, prenant des cerfs par troupeaux, des sangliers et des tigres, sans qu'il soit jamais question de cultures, tant celles-ci étaient clairsemées.

Or, c'est bien l'état dans lequel devait se trouver la contrée de Tcheng 鄭 vers le ve siècle a. C., avant que cette principauté ne fût conquise par le Han 韓 de 408 à 375. J'ai déjà dit que le drainage de P'ou-t'ien datait du milieu du ive siècle : le prince Houei de Wei y fit travailler en 360; il fit aussi drainer les marais de Fong-ki 逢忌之藪 (le Lac de P'ing 萍澤 du *Mou t'ien-tseu tchouan*), au Nord-Est de K'ai-fong, en 365 et «en fit présent au peuple», c'est-à-dire le livra à la culture. Le Lac de Ying, celui de Houang, mentionnés dans le *Tso tchouan* [5], existaient encore sous les Han. Et, en décrivant la vie du roi Mou, l'auteur inconnu n'avait peut-être pas besoin de s'écarter trop de ce qu'il savait de celle des

(1) Cf. *supra*, p. 341.

(2) Le nom doit s'inspirer de la Terrasse de Fan, Fan-t'ai 范臺, que le prince Houei de Wei avait élevée à sa capitale Ta-leang (*Tchan-kouo ts'ö*, k. 7, 7 *a*) et où il «offrait des banquets aux princes», en particulier aux princes de Lou, Wei 衛, Song et Tcheng en la 15e année de son règne (356). Cf. *La Chine antique*, p. 394.

(3) *Tch'ouen-ts'ieou* et *Tso tchouan*, 13e année de Ngai, Legge, II, 830; *Che ki*, k. 31, Chavannes, IV, 30.

(4) Il y avait dans le Song, au début du ve siècle, un étang de Fong 逢澤, où les princes de Song chassaient le cerf, *Tso tchouan*, 14e année de Ngai, Legge, II, 837-839. Il existait encore sous les Han, et était situé au Nord-Est de la commanderie de Ho-nan (sous-préfecture de Siang-fou 祥符, chef-lieu du *fou* de K'ai-fong des Ts'ing).

(5) *Tso tchouan*, 12e année de Siuan, Legge, I, 319, 熒 ou 熒澤; 13e année de Ngai, Legge, II, 331, 黃池.

princes de Tcheng de son temps. Rituels et commentateurs nous ont donné l'habitude de voir les petites cours princières de ce temps à travers la pompe impériale des Han. Mais le prince qui recevait Mencius au bord d'un lac *tchao* 沼, et lui faisait admirer les troupeaux de cerfs et de daims ou les vols d'oies sauvages[1], ne différait guère du roi Mou recevant ses vassaux dans le parc de P'ou-t'ien.

Quelques siècles avant notre ère, la Chine était donc en grande partie couverte encore de lacs, d'étangs, de marais, et sinon de forêts, au moins de taillis de brousse, au milieu desquels les champs et les villages formaient des sortes de petites oasis clairsemées. C'est avec la paix des Han que la population commença à s'accroître et les champs à se développer. La grande révolution agricole que déclencha entre les Tcheou Occidentaux et les Royaumes Combattants l'expansion de l'emploi de la charrue attelée ne porta vraiment ses fruits qu'après l'unification de la Chine. L'aménagement des champs avait cependant commencé longtemps avant cette époque : le *Tchan-kouo ts'ö* 戰國策 rapporte une querelle entre des villages du Domaine Royal à propos d'une affaire d'irrigation de rizières[2]. L'historiette est loin d'être d'une authenticité certaine, car elle se rattache au roman de *Sou-tseu* ; mais elle montre que vers le milieu du IIIe siècle a. C., date où fut composé ce roman, on considérait que la culture du riz n'était pas très ancienne dans la vallée de la rivière Lo, puisqu'on plaçait au temps de Sou Ts'in et de ses frères, soit à la fin du IVe siècle, le temps où la population du Tcheou oriental avait renoncé à la culture du blé pour celle du riz.

II. *La vie paysanne.*

1. *Les instruments aratoires*[3].

La Chine apparaît dès ses origines comme un pays de civilisation agricole. C'est le second des empereurs mythiques, Chen-nong 神農, qui enseigna aux hommes la culture des céréales. Or, la charrue s'impose si fermement à l'esprit comme étant par excellence l'instrument du travail des champs que personne n'a hésité, en Chine pas plus qu'en Occident, à attribuer l'emploi de la charrue aux Chinois de la haute antiquité : déjà avant les Han, le *Chan-hai king* en assignait l'invention au petit-fils de Heou-tsi 后稷, l'ancêtre des rois Tcheou. Ce n'est que tout récemment que M. Siu Tchong-chou[4] a démontré qu'ils ne la connaissaient pas

[1] Mencius, I (*Leang Houei-wang*), I, II, 1 : «Mencius rendit visite au prince Houei de Leang. Le roi se tenait auprès d'une pièce d'eau et regardait les oies, les cerfs et les daims. Il dit : Les sages prennent-ils aussi plaisir à cela ?». Legge, p. 3, trouve cette réception si peu protocolaire, qu'il traduit : «Mencius *another day* saw King of Liang. The king *went and* stood *with him* by a pond, and, looking round at the large geese and deer, said. . ..» (Les mots mis en italique par Legge lui-même sont des additions au texte.)

[2] *Tchan-kouo ts'ö*, k. 2, 4 *b* : «(Les gens du) Tcheou oriental voulaient semer du riz 稻; (ceux du) Tcheou occidental ne laissèrent pas écouler l'eau 不下水. Le Tcheou oriental en souffrit».

[3] [Sur les instruments aratoires dans la Chine antique, voir déjà les observations de Maspero dans *Ac. des Insc. et B.-L., C.r.*..., 1938, p. 519-521, et sa communication à la Société Asiatique, *JA*, 1943-1945, p. 429. — P. D.]

[4] Siu Tchong-chou 徐中舒, *On some Agricultural Implements of the Ancient Chinese* (*Lei-sseu-k'ao* 耒耜考), ap. *Academia Sinica, Bulletin of the National Research Institute of History*

et que l'instrument aratoire mentionné dans les textes antiques était une sorte de houe avec laquelle ils façonnaient la terre à la main. La charrue ne leur fut connue qu'à une époque relativement récente, vers le milieu du dernier millénaire avant notre ère, soit qu'ils l'aient alors inventée, soit qu'ils en aient par quelque intermédiaire appris l'usage des Occidentaux qui l'employaient depuis des siècles. La charrue allait provoquer une véritable révolution : la vie non seulement des paysans, mais de toute la société, fut modifiée. La charrue amena l'établissement de champs permanents irrigués; il avait pu y en avoir anciennement en quelques lieux favorables, mais dès lors ils devinrent la forme normale de l'exploitation du sol, et la culture par défrichement, usitée jusque là, disparut. La charrue imposait la recherche de terrains plats; elle fit descendre l'agriculture des pentes au fond des vallées, jusque là abandonnées aux marais et aux divagations des fleuves; des endiguements en permirent la mise en culture. La grande plaine du Fleuve Jaune commença à se transformer. Comme on l'a vu plus haut, la tradition veut que les premières digues qui permirent l'assèchement du vaste delta des Neuf Fleuves aient daté du temps du prince Houan de Ts'i, au VIIe siècle. C'est probablement encore un peu trop tôt; tout ce qui s'est fait d'important dans le pays de Ts'i est toujours rapporté à ce prince: dans la vallée de la rivière Lo, l'irrigation et la culture du riz semblent s'être installées au IVe siècle. Quoi qu'il en soit, les terres cultivées s'étendirent peu à peu, à mesure que l'énorme main-d'œuvre exigée par le façonnage à la main put s'employer à faire de nouveaux champs; la population s'accrut avec l'accroissement des moyens de subsistance; le pays s'enrichit, sinon les paysans. Les princes eurent des ressources plus abondantes et surtout plus régulières; l'impôt lui-même changea de forme vers fin du VIe siècle, et la dîme des récoltes fut remplacée par un véritable impôt foncier, fondé sur l'étendue des terres cultivées, ce qui ne put se faire que là où des champs permanents avaient remplacé les anciens défrichements dont l'emplacement et l'étendue variaient d'année en année. C'est à la suite de cette révolution technique et économique qu'à partir du Ve et du IVe siècle les lettres et les arts purent prendre leur essor en Chine.

Pour une époque plus ancienne, quand le *Che king*, le *Tcheou-li*, *le Li-ki*, même, parlent des travaux des champs, l'instrument aratoire qu'ils mentionnent n'est jamais la charrue *li* 犂, mais la houe *lei* 耒 ou *lei-sseu* 耒耜. Il n'existe pas de nom antique de la charrue : le mot *li* se rencontre dans les textes antiques, mais seulement avec la valeur de «bœuf noir». La littérature moderne emploie l'expression *lei-sseu* comme une désignation littéraire élégante de la charrue : c'est par exemple sous ce nom qu'elle est décrite en détail dans un petit ouvrage technique sur l'agriculure, des T'ang ou des Song, le *Lei-sseu king* 耒耜經. Mais ce n'est là qu'un pédantisme de lettrés, qui appliquaient à un instrument moderne le nom d'un instrument ancien tout différent, par allusion aux Classiques. Les auteurs anciens n'ont jamais hésité sur le véritable sens du mot; au IIe siècle de notre ère, le *Chouo-wen* définit encore le *lei* comme «un bois courbe pour labourer à la main»

and Philology, II, 1 (1930), p. 11-59. L'article de M. Siu démontre péremptoirement que les anciens ne connaissaient pas la charrue; je me contente d'adopter ses conclusions sans revenir sur son argumentation. Mais je ne peux le suivre quand il essaye de prouver, contrairement à tous les auteurs anciens, que le *lei* et le *sseu* étaient deux instruments distincts, le premier un hoyau à deux dents, le second une bêche à un seul tranchant, employés respectivement par les Yin dans la plaine du Ho-pei et par les gens de Tcheou dans la vallée de la Wei, et je préfère m'en tenir aux définitions traditionnelles du *lei* comme le manche et du *sseu* comme le tranchant d'un instrument unique.

手耕曲木也, et le *sseu* (qu'il écrit 枱 avec la clé 木 au lieu de 耒) comme « une bêche » *tch'a* 臿也[1].

La houe chinoise antique était, comme toutes les houes, faite de deux parties, le manche *lei* 耒 et le soc *sseu* 耜. « Le charron *tch'o-jen* 車人 », lit-on dans le *K'ao-kong ki* du *Tcheou-li*, « fait les manches de houe, *lei* : le sep *ts'eu* 庛 est long de 1 pied 1 pouce; la partie droite du milieu a 3 pieds 3 pouces; la partie recourbée du haut a 2 pieds 2 pouces; (le manche a donc en tout), en suivant la courbure, 6 pieds 6 pouces de long. Le soc *sseu* a 5 pouces de large[2]. » Tcheng Hiuan, commentant ce passage, note que la houe antique différait de celle de son temps qui était bifide. La houe des Han est bien connue grâce à divers dessins gravés dans les tombes du Chan-tong. Les uns représentent Chen-nong tenant l'instrument qu'il vient d'inventer[3]; les autres figurent le même instrument entre les mains de génies ailés[4] ou simplement du défunt[5]. Elle avait un manche droit ou légèrement recourbé, et un double tranchant emmanché suivant l'axe même du manche. Le manche est différent de celui que décrit le *Tcheou-li*, mais pour le tranchant il semble que Tcheng Hiuan se soit trompé. Le caractère 耒 n'apparait pas isolément dans les inscriptions des Chang, mais les formes qu'on en trouve en combinaison, en particulier dans les caractères 耤, 耕, marquent nettement les deux dents du hoyau[6], et celles-ci apparaissent encore mieux dans un dessin réaliste gravé sur un vase de bronze connu sous le nom de « *touei* de la houe », *lei-touei* 耒敦, parce que ce dessin est la seule inscription qu'il porte[7].

Est-ce à dire que l'instrument avait changé de forme entre l'antiquité et l'époque des Han? Il me semble plus vraisemblable qu'il avait peu à peu disparu après l'invention de la charrue et que les lettrés du temps des Han, en donnant des instructions aux dessinateurs pour la représentation de cet instrument inconnu, ont simplement choisi parmi les outils de leur temps celui qui leur paraissait répondre le moins mal à la description du *Tcheou-li*, et pour cela choisi une bêche. Or il y avait au moins deux sortes de bêches[8] : une bêche à tranchant large et dont le manche solide était muni d'une barre transversale pour appuyer le pied, le *tch'a* 臿 (on écrit aussi 鍤 et 𨪐), qui devait être analogue au *bipalium* des jardiniers de l'Italie antique; et un hoyau *houa* 芣 (on écrit aussi 鏵, 釫, 鋘, 銙, 鋘), « une bêche à deux tranchants » *leang jen tch'a* 兩刃臿[9], qui différait de nos hoyaux comme du *bidens* antique en ce qu'il était emmanché comme une bêche, avec les deux dents dans le prolongement

---

(1) *Chouo-wen*, sections 耒 et 木, éd. Ting Fou-pao, p. 1868 et suiv., 2536 et suiv.

(2) *Tcheou-li*, k. 42, 24 *b* (*K'ao-kong ki* 考工記, art. *Tch'o-jen* 車人), trad. Biot, II, 574. [Les références au texte chinois des Classiques se rapportent au *Song-pen che-san-king tchou-chou* 宋本十三經注疏, édition lithographique du Mo-wang-sien kouan 脈望仙館 (1887). — P. D.]

(3) Dessins reproduits ap. Siu Tchong-chou, *loc. cit.*, p. 19.

(4) *Ibid.*, p. 36.

(5) *Ibid.*, p. 25.

(6) Siu Tchong-chou, *loc. cit.*, p. 12; L. C. Hopkins, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1915, p. 714-715; Takata Tadasuke, *Kochûhen*, k. 83.

(7) Reproduit ap. Siu Tchong-chou, *loc. cit.*, p. 13.

(8) Il y avait au moins un troisième nom de la bêche, *ts'iao* 鍫, 鍪, qui est défini par le mot *tch'a* 臿 (*Yu-p'ien* 玉篇). De plus, il y avait le *sien* 銛 et le *tch'en* 鈂 qui sont « des espèces de bêches » 臿屬 (*Chouo-wen*). Le *p'o* 鏺, « outil à deux dents, avec un manche de bois, qui sert à arracher les herbes » (*Chouo-wen*), est plutôt un hoyau du genre du *houa* 芣. Le *tch'ou* 鉏, 鋤 bien que défini lui aussi comme une bêche *tch'a*, parait avoir été plutôt une pioche.

(9) *Chouo-wen*, section 木, éd. Ting Fou-pao, p. 2534 et suiv.

du manche au lieu de former un angle avec lui. Dans les bas-reliefs des Han, c'est le *houa* qui a servi de modèle à la représentation du *lei-sseu* antique, bien que cette bèche répondît plutôt au *ts'ien* 錢 de l'antiquité.

La description du *Tcheou-li* est si précise qu'elle donne une idée très nette de ce qu'était l'instrument antique, sauf toutefois le tranchant dont il n'est pas dit s'il était unique ou bifide. L'auteur du *Tcheou-li* a voulu incontestablement décrire un instrument unique qui se composait de deux parties, l'une en bois qu'il appelle *lei* (terminée par le sep *ts'eu*), et l'autre en métal qu'il appelle *sseu*, le soc. Ces deux parties, on les trouve souvent mentionnées chez les auteurs anciens : le *Yi-king* déclare que « Chen-nong tailla le bois pour en faire le soc *sseu*, et courba le bois pour en faire le manche *lei* »[1].

Cette houe chinoise était un instrument d'aspect singulier. Le manche en est très long : 6 pieds 6 pouces, soit 1 m. 58 en comptant le pied des Han à 0 m. 24, ce qui est la mesure moyenne; c'est presque la taille d'un homme. Il est vrai que la courbure du manche en diminue la hauteur, de sorte que l'instrument mis à plat a juste, nous dit-on, la longueur d'un pas, soit 6 pieds, c'est-à-dire 1 m. 44; il n'en reste pas moins que le manche est anormalement long. D'autre part, le tranchant a 5 pouces de large, soit seulement 0 m. 12, et la partie utile est moindre encore s'il y a deux dents et par conséquent un espace vide au milieu. Un très long manche avec un tout petit tranchant, cela fait un instrument très léger avec lequel les travaux de force sont impossibles. Pas de défonçage de terres lourdes avec cette houe; tout ce qu'on peut faire est d'égratigner la terre, et encore faut-il un sol lui-même très léger : un manche aussi long se briserait si l'on frappait le sol violemment comme nous le faisons avec notre hoyau, ou si l'on essayait de soulever des mottes de terre un peu lourdes. On ne pouvait donc s'en servir en piochant comme nous faisons du hoyau : d'ailleurs la barre de pied exclut ce mode d'emploi qui la rendrait inutile. La longueur du manche, elle aussi, serait gênante si l'on s'en servait verticalement ou avec une faible inclinaison comme de nos bèches. La seule manière de s'en servir était évidemment de la pousser devant soi; un dessin des Han le montre très clairement. mais, comme je l'ai dit, l'outil des Han n'est pas exactement l'outil antique, et l'on pourrait hésiter à conclure de l'un à l'autre si les caractères des inscriptions des Chang ne fournissaient eux aussi des dessins fort nets; de même, la position de la main stylisée qui tient la houe dans le dessin du *lei-touei* ne laisse aucun doute à cet égard : si la houe était employée à notre manière, la main serait du côté opposé du manche.

Cet instrument curieux n'est pas particulier à la Chine. M. Hopkins[2] a montré qu'on emploie un instrument analogue dans l'île de Skye sur la côte Nord de l'Écosse : il est appelé en gaélique *cas-chrom*. C'est « une charrue à pied en bois et en fer..., servant à la fois de bèche et de charrue ». On la pousse dans le sol à l'aide de la barre de pied; le manche est alors abaissé, le talon formant point d'appui, et un sillon est creusé. C'est tout à fait un *lei-sseu*, à cela près que le sep en est plus long et que le oc n'en est pas bifide, sans doute parce que le terrain est moins léger que le loess.

L'emploi de ce cas-chrom écossais fait comprendre le sens exact des termes qui expriment l'action du *lei-sseu*. L'expression courante est *tche-lei* 蹠耒. Le mot *tche* eut dire au propre « fouler aux pieds », « piétiner »; il a aussi le sens moins fort de « presser du pied » : par exemple Sseu-ma Ts'ien dit de Sou Ts'in *tche king-nou* 蹠

---

[1] *Yi-king*, *Hi-ts'eu*, Legge, 383.

[2] L. C. Hopkins, *The Cas-chrom v. Lei-ssu*, ap. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1935, p. 707-716; 1936, p. 45-54.

勁弩 «il pressait du pied une forte arbalète (pour la bander)» [1]. C'est ce sens qu'il a dans l'expression *tche-lei*, qui veut dire «presser du pied la houe» en appuyant sur la barre transversale. Ainsi Houan K'ouan 桓寬 dit dans le *Yen-t'ie louen* 鹽鐵論 : 內郡... 不宜牛馬·民蹠耒而耕·負擔而行·勞罷而寡功, «les commanderies de l'intérieur... ne conviennent pas aux bœufs et aux chevaux. Le peuple laboure en pressant du pied la houe, et transporte les fardeaux sur le dos ou au bout de bâtons; les gens se fatiguent beaucoup sans grand résultat» [2]. On retrouve l'expression dans une autre partie du même ouvrage : 不知蹠耒躬耕者勤也 (les gens qui mangent tranquillement bien assis chez eux) «ne connaissent pas la fatigue de cultiver soi-même en pressant du pied la houe» [3]. Un siècle plus tôt, Houai-nan tseu emploie la même expression, mais en écrivant le verbe par un caractère homophone *tche* 跖 : 一人跖耒而耕·不過十畝, «un homme qui cultive en pressant du pied la houe ne fait pas plus de 10 *meou*» [4]. Dans ces deux derniers exemples, il est douteux qu'il faille prendre le mot à la lettre : les paysans du temps des Han labouraient à la charrue, et il est plus probable qu'il n'y a là qu'une expression stéréotypée pour désigner le labourage. Dans le premier passage, au contraire, le façonnage à la main et le portage à dos d'homme s'opposent au labourage à la charrue attelée et au voiturage, et «presser du pied la houe» désigne bien le travail du paysan qui, faute de pouvoir atteler des chevaux ou des bœufs à une charrue pour labourer, parce que le climat de son pays ne convient pas à ces bêtes, est obligé de bêcher son champ et appuie du pied sur sa bêche pour l'enfoncer dans le sol : même si la houe des Han n'était pas pareille à celle de l'antiquité, c'est le même geste.

On retrouve ce mouvement caractéristique de l'emploi de cet instrument dans l'ode *Ts'i-yue* 七月 du *Che king* :

三之日于耜· «Aux jours du 3e mois, nous allons houer.
四之日舉趾· Aux jours du 4e mois, nous levons les pieds [5].»

«Lever les pieds» est à prendre littéralement [6] : le paysan lève le pied pour l'appuyer sur la barre transversale de la houe; c'est l'équivalent de *tche-lei* du *Yen-t'ie louen* et du *Houai-nan tseu*.

La portée de ce geste est précisée par le *K'ao-kong ki* qui explique qu'on n'enfonçait pas toujours la houe en terre de la même façon, mais qu'on en changeait l'inclinaison suivant les terrains : «Une terre dure demande un sep *ts'eu* 庛 (emmanché) droit; une terre molle demande que le sep soit (emmanché) obliquement. Quand le sep est emmanché droit, il est plus commode pour pousser *t'ouei* 推; quand il est emmanché obliquement, il est plus commode pour verser la motte *fa* 發. Quand le sep est (emmanché) suivant un angle pareil à la forme d'une pierre sonore

---

(1) Sseu-ma Ts'ien, *Che-ki*, k. 69, 4 *b*, 蘇秦傳.

(2) Houan K'ouan, *Yen-t'ie louen*, sect. 15, k. 3, 5 *b* (éd. *Sseu-pou ts'ong-k'an*), trad. Gale, p. 92. M. Gale traduit «when farming people trudge wearily behind the plough», ce qui laisse échapper le sens technique et précis de l'expression.

(3) Houan K'ouan, *Yen-t'ie louen*, sect. 41, k. 7, 10 *b*.

(4) *Houai-nan tseu*, sect. Tchou-chou 主術篇, k. 9, 18 *a* (éd. *Sseu-pou ts'ong-k'an*).

(5) *Che king*, I (*Kouo-fong*), xv *Pin-fong* 豳風, 1 *Ts'i-yue*, Couvreur, 160.

(6) Je l'ai pris autrefois à tort dans le sens de «lever les pieds pour marcher» et j'ai traduit : «Nous partons (du village)», *Les commencements de la civilisation chinoise*, ap. *Shinagaku*, V, 2 [= *Mélanges posthumes*, III, p. 91].

king 磬, c'est ce qu'on appelle (un sep pour) terre moyenne» [1]. Dans le premier cas, on l'emploie surtout comme couteau pour fendre la terre, dans les deux autres, comme versoir pour la rejeter sur le côté. Les commentateurs supposent que, dans les deux cas extrêmes, les dimensions variaient : il n'y a aucune raison de le supposer; l'emmanchure seule diffère : dans le premier cas, le coude de la partie médiane vient se poser à angle droit sur le sep horizontal; dans les deux autres cas, il s'y pose en formant un angle obtus.

Le travail lui-même est décrit succinctement, à propos de la cérémonie du Labourage Royal, dans le *Yue-ling* et le *Kouo-yu*, qui se complètent mutuellement. Voici le le texte du *Yue-ling* :

«Le Fils du Ciel en personne prend sur son char une houe *lei-sseu* et la pose entre le cuirassier et le cocher qui font avec lui un groupe de trois personnes; et, conduisant les Trois Ducs, les Neuf Ministres, les princes et les grands officiers, il laboure, *keng* 耕, lui-même le Champ du Seigneur *ti-tsi* 帝 藉. Le Fils du ciel pousse *t'ouei* 推 trois fois (la houe), les Trois Ducs la poussent cinq fois, les ministres et les princes la poussent neuf fois», 天子三推. 三公五推. 九卿諸侯九推 [2].

T'ouei 推, c'est pousser la houe avec la main pendant qu'on appuie avec le pied sur la barre transversale, de façon à la faire pénétrer dans le sol. On pousse la houe, c'est-à-dire qu'après l'avoir enfoncée dans le sol on avance en la poussant devant soi et, en la poussant, on la tient légèrement inclinée à droite ou à gauche, de façon à rejeter la terre sur le côté en formant une motte *fa* 發, 墢, 伐, 坺, 垡, 拔 [3]. En poussant la houe bien droit, ou arrive à tracer un sillon. C'est ce que dit le *Kouo-yu* :

«Le roi en cultivant fait une motte, (puis chacun) successivement triple (le nombre précédent), et les gens du peuple achèvent le labour de 1000 arpents», 王耕一發. 班三之. 庶民終於千畝 [4].

Tel était le mode d'emploi du *lei-sseu*, l'instrument aratoire de la haute antiquité chinoise.

2. *Le travail par couples* (ngeou-keng 耦 耕).

Avec son tranchant de 12 cm. de large (5 pouces), la houe faisait un sillon étroit, et entre les sillons l'ados était également très étroit. Ces sillons trop serrés rapprochaient trop les lignes; on y a remédié en donnant aux sillons la largeur de deux houes, soit un pied (24 cm.), l'ados ayant naturellement la même largeur. Mais, pour cela, il fallait faire tracer le sillon par deux houes : c'est ce qu'on appelait le

---

(1) *Tcheou-li*, k. 12, 24 *a-b*, art. *Tch'o-jen* 車人, Biot, II, 575-576.

(2) *Li-ki*, k. 5, 2 *b*-3 *a* (*Yue-ling* 月令), Couvreur, I, 335.

(3) *Chouo-wen*, s. v. *fa* 坺, éd. Ting Fou-pao, p. 6106 *b* : «La terre qu'on lève d'un coup de bêche s'appelle motte *fa*» 臿土之謂坺.

(4) *Kouo-yu*, k. 1, 4 *a* (*Tcheou-yu* 周語, 上).

«labour par couples», *ngeou-keng* 耦 耕. C'est ce qu'explique le *K'ao-kong ki*, mais en n'indiquant que le résultat sans faire connaître le mode de travail :

«La houe est large de 5 pouces; deux houes forment une paire *ngeou* : la motte *fa* 伐 enlevée par une paire de houes est large d'un pied et profonde d'un pied; on l'appelle sillon *kiuan* 甽»[1].

Le mot *ngeou* 耦 veut dire «couple, paire», et désigne de façon générale un groupe de deux personnes travaillant ou en général agissant ensemble, comme *san* 叁 est un groupe de trois, *wou* 伍 un groupe de cinq, *che* 什 un groupe de dix personnes. On le trouve employé pour désigner, par exemple, les couples du tir à l'arc : en effet, les tireurs ne se présentent pas isolément, mais par groupes de deux qui accomplissent côte à côte tous les gestes rituels du tir, suivant le rythme de la musique. En somme il s'agit toujours de deux personnes accomplissant une action non seulement ensemble, mais côte à côte. Mais il est impossible que deux hommes aient poussé chacun leur houe côte à côte dans un espace de 25 cm. de large; K'ong Ying-ta 孔穎達 a eu le bon sens de le comprendre : «Les deux hommes, bien qu'ils enlèvent (à eux deux) une motte d'un pied, ne doivent pas l'enlever ensemble», dit-il dans sa paraphrase du passage du *Tcheou-li* que je viens de citer.

Il y a dans la littérature ancienne une paire célèbre : c'est celle de Tchang-ts'iu 長沮 et Kie-ni 桀溺. Confucius, dans un de ses voyages, les rencontra qui travaillaient aux champs, et envoya Tseu-lou 子路 leur demander des renseignements sur un gué qu'il voulait traverser. «Tchang-ts'iu et Kie-ni, dit le *Louen-yu*, labouraient en couple» 長沮桀溺耦而耕[2]. Malheureusement cela ne se passait pas au temps du labour proprement dit, mais à celui du sarclage qui ne présente pas la même difficulté matérielle que le houement, parce que le travail n'exige pas la même continuité et la même régularité que le tracé d'un sillon : deux hommes peuvent sarcler en couple dans le même sillon sans faire exactement la même chose au même moment, et sans que l'arrêt de l'un oblige l'autre à s'arrêter aussi. Le texte ne décrit que le travail du seul Kie-ni, qui continua à «sarcler sans s'interrompre» 耰而不輟, et ne nous apprend rien sur le houement par paires. Nous en sommes donc réduits aux hypothèses pour nous figurer ce travail. Je ne vois qu'une seule façon de concilier les nécessités matérielles et les textes. Les deux houeurs poussaient leur houe côte à côte, formant véritablement une paire. Mais ils n'étaient pas tous les deux dans le même creux de sillon, où ils se seraient gênés mutuellement, et ils ne relevaient pas à eux deux une double motte de terre qu'ils auraient ensuite rejetée du même côté de façon à former l'ados du sillon. Il faut se figurer chacun d'eux poussant sa houe de chaque côté d'un dos de sillon; ils avançaient de concert et faisaient chacun un demi-creux et un ados entier du sillon, celui-ci étant constitué par les deux mottes qui, soulevées l'une par l'homme de droite et l'autre par l'homme de gauche, venaient s'appliquer l'une contre l'autre. Un ados de sillon et deux demi-creux une fois achevés dans l'espace de terrain où la paire travaillait, ils recommençaient de même au sillon suivant; et, pendant qu'un des deux ouvrait un demi-creux de sillon neuf, l'autre complétait la largeur du demi-creux précédemment ouvert par son camarade en traçant à côté, avec sa houe, un demi-creux jointif. Ainsi pouvaient-ils travailler ensemble, en paire, sans se gêner l'un l'autre.

Pourquoi ce travail par couple? Pourquoi le même paysan ne faisait-il pas le

---

(1) *Tcheou-li*, k. 22, 22 *a* (*K'ao-kong ki*, article *Tch'o-jen*), Biot, II, 565-566.

(2) *Louen-yu*, XVIII, vi.

double sillon, en allant et en revenant, retournant sa houe parallèlement? Affaire de commodité et d'entraînement, me semble-t-il. Pour rejeter la motte en poussant la houe, il fallait tenir celle-ci légèrement inclinée du côté où l'on devait rejeter la terre, et le paysan apprenait à pousser du pied droit en inclinant sa houe à gauche par exemple, ou à pousser du pied gauche en l'inclinant à droite; ainsi entraîné, il devait avoir peine à changer de pied. Imaginons du reste le paysan qui ferait ses sillons tout seul : il marche sur le terrain non encore ouvert, à gauche du sillon qu'il ouvre, rejetant les mottes à droite, et il pousse sa houe du pied gauche. Arrivé au bout du sillon, il fait demi-tour, et revient traçant un sillon contigu au premier; rejetant les mottes à droite sur un deuxième dos de sillon, il devra marcher sur le sillon qu'il vient d'ouvrir, et par conséquent ira difficilement, et son travail sera ralenti; ou bien, s'il veut marcher sur le terrain non encore ouvert, il faudra qu'il change de pied pour pousser sa houe, appuyant du côté où il incline celle-ci, ce qui ira mal et retardera également son travail. On évitait ces inconvénients en employant un couple.

Le travail par couples était le mode de travail des paysans quelle que fut la besogne à accomplir :

«Ah ! ils désherbent ! Ah ! ils dessouchent !
Avec leurs instruments ils écrasent la terre !
Mille couples 千耦 font le sarclage,
Marchant dans les terrains bas, marchant dans les sentiers» [1].

C'est un lieu commun dont on tire des comparaisons littéraires : «De même que les paysans travaillant par couples arrachent entièrement les armoises des quatre côtés. . . » [2] Et il ne faut pas croire que ce fût par goût que les paysans se couplaient ainsi pour les travaux des champs; c'était pour eux une obligation. Au début de chaque année, on organisait les couples nouveaux, soit entre jeunes gens arrivés à l'âge adulte, soit que la maladie ou la mort eussent disloqué les couples anciens.

«(Au premier mois du printemps). . ., ordre est donné d'avertir le peuple de sortir les cinq semences et de commander aux paysans de se coupler pour le labour 命農計耦耕事, de mettre en état leurs houes, et de préparer leurs instruments aratoires . . . » [3]. «Aux diverses époques de l'année, l'Intendant de Village *li-tsai* 里宰 rassemble les couples dans les champs afin de faire les semailles ou la moisson 命耦于耡以治稼禾; il met rapidement en train leur houement et leur sarclage; il règle leur arrangement (en couples)» [4].

Le labour par paires était une institution, imposée et contrôlée par les autorités.

3. *Le mode de culture.*

La culture à la main de la grande plaine du bas Fleuve Jaune implique soit une culture intensive, soit au contraire une culture rudimentaire. Dans le premier cas, c'est presque une culture maraîchère; une population très dense de paysans

---

[1] *Che king*, V (*Song*), I *Tcheou-song* 周頌, III *Min yu siao-tseu* 閔于小子, 5 *Tsai-chan* 載芟, Couvreur, 439.

[2] *Kouo-yu*, k. 19, 5 *b* (*Wou-yu* 吳語) (éd. *Sseu-pou ts'ong-k'an*).

[3] *Li-ki*, k. 17, 24 *b* (*Yue-ling*), Couvreur, I, 406.

[4] *Tcheou-li*, k. 15, 18 *b* (art. *Li-tsai*), Biot, I, 355-356.

cultivent des parcelles minuscules et réussissent à en tirer un rendement considérable à force de travail et d'énergie. Dans le second cas, c'est au contraire une culture encore peu développée, faute d'instruments suffisants; une population peu nombreuse égratigne à grand-peine quelques coins de terre et en tire une maigre subsistance en dépit d'un labeur acharné et d'efforts incessants. La première formule répond à l'état actuel d'une partie de la plaine du Ho-pei, qui est presque jardinée plus que labourée. Laquelle de ces deux formules s'applique-t-elle à l'antiquité ?

Les textes antiques relatifs à l'agriculture ne sont pas très nombreux; mais ils présentent tous ces deux traits remarquables, qu'il n'y est jamais question d'irrigation, et que le défrichement y joue un rôle considérable. C'est l'inverse de la Chine moderne, où l'irrigation est d'une importance primordiale et où le défrichement est exceptionnel. Dans l'antiquité, toutes les fois qu'il est question de prospérité agricole, c'est en termes de défrichement. Le *Yi king* veut-il parler de quelqu'un qui réussit sans effort ? Il déclare que « sans avoir labouré il récolte, sans avoir défriché il a une moisson de troisième année » 不耕穫. 不菑畬 [1]. Un poète désire-t-il vanter la prospérité d'un pays sous un bon gouvernement ? Il dit :

> « Nous avons cueilli des laiterons
> Dans ces champs de deuxième année *sin-t'ien* 新田,
> Dans ces terres de première année *tseu* 菑 » [2].

Ou bien, s'il montre un prince heureux, soucieux de son peuple, et qui va inspecter les cultures :

> « C'est déjà la fin du printemps.
> A quoi donc pensez-vous ?
> (Nous nous demandons) comment sont les champs de deuxième année *sin* 新 et de
> [troisième année *yu* 畬 ! » [3].

S'agit-il de décrire un domaine bien entretenu, avec les paysans qui travaillent bien et le maître et sa famille qui les surveillent ? Les gens, nous dira-t-on, désherbent *chan* 芟 et dessouchent *tso* 柞 [4]. Le désherbage s'entend de soi, mais le dessouchage ne serait pas un travail annuel s'il ne s'agissait de défrichements : dans le cas de champs permanents, il n'y aurait pas d'arbres à abattre ni de souches à arracher. Dans une autre ode qui est une prière aux ancêtres, le sacrifiant commence par expliquer que le millet offert vient de ses propres champs qu'il cultiva lui-même. Pour décrire en quelques vers la culture, de quoi parle-t-il aux ancêtres ? De la récolte ? Non, mais du défrichement :

> « Abondants étaient les chardons !
> Nous avons arraché les buissons épineux.
> Que faisait-on aux temps passés ?
> Nous cultivons le mil et le millet » [5].

---

(1) *Yi king*, k. 3, 24 *a* (Hexagramme 25, *Wou-wang* 无忘), Legge, 110.

(2) *Che king*, II (*Siao-ya*), III *Nan yeou kia-yu* 南有嘉魚, 8 *Ts'ai-k'i* 采芑, Couvreur, 203.

(3) *Ibid.*, IV (*Tcheou song*), II *Tch'en-kong* 臣工, 1 *Tch'en-kong* 臣工, Couvreur, 427.

(4) *Ibid.*, V (*Song*), 1 *Tcheou-song* 周頌, III *Min yu siao-tseu* 閔予小子, 5 *Tsai-chan* 載芟, Couvreur, 439.

(5) *Ibid.*, II (*Siao-ya*), VI *Pei-chan* 北山, 5 *Tch'ou-ts'eu* 楚茨, Couvreur, 276.

L'importance du défrichement dans la vie agricole ressort du vocabulaire lui-même. Les textes que je viens de citer montrent qu'il y avait toute une série de mots spéciaux pour désigner l'âge d'un défrichement :

tseu 菑	«défrichement»	1re année : «Quand on défriche, on commence par tuer par l'incendie les herbes et les arbres», 始災殺其草木也.
sin 新, *sin t'ien* 新田	«champ neuf»	2e année : «(Le terrain est) nouvellement transformé en champ ameubli», 新成柔田也.
yu 畬	«champ de reste(?)» (余 = 餘?)	3e année : «*Yu*, c'est harmoniser 和; le champ est relâché», 畬和也. 田舒緩也[1].

Le sens de *tseu* est clair, et tout le monde est d'accord. Le mot était encore vivant au temps des Han, au moins dans le parler du bas Fleuve Bleu, probablement parce que dans ces pays de colonisation les défrichements étaient encore fréquents; vers l'an 300, Kouo P'ou 郭璞 le note dans son commentaire du *Eul-ya* : «Aujourd'hui, à l'Est du Fleuve Bleu 江東, les champs nouvellement défrichés s'appellent *tseu* 菑»[2]. D'ailleurs il y a d'autres mots plus nets pour lesquels on employait des caractères légèrement différents : [illegible] *tseu*, terrain nouvellement défriché; 椔 *tseu*, arbre mort non encore abattu, par opposition à *yi* 翳, arbre abattu.

Pour les deux autres termes, il y a un certain flottement dans l'explication : le *Eul-ya* et le Commentaire de Mao au *Che king* (on sait la relation étroite des gloses du *Eul-ya* et de Mao) donnent à ces termes les valeurs que j'ai indiquées ci-dessus et, parmi les grands commentateurs des Han Postérieurs, Ma Jong 馬融 les suit[3]. Tcheng Hiuan semble avoir commencé par faire du *yu* 畬 le champ de deuxième année et du *sin* 新 celui de troisième année : c'est son explication dans le Commentaire du *Li-ki*[4]; mais il changea d'avis par la suite, car dans son Commentaire du *Che king*[5] il ne contredit pas l'opinion de Mao et dans son Commentaire du *Yi king* il la faisait sienne[6]. Ce changement d'avis du grand

(1) Définitions de Souen Yen 孫炎 (disciple de Tcheng Hiuan, IIIe s. p. C.) dans son Commentaire du *Eul-ya* 爾雅, section IX (*Che-ti* 釋地), cité par Hing Ping 邢昺 dans son Commentaire *chou* 疏 du *Eul-ya* et par K'ong Ying-ta 孔穎達 dans sa paraphrase *tcheng-yi* 正義 du *Che king* (*Ts'ai-k'i* 采芑, cf. *supra*, p. 357, n. 2).

(2) *Eul-ya*, commentaire de Kouo P'ou, sect. 9, k. 中, 11 *a* (éd. *Sseu-pou ts'ong-k'an*).

(3) Ma Jong, Commentaire du *Yi king* (*Wou-wang* 无妄), ap. Lou Tö-ming 陸德明, *Tcheou-yi yin-yi* 周易音義 (*King-tien che-wen* 經典釋文, k. 2, 10 *a*, éd. *Sseu-pou ts'ong-k'an*).

(4) Tcheng Hiuan, Commentaire du *Li-ki* (*Fang-ki* 坊記), k. 15, 17 *b* (éd. *Sseu-pou ts'ong-k'an*).

(5) Tcheng Hiuan, Commentaire au texte du *Che king* cité ci-dessus, p. 357, n. 2» (*Ts'ai-ki* 采芑). Le Commentaire de Mao donne l'interprétation *tseu* = 1re année, *sin-t'ien* = 2e année, *yu* = 3e année.

(6) Tcheng Hiuan, Commentaire du *Yi king*, cité par K'ong Ying-ta dans sa paraphrase du passage du *Che king* (*Ts'ai-k'i*) mentionné dans la note précédente.

commentateur des Han a troublé les lettrés modernes : Ts'i Hio-p'iao 戚學標, après avoir rapporté les deux opinions, ajoute qu'on ne sait laquelle est la vraie[1]. Le *Chouo-wen* dans son texte actuel est conforme au *Eul-ya*[2], mais Lou Tö-ming 陸德明 le cite en remplaçant le caractère 三 par 二[3], ce qui le fait passer à la première opinion de Tcheng Hiuan; Touan Yu-ts'ai 段玉裁 juge que cette citation donne la bonne leçon, d'après laquelle il faut corriger le texte actuel[4]. J'en suis moins sûr, et la faute de copiste peut aussi bien s'être glissée dans les manuscrits du *Tcheou-yi yin-yi* que dans ceux du *Chouo-wen*. Tchang Tseu-lie 張子烈, sous les Ming, a essayé de justifier cette opinion par le raisonnement suivant : « D'après la Glose du *Che king Che-kou* 詩詁, la première année, c'est le défrichement *tseu* : pour la première fois on retourne les herbes; la deuxième année c'est le *yu* : peu à peu on harmonise et on ameublit 漸和柔也; la troisième année, c'est le champ neuf *sin-t'ien* : cela veut dire qu'on a déjà achevé d'en faire un champ, mais il est encore neuf; la quatrième année, c'est un champ *t'ien* 田. Si la deuxième année est le champ neuf *sin-t'ien*, la troisième année sera le champ *t'ien* : qu'est-ce donc qu'on appelle le *yu* ? »[5]. Mais ce raisonnement repose une fois de plus sur l'interprétation d'un fait antique par des habitudes modernes : du temps de Tchang Tseu-lie, un défrichement n'était que le prélude nécessaire de la mise en culture permanente d'un terrain, le premier épisode de la conquête des champs cultivés sur la forêt dans les pays de colonisation du Midi. Tchang Tseu-lie n'a pas pensé qu'il pût s'agir d'autre chose dans l'antiquité; il ne se rend pas compte qu'anciennement le défrichement était toute la culture et qu'après la troisième année le terrain n'était pas transformé en simple « champ », *t'ien*, c'est-à-dire en champ permanent, mais était abandonné et rendu à la brousse. S'il n'en était pas ainsi, l'homme chanceux du *Yi king*[6] obtiendrait simplement une moisson sans avoir labouré, mais on ne songerait pas à dire qu'il obtient une récolte de troisième année sans avoir défriché.

Tout cela montre la place que tiennent les défrichements dans la vie agricole de cette époque. Pour ma part, je suis persuadé que les champs permanents n'étaient alors que l'exception, et que les défrichements étaient la règle. Il est vrai que certains passages du *Che king*, tout en parlant de défrichements, semblent en faire des choses anciennes, remontant « aux temps passés » *si* 昔[7] ou « aux temps anciens » *kou* 古[8] dans deux cas, à l'époque de Yu dans un autre :

信彼南山. « Étendue est cette montagne méridionale :
維禹甸之. C'est Yu qui l'a mise en état.
畇畇原隰. Défrichées sont les terres hautes et les terres basses :
曾孫田之. Moi, son lointain descendant, je les cultive.
我疆我理. Je trace les limites, je marque les bornes :
南東其畝. Au Sud, à l'Est, vont les arpents »[9].

---

(1) Ts'i Hio-p'iao, *Chouo-wen yeou-k'ao* 說文又考, ap. *Chouo-wen kiai-tseu kou-lin* 說文解字詁林, supplément 補遺, k. 13 B, 939 *b*.
(2) Hiu Chen, *Chouo-wen*, k. 13 B, éd. Ting Fou-pao, 6190 *b*.
(3) Lou Tö-ming, *King-tien che-wen*, *loc. cit.*
(4) Touan Yu-ts'ai, *Chouo-wen kiai-tseu tchou*, *ibid.*
(5) Tchang Tseu-lie, *Tcheng tseu t'ong* 正字通, s. v. *yu* 畬.
(6) Ci-dessus, p. 357, n. 1.
(7) *Che king*, II (*Siao-ya*), VI *Pei-chan*, 5 *Tch'ou-ts'eu* (*supra*, p. 357, n. 5).
(8) *Ibid.*, V (*Song*), I *Tcheou-song*, 5 *Tsai-chan*, Couvreur, 440 (振古如茲).
(9) *Ibid.*, II (*Siao-ya*), VI *Pei-chan* 北山, 6 *Chen-nan-chan* 信南山, Couvreur, 280.

Mais, à y regarder de près, on reconnaît facilement que ce n'est que notre transposition de l'agriculture moderne (ou même simplement de celle des Han) qui nous fait voir là (et, avant nous, a fait voir aux commentateurs) des champs permanents, défrichés depuis longtemps. Les textes eux-mêmes n'imposent pas cette manière de voir. Ils veulent dire que les terrains en question appartenaient à des domaines cultivés depuis longtemps; il ne s'ensuit pas nécessairement que cette culture ait été la culture à la manière moderne en champs permanents. Tout ce qu'ils indiquent est qu'il y avait culture, et culture régulièrement ordonnée : c'était, à mon avis, la culture par défrichements triennaux successifs des diverses parties du domaine. Aucun des textes ne contient rien qui contredise à cette interprétation. Qu'est-ce que Yu a fait à la montagne méridionale? Il l'a «mise en état» *tien tche* 甸之, expression vague sur le sens exact de laquelle les commentateurs ne s'accordent pas. D'une part, l'école de Han 韓 lui donnait le sens général de «mettre en ordre» *tche* 治, c'est-à-dire que Yu l'avait tirée des eaux comme le reste du monde, car le travail de Yu faisant écouler les eaux est toujours désigné par le mot *tche;* de l'autre, Tcheng Hiuan comprenait que «Yu en avait fait un domaine» 丘甸之. Mais au vers suivant, qui se rapporte au défrichement, de qui est-il question, de Yu ou du «lointain descendant»? D'après Couvreur et Legge, de Yu par opposition au «lointain descendant». Mais le texte n'en dit rien, et Mao ne comprend pas ainsi puisqu'il explique simplement l'expression *yun-yun* 畇畇 par *k'en-p'i mao* 墾辟貌 «épithète descriptive du défrichement»; pour lui, le vers veut donc simplement dire : «Terres basses et terres hautes sont défrichées». Faut-il comprendre «*des* terres hautes et *des* terres basses», c'est-à-dire que deux ou plusieurs défrichements sont faits en terrains différents pour des cultures différentes, ou bien «*les* terres hautes et *les* terres basses», c'est-à-dire que tout le domaine est défriché aussi bien sur les terrains hauts que dans les bas-fonds? La syntaxe suggère plutôt la première interprétation, car le sujet mis avant le verbe est en principe indéterminé [1]; mais cette règle, normale en langue parlée moderne, est moins nettement appliquée dans la langue écrite, surtout à l'époque antique. Quoi qu'il en soit, rien n'oblige à admettre que cette culture soit la culture à la manière moderne, en champs permanents, irrigués et fumés. Tout ce qui est indiqué, c'est qu'il y a culture, et culture régulièrement ordonnée. Cette culture, c'est, selon moi, la culture à la manière antique par défrichements triennaux successifs des diverses parties du domaine.

Le défrichement se faisait, comme aujourd'hui encore chez les barbares des régions méridionales, par un incendie de brousse suivi plus tard d'un dessouchement et finalement d'un labour. On mettait le feu au moment de la chasse de printemps qui, d'après les Rituels, avait lieu au troisième mois : «Au troisième mois de printemps», dit le *Li-ki*, «on fait sortir le feu et on fait les incendies *fen*» 季春. 出火. 為焚也 [2]. «Cela veut dire», commente Tcheng Hiuan, «qu'on incendiait la brousse» *fen lai* 焚萊. «Toutes les sorties du feu se

---

[1] *Lai jen* 來人 «il vient *un* homme» (ou «*des* hommes»), vis-à-vis de *jen lai* 人來 «l'homme vient». Cf. *Che king*, II (*Siao-ya*), VII *Sang-hou* 桑扈, 5 *Ts'ing-ying* 青蠅, Couvreur, 295 : *Ying-ying ts'ing-ying* 營營青蠅 «il bourdonne *des* mouches vertes»; *ibid.*, 8 *Ts'ai-chou* 采菽, Couvreur, 302 : *Fan-fan yang-tcheou*, *fou-li wei tche* 汎汎楊舟. 紼纚維之 «quand est ballottée *une* barque de peuplier, on l'attache avec une amarre».

[2] *Li-ki* (*Kiao-t'o-cheng* 郊特牲), Couvreur, I, 588.

font à l'apparition d'Antarès; c'est au mois *kien-tch'en* 建 辰 qu'Antarès apparaît pour la première fois» 凡 出 火 以 火 出· 建 辰 之 月 火 始 出· Après cela, poursuit le *Li-ki*, «on examine les troupes en chars et on passe en revue les sections et les escouades. Le prince en personne fait prêter serment devant le dieu du Sol. Puis il fait manœuvrer les bataillons, les fait aller à droite et à gauche, s'arrêter et se lever, afin d'observer leur entraînement. Quand apparaît le gibier en fuite, excitant les convoitises, il veille à ce que nul ne transgresse les ordres»[1]. Ainsi on tuait les bêtes quand elles s'enfuyaient de la brousse incendiée. La chasse achevée, il fallait arrêter le feu. C'est le *Tcheou-li* qui nous décrit la fin de la cérémonie, en la faisant présider par le *ta-sseu-ma* 大 司 馬 ou Grand Directeur des Chevaux et non par le prince *kiun* 君. Le *ta-sseu-ma*, dit le *Tcheou-li*, après qu'il a exercé la population aux manœuvres militaires (qui sont les mêmes que celles de la chasse), au milieu du printemps, «fait la chasse *cheou* 蒐. Les officiers donnent le signal, offrent le sacrifice *ma* 禡 et font prêter serment au peuple. On frappe le tambour et on entoure le terrain interdit *kin* 禁. Le feu est arrêté, et on offre le gibier pour sacrifier au dieu du Sol»[2]. *Kin* 禁, dit Tcheng Hiuan, c'est le terrain de chasse qu'on fait entourer par les gardes-chasse *yu* 虞 (on trouve ailleurs *k'in-kin* 禽 禁, terrain réservé pour le gibier). Il est remarquable que le mot *kin* désigne également l'aire où on allume le feu en plein champ lors de la sortie rituelle du feu *tch'ou-houo* 出 火, qui se faisait au troisième mois, quand on éteignait dans la maison des hommes le feu ancien et qu'on allumait un feu nouveau de bois d'orme *yu* 榆 ou de saule *lieou* 柳, à l'aide d'un foret *kouan* 爟, sur des aires à feu *houo-kin* 火 禁 préparées en plein champ dès le mois précédent[3]. C'est le *sseu-hiuan* 司 烜 qui les a préparées : «Au deuxième mois de printemps (le *sseu-hiuan*), prenant la clochette de bois, prépare l'aire à feu à la capitale» 中 春· 以 木 鐸 修 火 禁 于 國 中[4]. Le commentaire de Tcheng Hiuan dit : «C'est en vue de la sortie du feu au 3e mois du printemps; *houo-kin* désigne l'endroit où l'on mettra le feu 火 禁 謂 用 火 之 處, et où l'on prépare du (combustible) séché à l'air 及 備 風 燥».

Au 3e mois, les travaux des champs sont commencés déjà depuis longtemps, puisque c'est au 1er mois que «le roi commande d'entreprendre les travaux agricoles» 王 命 布 農 事[5]. D'autre part, le *Yue-ling* interdit les incendies de forêt dès le 2e mois[6]. Les Chinois se sont efforcés de mettre d'accord les textes, généralement en préférant le *Li-ki* au *Tcheou-li*. Pour nous qui ne sommes pas obligés de choisir, nous pourrions dire simplement qu'en schématisant et stylisant les deux Rituels n'ont pas suivi le même principe. L'incendie achevé, il y avait un gros travail à faire. Le feu avait brûlé les troncs et les branches, mais il restait les souches à enlever. Ce travail se faisait lentement tout le long de l'année, en même temps qu'il fallait exécuter les travaux de la récolte dans le défrichement ancien, qu'on allait abandonner. Il y avait des règles rituelles à observer : on abattait les arbres situés au Sud en été, ceux du Nord en hiver. En automne, on mettait encore le feu pour détruire les herbes qui avaient repoussé sur les cendres. L'année suivante, le défrichement était mis en culture. Ainsi se passait en travaux préparatoires la première année entière, celle qu'on appelait précisément *tseu* 菑, le «défrichement».

---

(1) *Li-ki*, Couvreur, I, 588-589.
(2) *Tcheou-li*, k. 29, 7 *a* (art. *Ta-sseu-ma*), Biot, II, 171.
(3) *Ibid.*, k. 30, 13 *a* (art. *Sseu-kouan che* 司 爟 氏), Biot, II, 195.
(4) *Ibid.*, k. 36, 18 *a* (art. *Sseu-hiuan che*), Biot, II, 381.
(5) *Li-ki* (*Yue-ling*), Couvreur, I, 336.
(6) *Ibid.*, 344.

C'est seulement l'année suivante que l'on faisait le premier labour, les premières semailles et la première récolte, et c'est pourquoi cette deuxième année s'appelait «le champ neuf» *sin-t'ien* 新田 : le sol neuf était alors en plein rendement et donnait la meilleure récolte. Dès l'année suivante le champ, alors appelé *yu*, commençait à s'épuiser, mais la récolte était encore assez bonne pour qu'on pût dire d'un homme chanceux, comme dans le *Yi king*, qu'il «obtenait une moisson de troisième année *yu* sans avoir défriché».

Ces préparatifs de la culture que le *Tcheou-li* indique comme on l'a vu plus haut, le *Yue-ling* les connaît également. Il les fait exécuter par un fonctionnaire que le *Tcheou-li* connaît aussi, mais auquel il n'attribue qu'un rôle plus restreint, le *t'ien* 田 (appelé ailleurs *tien-jen* 甸人 ou *tien-che* 甸師) :

«Le roi commande de faire commencer les travaux agricoles *nong che* 農事. Il commande aux *t'ien* 田 de s'établir dans la banlieue orientale, de mettre en état partout les bornes-limites *sieou fong-k'iang* 脩封疆, de vérifier et arranger les sentiers et les rigoles *chen touan king souei* 審端徑術, de bien observer les collines *chan siang k'ieou* 善相丘, les buttes *ling* 陵, les pentes *fan* 阪, les escarpements *hien* 險, les plateaux *yuan* 原, les plaines basses *si* 隰, (en examinant) ce qui convient à chaque terrain 土地所宜 et où faire pousser les cinq céréales 五穀所殖, afin d'instruire et diriger le peuple 以敎道民. Les inspecteurs doivent aller partout en personne 必躬親之. Quand les travaux des champs sont réglés, que l'on a fixé au préalable et tiré au cordeau, il n'y a plus d'erreur possible pour les paysans 田事旣飭·先定準直·農乃不惑»[1].

Nous retrouvons ici tout ce que nous indique le *Tcheou-li*; et on y voit mieux que dans celui-ci le double travail des Inspecteurs Agricoles *t'ien* 田 :

1. S'occuper de faire remettre en état le défrichement en train, rétablir ses limites, vérifier les sentes entre les cultures, et aussi les rigoles, car les défrichements chinois se faisaient en plaine, et l'eau n'était jamais loin ;

2. Préparer le défrichement nouveau. Le défrichement a été brûlé l'hiver précédent : il faut en établir les limites définitives en se servant des marques naturelles, collines, pentes, etc., et en même temps examiner ce qui convient à chaque partie du terrain ainsi reconnu, afin de semer dans chacune ce qui convient le mieux.

Le *tien-jen* 甸人 apparaît dans le *Tso-tchouan* à propos de la mort d'un prince de Tsin 晉 en 581. On avait prédit à ce prince malade qu'il ne goûterait pas du blé nouveau. Quand le blé fut mûr, il s'en fit apporter et convoqua le sorcier qui lui avait fait la prédiction, pour le faire mourir : «Il chargea le *tien-jen* de lui présenter du blé» 使甸人獻麥 et le cuisinier de l'apprêter; avant de l'avoir mangé, il mourut. C'est le *tien-jen* 甸人 qui avait cueilli le grain nouveau et l'avait présenté au prince[2].

Étant donné qu'il était chargé de diriger les paysans, son rôle diminua d'importance avec l'établissement de champs permanents et du système des assolements : les paysans n'avaient plus besoin de cultiver en commun sous une direction. Il dut disparaître peu à peu : on ne le retrouve plus au temps des Han. Le *Tcheou-li* nous

---

(1) *Li-ki* (*Yue-ling*), Couvreur, I, 336.
(2) *Tso-tchouan*, 10e année de Tch'eng, Legge, I, 374.

montre celui du roi de Tcheou, à une période de transition, sous le titre de *tien-che* 甸師. Il n'a déjà plus à s'occuper des paysans qui ne travaillent plus en commun. On l'a conservé traditionnellement pour une mise en culture spéciale, celle du Champ Royal *wang-tsi* 王藉, destinée à fournir les grains des sacrifices. Il y fait, avec les serfs attachés à sa charge, ce qu'il faisait autrefois dans les défrichements : il les conduit houer et sarcler et, suivant la saison, il leur fait faire la moisson et engranger les récoltes pour les offrandes de grains [1]. Les commentateurs admettent qu'il est le *nong-tai-fou* 農大夫 qui, d'après le *Tcheou-yu* 周語, « reçoit l'ordre de préparer les instruments agricoles » 命農大夫咸戒農用, cinq jours avant la cérémonie du Labourage Royal [2]. Son rôle ne se borne pas à la culture : tout ce qui concerne les produits de la campagne le regarde, et c'est lui qui fournit le bois de chauffage, détail que confirme le *Tcheou-yu* : « Les gardes-chasse *yu-jen* 虞人 font entrer le bois de construction, les *tien-jen* 甸人 amassent le bois à brûler » [3]. C'est le *tien-jen* aussi qui fait disparaître les membres de la famille royale quand ils ont commis un crime, car on ne peut les punir sur la place publique : évidemment souvenir du temps où il était le maître des campagnes. La section *Wen-wang che-tseu* 文王世子 du *Li-ki* le montre dans ce rôle de bourreau de princes [4].

Dans le *Che king*, on voit un personnage pareil au *tien-jen* 甸人 des Rituels, mais qui est appelé *t'ien-tsiun* 田畯 et que le commentaire du *Kouo-yu* 國語 identifie également au *nong-tai-fou* :

« Le lointain descendant s'en vient,
Avec les femmes et les enfants
Qui portent à manger dans ces champs méridionaux.
Le *t'ien-tsiun*, arrivant, se réjouit.
Il écarte ceux qui l'entourent à droite et à gauche.
Il goûte si la nourriture est bonne ou mauvaise :
Le grain est bien cultivé en tous les arpents ;
Il est tout à fait excellent, et il y en a (en abondance).
Le descendant lointain n'est pas mécontent ;
Les paysans se sont efforcés avec zèle » [5].

Il reparaît avec la même formule dans une autre ode :

« Aux jours du 4e mois,
Nous levons le pied (sur les houes),
Avec nos femmes et nos enfants
Qui nous apportent à manger en ces champs méridionaux.
Le *t'ien-tsiun*, arrivant, est satisfait » [6].

D'après le *K'ao-kong ki* [7], le *tsing* 井, ou lot attribué à huit familles de paysans, est entouré d'un fossé large de 4 pieds et profond d'autant, soit environ 1 mètre. S'il s'agit d'un lot de défrichement, comme on peut le supposer tout en se rappelant

---

[1] *Tcheou-li*, k. 4, 21 *b*-22 *a* (art. *Tien-che*), Biot, I, 84.
[2] *Kouo-yu*, k. 1, 4 *a* (周語, 上).
[3] *Ibid.*, k. 2, 6 *b* (周語, 中) : 虞人入·材甸人積薪·
[4] *Li ki*, Couvreur, II, 484.
[5] *Che king*, II (*Siao-ya*), VI *Pei-chan* 北山, 7 *Fou-t'ien* 甫田, Couvreur, 284.
[6] *Ibid.*, I (*Kouo-fong*), XV *Pin-fong* 豳風, 1 *Ts'i-yue* 七月, Couvreur, 160 (cf. ci-dessus, p. 353).
[7] *Tcheou-li*, Biot, II, 566.

que le *tsing* n'en est qu'une image schématisée, c'est trop peu pour servir de barrière au feu ; dans le Midi de la France, où l'on craint les incendies de forêt, on exige 4 mètres de débroussaillement. Ce n'est pas à cela que le fossé doit servir : c'est à marquer la limite des abatis ; au long du fossé, on fera un abatis d'arbres ou un débroussaillement suivant le terrain. C'est encore aujourd'hui de cette manière que procèdent les Moï de la chaîne annamitique en faisant leurs défrichements.

Il est constamment question de délimitation dans le *Che king*[1] :

> «Je trace les limites, je marque les bornes;
> Au Sud, à l'Est vont les arpents» [1].

Le texte ajoute que la délimitation est bien régulière 疆埸翼翼; les talus formant bordure sont bien cultivés : «Le long des bordures, il y a des courges», 疆埸有瓜. S'il s'agissait des bornages du domaine, ce serait un travail fait une fois pour toutes, quand Yu a mis en culture; le lointain descendant n'aurait pas besoin de le faire maintenant. S'il aborne son terrain, c'est qu'il s'agit d'un défrichement particulier.

Une fois le terrain du défrichement choisi et délimité, il faut décider ce qui y sera semé : le choix n'est pas laissé aux paysans, et cela s'explique puisqu'ils travaillent en commun pour le seigneur. C'est un autre fonctionnaire, le Préposé aux Plantes *ts'ao jen* 草人, qui est chargé de ce soin.

«Le Préposé aux Plantes *ts'ao-jen* est chargé des règles de transformation de la terre. Pour cela, il examine les sols, *wou ti* 物地, reconnaît ce qui leur convient et le fait semer 草人掌土化之法. 以物地, 相其宜而爲之種. Voici toutes les manières de fumer les semences *fen-tchong* 糞種 :

Pour les terres rousses et dures *sing kang* 騂剛, on se sert de bœuf *nieou* 牛 (noir d'os de bœuf calcinés);
Pour les terres rouges et jaunâtres *tch'e t'i* 赤緹, on se sert de mouton *yang* 羊;
Pour les alluvions du bord des rivières *fen jang* 墳壤, on se sert de cerf *mi* 麋;
Pour les terres humides *k'o tsö* 渴澤, on se sert de daim *lou* 鹿;
— — salines *hien sie* 鹹潟, on se sert de blaireau *houan* 貆;
— — pulvérulentes *pou jang* 勃壤, on se sert de renard *hou* 狐;
— — argileuses et noires *che lou* 埴壚, on se sert de porc *che* 豕;
— — coupantes et dures *k'iang hien* 彊檃, on se sert de chanvre *fen* 蕡;
— — légères et sèches *k'ing p'iao* 輕爂, on se sert de chien *k'iuan* 犬»[2].

Il ne s'agit pas là de fumer le sol en y mettant de l'engrais, mais de faire subir aux grains de semence l'opération du pralinage. C'est en cela que consiste la «transformation de la terre» 土化.

Quant à l'examen des terres *wou-ti*, d'après Tcheng Hiuan[3] il s'agit d'examiner leur couleur, et le début du passage sur les fumures semble bien lui donner raison. Un des livres qui est rattaché au cycle du *Hiao king*, le *Hiao king yuan chenk'i* 孝經援神契[4], donnait les indications suivantes sur les cultures à semer suivant la

(1) *Che king*, *Chen-nan-chan*, Couvreur, 281 (cf. *supra*, p. 359).
(2) *Tcheou-li*, k. 16, 20 *b* (art. *Ts'ao-jen*), Biot, I, 365.
(3) Cité dans le commentaire au *Tcheou-li*, art. *Tsai-che* 載師, k. 13, 2 *b* (Biot, I, 275).
(4) Cité *ibid.*

couleur du sol : il parle de cinq espèces de terres *wou-t'ou* 五土, mais n'en définit que quatre :

« Dans les terres jaunes et blanches *houang po* 黃白, il faut semer des céréales *houo* 禾;
Dans les terrains à grosses mottes noires *hei fen* 黑墳, le blé sera abondant *mai ts'ang* 麥蒼;
Dans les terres rouges *tch'e* 赤, on sèmera des pois *chou* 菽;
Dans les sources bourbeuses *wou-yuan* 汙源, du riz *tao* 稻. »

Je ne veux pas avoir l'air de reprendre toujours le même refrain. Mais il est clair que ces vérifications et examens du sol s'expliquent fort bien avec les pratiques de défrichement. Si les paysans avaient travaillé toujours le même terrain, il leur aurait été utile de savoir une fois pour toutes quelles plantes poussent le mieux suivant les sols, mais ils auraient connu leurs terres et n'auraient pas eu besoin d'un fonctionnaire pour leur donner des renseignements à chaque semaille. C'est parce qu'ils changeaient de terres avec les défrichements qu'il était nécessaire qu'on examinât le sol avant de leur donner des ordres sur les plantes à semer.

Ainsi un défrichement était un travail à la fois trop dur et trop dangereux pour que chaque famille fît le sien séparément : c'eût été disperser les efforts inutilement et accroître les risques de laisser échapper le feu. Plusieurs familles s'associaient pour en faire un en commun : c'est ce que les ritualistes de la fin des Tcheou, qui n'avaient jamais vu ces choses et ne les connaissaient que par la tradition, ont systématisé et idéalisé en décrivant la culture en *tsing* 井, c'est-à-dire en espaces régulièrement délimités où huit familles cultivaient neuf lots égaux, un pour chacune d'elles et un pour le seigneur. Ce n'est qu'une systématisation utopique des défrichements en commun de l'antiquité, que Mencius a rendue célèbre en en faisant le régime agricole idéal.

Du reste le défrichement ne pouvait être laissé à l'initiative de chaque chef de famille pour une autre raison encore : le pays eût été saccagé. On se serait battu pour les endroits les plus faciles à mettre en culture, on les aurait remis en culture trop tôt sans leur laisser le temps de se reconstituer, et les endroits éloignés des habitations ou les terrains moins favorables auraient été laissés à l'abandon. Il fallait diriger l'exploitation de la seigneurie ou des domaines, choisir le site des défrichements, décider des cultures à y faire suivant la topographie et la nature du terrain, fixer la date des labours et des semailles suivant les lieux, etc. Cela explique pourquoi les textes de la Chine antique font exécuter sous les ordres d'officiers spéciaux des travaux que dans une organisation agricole différente, celle de la Chine moderne par exemple, les paysans sauraient fort bien faire d'eux-mêmes.

III. *Le domaine.*

Les domaines sont appelés dans les inscriptions *yi-t'ien* 邑田, ou *t'ien* 田 qu'on transcrit d'ordinaire par le caractère *tien* 甸 que les inscriptions ne connaissent pas; les inscriptions ont tantôt ⊕, tantôt ⊕⺃ qui peut se transcrire soit par 甸, soit par 佃. Les Rituels disent *yi* 邑, quelquefois *ts'ai-ti* 采地. Leur étendue différait considérablement. Le *Yi king* parle d'un domaine *yi* de 300 familles *hou* 戶[1]; plus tardi-

[1] *Yi king*, Hexagramme 6 (*Song* 訟), Legge, 69.

vement, au IVe siècle, le *Chang-tseu* 商子, énumérant les récompenses accordées pour la valeur militaire dans la principauté de Ts'in 秦, parle de *yi* de 300 et 600 familles [1].

Dans les inscriptions, il n'y a malheureusement rien qui donne une idée du nombre de familles qui résidaient dans les divers domaines dont il est question. Mais elles montrent les domaines sous d'autres aspects. Les propriétés d'un même maître n'étaient pas nécessairement d'un même tenant.

Les mots *yi* et *t'ien*, bien que désignant, soit séparément soit en conjonction, ce que nous appelons un domaine, sont des mots de sens différent. Qu'on écrive 田 ou 甸, *t'ien* (*tien*) désigne le domaine agricole : c'est le sens normal du mot qui, au ton égal : *t'iên* ($<$ **dien*$_1$ $<$ **den*$_1$) signifie «champs cultivés» (il est probablement en relation avec thai *đin* «terre, champ»), et qui sous sa forme dérivée au *k'iu-cheng* : *tién* ($<$ **dien*$_3$ $<$ **den*$_3$) veut dire comme verbe «cultiver» et comme nom d'agent «cultivateur». Le sens du mot *yi* ($<$ **ʔiĕp*$_4$ $<$ **ʔĕp*$_4$) est moins net. C'est un bourg : la capitale des Chang est le Grand Bourg *ta-yi* 大邑, celle des Tcheou porte le même nom, ou encore s'appelle le Bourg de (la rivière) Lo, *Lo-yi* 洛邑. Mais, d'un autre côté, le mot est en relation avec les paysans. Sous les Han, le *Che-ming* 釋名 donne successivement ces deux sens et en fait à la fois une désignation des laboureurs et celle d'une agglomération humaine : 邑.猶俋也.邑人聚會之稱也, 俋 étant défini d'autre part comme une épithète descriptive de la marche du laboureur, 俋.耕之行貌也 [2]. Les Rituels opposent, à tort ou à raison, *yi* qui est le lieu contenant le Temple Ancestral à *tou* 都 qui désigne les lieux où il n'y a pas de Temple Ancestral. Dans la littérature moderne, *yi* est un village : *yi-jen* 邑人, ce sont les habitants du même village. Et le mot a conservé ce sens en annamite, où *ấp* (comme *thôn* 村) désigne un hameau ne constituant pas une commune *xã* 社 : certaines communes *xã* se subdivisent en plusieurs hameaux *ấp*; et seule la commune constitue une unité religieuse. En somme, *yi* c'est le domaine considéré comme la résidence du propriétaire, avec un temple ancestral et une agglomération paysanne; *t'ien*, c'est le domaine considéré comme terrain de culture. Le premier terme le désigne en fonction des habitants, le deuxième en fonction des terres. Ces deux termes n'ont pas de valeur religieuse; il ne s'agit donc pas de fiefs [3].

Je vais maintenant aborder une série d'inscriptions qui montrent ce qu'était un domaine. Je les rangerai par sujets, et non par ordre chronologique, pour l'excellente raison qu'il est à mon avis impossible de les dater. Je voudrais sur ce point, qui est important pour l'utilisation des inscriptions, donner quelques indications avant d'étudier les textes eux-mêmes. Les archéologues chinois, en effet, n'hésitent pas à dater de la façon la plus précise un bon nombre d'inscriptions qui portent un chiffre d'année, et classent ensuite chronologiquement celles qui ont un mois et un jour cyclique, mais pas d'année. A mon avis, toute cette chronologie est sans fondement; les raisons m'en semblent si claires que je n'y aurais pas insisté si M. Karlgren, dans ses remarquables ouvrages sur les bronzes Yin et Tcheou, n'avait fait siennes les conclusions des archéologues chinois, en opposant à mes critiques des objections assez puériles, qui montrent la difficulté à la fois de suivre certains raisonnements

---

(1) Duyvendak, *The Book of Lord Shang*, 298-299.

(2) Pi Yuan 畢沅, *Che-ming chou-tcheng* 釋名疏證, k. 2, p. 49 (éd. *Ts'ong-chou tsi-tch'eng*).

(3) [Pour ce qui précède, cf. Maspero, *Le serment dans la Chine antique*, ap. *Mél. ch. et b.*, III, 1935, p. 295-296, et *Le régime féodal et la propriété foncière dans la Chine antique*, ap. *Rev. de l'Inst. de sociologie*, 1936, n° 1, p. 6-7 (= *Mélanges posthumes*, III, 114-115). — P. D.]

quand ils vont à l'inverse de la manière de voir habituelle, et de renoncer à une notion précise, quelque illusoire qu'en soit la précision, quand elle permet d'étayer une théorie.

Les inscriptions antiques, au point de vue de leurs dates, se présentent de diverses façons. Certaines n'ont pas de date du tout : elles ne posent pas de question. Celles qui présentent une date n'ont parfois qu'une indication de mois, avec ou sans jour en signes cycliques. Celles-ci sont également impossibles à dater, et on ne l'a pas essayé : un mois avec quantième et jour cyclique peut fournir une date, parce que le même cyclique ne retombe sur le même quantième du mois que tous les quatre-vingts ans; mais, sans quantième, il n'y a aucun moyen de dater. En effet, le cycle ayant soixante jours et le mois *grosso modo* trente jours, tous les jours du cycle peuvent tomber en n'importe quel mois dans l'espace de deux ans.

Restent trois sortes d'inscriptions datées : celles qui contiennent une indication d'année de règne (sans nom de roi), avec mois et jour cyclique; celles qui contiennent, à côté du mois et du jour cyclique, une des indications énigmatiques *ki cheng pa* 既生霸, *ki sseu pa* 既死霸, etc., ou encore la formule du 1[er] du mois *tch'ou-ki* 初吉, etc., avec ou sans donnée de règne; enfin, quelques très rares inscriptions qui mentionnent un titre royal, soit celui d'un roi précédent, soit celui d'un roi régnant, avec ou sans date d'année. Ces dernières sont les seules qui permettent de fixer une date approximative; toutes les autres ne fournissent absolument aucune indication utile.

Il semblerait à première vue qu'avec une année de règne, un mois et un jour cyclique, on dût arriver à dater les inscriptions avec précision. Dans la période moderne, à partir des Han, ce serait souvent suffisant : en effet, pour trouver la date d'une inscription de la 1[re] année d'un souverain qui n'est pas nommé, 12[e] mois, jour *kia-tseu* (1[er] du cycle), il suffit de prendre successivement toutes les premières années des souverains de la période considérée, jusqu'à ce qu'on arrive à celle où le 12[e] mois contient un jour *kia-tseu;* comme le calendrier alors est régulier et que la longueur des règnes est exactement connue, la recherche est sûre. Mais, à l'époque antique, d'une part le calendrier est irrégulier, et de l'autre nous ne connaissons pas les durées des règnes : il n'y a donc aucun moyen de faire une recherche sûre.

Quand je dis que le calendrier est irrégulier, il s'agit à l'époque antique d'une irrégularité irrémédiable. Les Chinois ont essayé de mettre d'accord, dans leurs calendriers, les mois lunaires (dont la douzaine ne fait que 355 jours) et l'année solaire de 365 jours 1/4, en intercalant tous les deux ou trois ans le mois qui manquait à la succession des mois lunaires. Or, si l'on examine le calendrier du *Tch'ouen-ts'ieou* et celui du *Tso-tchouan*, on constate que, pour faire tomber les éclipses de soleil à des moments du mois vraisemblables, il faut tantôt admettre qu'il y a une intercalation de trop ou qu'il en manque une. Ce n'est que postérieurement à l'époque du *Tch'ouen-ts'ieou*, vers le IV[e] ou le III[e] siècle a. C., que les Chinois ont soit appris des étrangers, soit découvert eux-mêmes, que l'accord s'établit régulièrement quand on introduit sept mois supplémentaires en dix-neuf ans. C'est sur ce principe que repose dès lors le calendrier chinois, depuis plus de vingt siècles. Au temps du *Tch'ouen-ts'ieou*, ce procédé n'était pas connu; on intercalait un mois quand on trouvait que le calendrier devenait inexact, tantôt au bout de deux ans, tantôt au bout de trois, de quatre ou même de cinq ans. Comme nous ne connaissons pas les années où tombaient des mois intercalaires, les dates sont impossibles à calculer.

Mais il y a plus, et c'est là le point qu'il est important de comprendre. Toute date correcte, donnant exactement le jour cyclique que le calendrier correct aurait

donné, est pour cela seul suspecte. En effet, depuis qu'il y a un calendrier régulier, il est facile de calculer le jour de la nouvelle lune de n'importe quel mois, de n'importe quelle année ancienne (en réalité, ce n'est pas si facile : les mouvements de la terre, de la lune et du soleil variant avec le temps, quand on remonte à une antiquité très haute, le calcul n'est pas tout à fait sûr; cependant, pour la période où nous reporte l'antiquité chinoise, il est suffisant). Mais un tel calcul, appliqué à la période où il n'y avait pas encore de calendrier régulier, ne peut donner que des dates d'autant plus suspectes qu'elles sont plus précises, par exemple lorsqu'une date est dite correspondre au premier jour du mois, *tch'ou ki* 初吉. C'est cette affirmation que M. Karlgren et d'autres ont traité de paradoxale; mais il n'y a qu'à comparer le calendrier réel du *Tch'ouen-ts'ieou* avec le calendrier théorique. Tout faussaire voulant fabriquer une inscription datée n'a aucune difficulté à calculer la date qu'il veut introduire dans son inscription : c'est pourquoi les inscriptions portant une date correcte sont suspectes. Je ne dis pas qu'elles soient nécessairement fausses, parce que le hasard peut tout de même faire que, de temps en temps, le calendrier se trouvait tout à fait correct. Mais, si l'exactitude s'étend à l'année de règne, la suspicion devient bien plus grave. On sait que les longueurs traditionnelles des règnes des rois des Tcheou ne présentent aucune garantie du vérité. En fait, des deux chronologies chinoises de la haute antiquité, celle du *T'ong-kien kang-mou* et celle du *Tchou-chou ki-nien*, ni l'une ni l'autre n'est réellement traditionnelle. Celle du *T'ong-kien kang-mou* remonte aux auteurs des Han, qui ont recalculé les dates du *Chou king* en partant du calendrier de leur temps et de leur interprétation des formules *ki cheng pa* 既生霸, etc.; c'est une reconstruction, et tout le monde est d'accord, en Europe comme en Extrême-Orient, pour ne lui accorder aucune valeur. La chronologie du *Tchou-chou ki-nien* a souvent été déclarée plus exacte : elle n'est pas meilleure, car elle aussi n'est qu'une reconstruction. Elle repose sur la théorie confucianiste qu'il paraît un saint tous les cinq cents ans environ, et est établie pour mettre cinq cents ans environ entre Confucius et le roi Wen, cinq cents ans environ entre le roi Wen et T'ang le Victorieux, etc. Les longueurs de chaque règne ont été ajustées à ces théories : nous n'avons aucune idée des longueurs réelles de chaque règne. Par conséquent, dire que telle inscription est de la 29ᵉ année d'un roi non nommé, mais qu'il n'y a que tel ou tel roi qui atteigne ou dépasse vingt-neuf ans de règne, que l'inscription en question date donc sûrement de l'un de ces rois, et qu'il n'y a qu'à vérifier la date des mois pour savoir duquel il s'agit, c'est faire un raisonnement absurde. Cela a si peu de sens que tous les archéologues, depuis que les inscriptions se sont retrouvées en plus grand nombre, ont été amenés à «corriger» la chronologie et à modifier le nombre d'années de règne admis pour chaque roi. Et ils ne se sont pas aperçus que leur système devenait de plus en plus arbitraire, et qu'ils prouvaient eux-mêmes l'impossibilité où nous sommes de dater les inscriptions, au moins pour le moment.

Est-ce à dire qu'il faille prendre les inscriptions en vrac et se résigner à les laisser dans le vague au long de la dynastie des Tcheou? Ce serait les rendre inutilisables, car cette dynastie est très longue et il y a eu trop de changements, au cours de son histoire, pour qu'on puisse mettre sur le même pied un document du début ou de la fin des Tcheou. Il existe au moins deux moyens, d'importance inégale, de déterminer une datation sinon précise, au moins approximative. D'abord le style des bronzes : la forme du vase, les motifs d'ornementation ont eu leur développement propre, et il est possible d'en établir une chronologie. En second lieu, le contenu des inscriptions : on a constaté que certains noms de hauts dignitaires reviennent dans plusieurs inscriptions; en classant ensemble celles qui contiennent les mêmes noms, on arrive à former des familles d'inscriptions à peu près contemporaines. En

se servant conjointement de ces deux procédés, on pourra parvenir à une datation approximative [1].

La constitution d'un domaine se faisait en quelque sorte en deux temps : d'abord donation solennelle des terres au cours d'une audience, la donation étant enregistrée par les scribes; puis, plus tard, les terres données étant reconnues, mesurées et délimitées sur le terrain avec le concours des voisins. Les deux actes sont bien connus par les inscriptions et par les textes.

Les donations se faisaient par acte solennel, en une audience où le donateur (roi ou seigneur) recevait le donataire et lui tenait un discours plus ou moins long, indiquant les raisons de sa faveur et les dons qu'il lui accordait. Le passage suivant, qui est la deuxième partie de l'inscription du grand trépied de K'o 大克鼎 [2], montre comment cette cérémonie se faisait aux environs de la seconde moitié du IXe siècle [3] (fig. 39) :

«...Le roi était à Tcheou Ancestral Tsong-Tcheou 宗周. Le matin, le roi se rendit au Temple *miao* (du roi) Mou 穆廟, et prit place 即立(位). Ki 季 de Tch'ong assistait 右(佑). L'Officier de Bouche *chan-fou* 善(膳)夫 K'o 克 entra par la porte et se tint debout au milieu de la cour, face au Nord. Le roi s'écria 乎(呼) : «Chef de famille Yin 尹氏, faites la tablette *ts'ö* 冊 donnant la charge *ming* 令(命) à l'Officier de Bouche K'o!». Le roi parla ainsi : «K'o, autrefois je vous ai donné la charge d'être l'intermédiaire de mes ordres 余既令(命)女(汝)出內(納)朕令(命). Maintenant, je continue et j'agrandis votre charge. Je vous donne 易(錫)... un vêtement de soie écrue *siao k'iong* 參冋(縿絅)... je vous donne une terre à Ye 埜(野), je vous donne une terre à Pei 渒, je vous donne la terre de P'ou, sur le mont Tsiun, (prise sur) les biens *kia* 家 de Tsing 井, avec les serviteurs et les servantes *tch'en-tsie* 臣妾 (de cette terre). Je vous donne une terre à K'ang; je vous donne une

王在宗周，旦，王各穆廟，即位，䜌季右善夫克入門，立
中廷，北鄉，王乎尹氏冊令善夫克，王若曰，克，昔
余既令女出內朕令，今余隹醽𦎫乃令，錫女介市参
冋苹悤，錫女田于埜，錫女田于渒，錫女井家䌛田于
㽙山，以氒臣妾，錫女田于康，錫女田于匽，錫女田
于陴原，錫女田于寒山，錫女史小臣霝龠鼓鐘，錫女
井退䌛人耤，錫女井人奔于量，敬夙夕用事，勿灋朕
令，克拜稽首，敢對揚天子不顯魯休，用作朕文祖師
華父寶𪔉彝，克其萬年無疆，子子孫孫永寶用。

Fig. 39.

[1] [On peut ajouter que certaines des inscriptions les plus importantes ne nous sont connues que par des livres ou par des estampages, les bronzes qui les portaient étant perdus, de sorte que pour elles le premier procédé de datation est inapplicable. Dans la suite de son travail, tel qu'il l'a laissé, Maspero ne revient malheureusement qu'en quelques occasions sur la question des dates des inscriptions qu'il cite. — P. D.]

[2] Kouo Mo-jo 郭沫若, *Leang Tcheou kin-wen-ts'eu ta-hi* 兩周金文辭大系, 124-125; Lieou Sin-yuan 劉心源, *Ki-kou-che ki-kin wen-chou* 奇觚室吉金文述, k. 2, 28-34; Tseou Ngan 鄒安, *Tcheou kin-wen ts'ouen* 周金文存, k. 4, 12-13; Wou Ta-tch'eng 吳大澂, *K'o-tchai tsi-kou-lou* 愙齋集古錄, V, 1-5. [Cf. aussi *Le régime féodal...*, p. 8 = *Mélanges posthumes*, III, 116. — Le texte chinois des inscriptions (ou plus exactement, dans la plupart des cas, des fragments d'inscriptions traduits par Maspero) sera reproduit ici d'après le déchiffrement de Kouo Mo-jo, *Leang Tcheou kin-wen-ts'eu ta-hi*, Tôkyô, Bunkyû-dô, 1932. — P. D.]

[3] La date peut être fixée approximativement. La première partie de l'inscription mentionne

terre à Yen; je vous donne une terre à Fou-yuan 陠 原 [1]. Je vous donne une terre sur le mont Han-chan 寒 山. Je vous donne des scribes *che* 史, des petits serviteurs *siao-tch'en* 小 臣, des flûtes, des tambours et des cloches. Je vous donne les hommes de Tsing, Tchang et P'ou pour les enregistrer *tsi* 䇥 (籍). Je vous donne les hommes de Tsing qui se sont enfuis à Tch'ong. Soyez diligent et, du matin au soir, vaquez aux affaires; ne contrevenez pas à mes ordres.» K'o salua en se prosternant...»

Si le roi n'était pas à la capitale, mais en voyage, il donnait audience au lieu où il se trouvait, mais avec la même cérémonie, comme on le voit par l'inscription dite du Trépied de Nan-kong Tchong des Tcheou 周 南 宮 中 鼎, où le roi donne la terre (le mot employé ici n'est ni *t'ien* 田, ni *yi* 邑, mais *ts'ai* 采), de Houai (?) à un personnage appelé Tchong 中. Cette inscription est perdue depuis longtemps avec le vase qui la portait. Elle avait été trouvée à l'époque des Song, et elle n'est connue que par les ouvrages épigraphiques de cette époque [2].

«Or, le 13e mois, le jour *keng-yin*, le roi était à Han-ts'eu 寒 餗. Le roi ordonna au Grand Scribe *ta-che* 大 史 de donner la terre de Houai (?). Le roi dit : «Tchong, ces gens de Houai (?) sont venus se donner au roi Wou 珷 王 pour être sujets. Maintenant je vous fais don de la terre de Houai (?) pour être votre apanage *ts'ai* 采.»
Tchong, pour répondre [3] à la bienveillance du roi, a ordonné de faire ce vase à bouillon pour son père Yi 乙...»

Le 17e caractère, [illegible], est de lecture peu sûre. Au temps des Song, on lisait 福. Il y a certainement en haut et en bas deux éléments correspondant à 衣, et l'élément médian peut répondre à 眔 comme l'admettent tous les épigraphistes modernes. Mais *houai* 褱 comme nom de lieu ancien n'est pas connu. Kouo Mo-jo l'interprète par l'homonyme *houai* 淮 et pense qu'il s'agit du territoire des Barbares de Houai 淮 夷; et il croit en trouver confirmation dans une autre inscription qu'on attribue au même personnage et où il est dit :

«... Le roi donna charge à Nan-kong 南 宮 de faire une expédition contre le pays de Hou révolté 伐 反 虎 方... Le roi ordonna à Tchong 中 d'inspecter d'abord les États méridionaux 先 相 南 國», etc. [4].

La mention de pays méridionaux lui a suggéré l'interprétation Houai 淮. Mais il n'est pas nécessaire que le domaine conféré par le roi soit dans la région même où Nan-kong Tchong a été chargé d'une mission, et il est peu vraisemblable qu'on lui ait donné un domaine en pays barbare et aussi lointain. Quoi qu'il en soit, on voit encore par cette inscription comment le domaine est constitué par donation royale.

Kong 龔 (= 共 ou 恭) comme étant le roi sous lequel a servi le grand-père de K'o. Cela place K'o avant le roi Siuan 宣, l'avant-dernier roi des Tcheou occidentaux, qui est à cheval sur les IXe et VIIIe siècles. [La même datation est admise par Karlgren, *Yin and Chou in Chinese Bronzes*, p. 41-43 et 120. — P. D.]

(1) Cf. P'ou-yuan 溥 原 du duc Lieou 公 劉 ap. *Che king*, III (*Ta-ya*), II *Cheng-min*, 6 *Kong-Lieou*, Couvreur, 361 (Wang Kouo-wei 王 國 維, *Kouan-t'ang tsi-lin* 觀 堂 集 林, k. 18, 3 *b*).

(2) Wang K'ieou 王 俅, *Siao-t'ang tsi-kou-lou* 嘯 堂 集 古 錄, k. 上, 10 *b*; Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 20-21.

(3) [Maspero lit *touei* 對 au lieu de *yang* 揚 que lit Kouo Mo-jo. — P. D.]

(4) Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 21.

Cette cérémonie n'avait d'ailleurs rien de spécial à la collation d'un domaine foncier; c'était la cérémonie normale par laquelle le roi conférait une charge, en somme la cérémonie même de l'audience. On la retrouve pareille dans les inscriptions où il n'y a pas donation de terre, par exemple dans celle du vase de Yu 吳 (虞) 彝[1]:

«Or, le deuxième mois, le premier jour faste, *ting-hai*, le roi était à la ville de Tcheou 周 成 (城), dans la Grande Salle *ta-che* 大 室; le matin il se rendit au Temple *miao* 廟. L'Intendant *tsai* 宰 Fei 朏 assistait. Le Faiseur de Tablettes Yu 作 冊 吳 entra par la porte et se tint debout au milieu de la Cour, tourné vers le Nord», etc. (suit l'énumération des dons).

Le chapitre *Tsi-t'ong* 祭 統 du *Li-ki*[2] décrit cette cérémonie de façon fort exacte, ce qui montre que, dans certains cas au moins, les Rituels, malgré leur date tardive, connaissaient bien certaines cérémonies de l'antiquité, probablement parce que leur caractère solennel les préservait et qu'elles n'avaient pas changé depuis le début de la dynastie :

«Anciennement, les rois éclairés donnaient des dignités à qui avait de la vertu et donnaient des émoluments à qui avait des mérites. Ils conféraient dignités et émoluments dans le Grand Temple *ta-miao* 大 廟, afin de montrer qu'ils n'osaient pas agir d'eux-mêmes (ils agissaient sous l'influence des ancêtres). C'est pourquoi, un jour de sacrifice, après la première présentation de la coupe, le prince descendait se tenir debout au Sud des degrés orientaux, tourné face au Sud. Celui qui recevait la charge se tournait face au Nord. Le scribe, à la droite du prince, tenant en main la tablette *ts'ö* 冊, conférait la charge. (Le récipiendaire) saluait deux fois en inclinant la tête, recevait le diplôme *chou* 書 et retournait chez lui.»

Les inscriptions précédentes ont montré des donations royales; mais toute constitution de domaine ne venait pas du roi. Si c'était quelque autre personnage qui faisait la donation, la cérémonie était exactement la même. Dans l'inscription du *kouei* de Mao 卯 𣪘, c'est le comte de Yong 𤔲 伯 qui confère une charge à un de ses officiers : il le fait exactement par la même cérémonie que le roi, et dans les mêmes termes (fig. 40)[3] :

Fig. 40.

«Or, le onzième mois du roi, le jour de la lune décroissante [marqué] *ting-hai*, Ki 季 de Yong 𤔲 entra assister *yeou* 右 (佑) Mao 卯, qui prit place au milieu de la cour. Le comte 白 (伯) de Yong s'écria : «Je donne une charge 令 (命)

[1] Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 62; Yuan Yuan 阮 元, *Tsi-kou-tchai tchong-ting yi-k'i k'ouan-che* 積古齋鐘鼎彝器欵識, V, 34; Wou Che-fen 吳 式 芬, *Kiun-kou-lou kin-wen* 攈古錄金文, III, 2, 20; Lieou Sin-yuan, *op. cit.*, V, 19; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, XIII, 8; Tseou Ngan, *op. cit.*, III, 101.

[2] *Li-ki*, Couvreur, II, 337-338.

[3] Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 91-92; Yuan Yuan, *op. cit.*, VI, 19-20; Ts'ao K'ouei 曹 奎, *Houai-mi*

à Mao.» Il dit : «Succédez 𠬝 (嗣) à vos défunts grand-père et père qui ont régi 死𤔲 (仕司) la maison seigneuriale de Yong. Jadis, votre grand-père a déjà rempli cette charge; votre père a régi les gens de Fang; ils ont déployé une éclatante perfection (丕淑)... Maintenant, comme je n'oserais ne pas attacher d'importance aux promotions faites par feu Monseigneur *sien-kong* 先公, j'accrois pour vous la fonction donnée par feu Monseigneur. Maintenant, voici que je vous donne charge de régir le palais de Fang et les gens de Fang. N'osez pas ne pas être excellent! Je vous fais don de quatre tablettes *tchang* de jade, d'un vase précieux pour le mobilier du culte; je vous fais don de dix chevaux et de dix bœufs. Je vous donne une terre à Tso (作), une terre à..., une terre à Touei, une terre à Tsai. — Mao salua en se prosternant...»

La donation faite, si c'est un domaine nouvellement constitué, il faut en déterminer exactement les limites, de façon à écarter toute contestation avec les voisins.

散氏盤

用夨𢦚散邑廼即散用田眉自瀗涉以南至于大沽
一封以陟二封至于邊柳復涉瀗陟雩𠭯𡨄陮以
西封于敝城楮木封于芻逨封于芻衜內陟芻登于
厂湶封𫽷柝陮陵剛柝封于𡨄道封于原道封于
周道以東封于𩛰東疆右還封于眉道以南封于𦟣
逨道以西至于𨿌莫眉井邑田自根木道左至
于井邑封道以東一封還以西一封陟剛三封降以
南封于同道陟州剛登柝降棫二封夨人有𤔲眉田
鮮且微武父西宮襄豆人虞丂彔貞師氏右眚小門
人䛒原人虞艿淮𤔲工虎孝𨺔豐父鳿人有𤔲荆丂
凡十又五夫正眉夨舍散田𤔲土屰寅𤔲馬單𩁹
人𤔲工駷君宰德父散人小子眉田戎微父效果父
襄之有𤔲橐州𨩆倐從𩁹凡散有𤔲十夫唯王九
月辰在乙卯夨卑鮮且𩁹旅誓曰我既付散氏
田器有爽實余有散氏心賊則爰千罰千傳棄之鮮
且𩁹旅則誓廼卑西宮襄武父誓曰我既付散氏
溼田𤲞田余有爽變爰千罰千西宮襄武父則誓
厥受圖夨王于豆新宮東廷
厥左執䋣史正仲農

Fig. 41.

A l'époque des Han, les contrats de vente de terrains portaient indication des limites par rapport aux propriétés voisines. Ce n'était pas une innovation : dès l'antiquité, on procédait à une délimitation précise. Il en existe un exemple remarquable datant des confins du IXᵉ et du VIIIᵉ siècle a. C.; c'est la délimitation de deux domaines de San 昔 (散) 邑 que stipule la grande inscription du plat du chef de la famille San 散氏盤[1]. Cette inscription est malheureusement très difficile à comprendre,

---

chan-fang ki-kin t'ou 懷米山房吉金圖, k. 下, 26; Wou Che-fen, *op. cit.*, III, 3, 8-9; Siu T'ong-po 徐同柏, *Ts'ong-kou-t'ang k'ouan-che hio* 從古堂款識學, VI, 36-38; Lieou Sin-yuan, *op. cit.*, IV, 29-30. [Cf. aussi Maspero, *Le régime féodal*..., p. 11 = *Mélanges posthumes*, III, 120. — P. D.]

[1] Cette inscription paraît à peu près contemporaine de celle du trépied de K'o, qui peut être datée des IXᵉ-VIIIᵉ siècles (*supra*, p. 369, n. 3). Ainsi que l'a montré Wang Kouo-wei, *Kouan-*

à cause de son caractère même et de tous les noms qu'elle contient, et la tentative d'interprétation que j'en propose ici, après Chalfant, Wieger et d'autres, n'a pas la prétention d'être définitive. Mais, même si certains détails d'interprétation devaient être écartés, le sens général est suffisamment clair pour donner une idée de l'ensemble des travaux techniques et d'actes solennels exécutés sur place lors de la constitution d'un domaine privé.

[I. Délimitation des deux domaines du chef de la famille de San (fig. 41)[1].]

«Pour servir de délimitation (伐) du domaine *yi* 邑 de San. Voici les domaines *t'ien* 田 dont San a l'usage :

[1] *Mei* 眉.

Du gué *chö* 涉 de (la rivière) Hien au Sud jusqu'au Grand Lac (?) *ta-hou* 大沽 (=湖?), nous avons fait la première levée en partant du gué 一 封 以 涉 ; nous avons fait deux levées allant jusqu'à Pien-mao.

(En partant) de nouveau du gué de (la rivière) Hien, en passant 陟 à Hou et allant à Yuan-mei (原阝美) à l'Ouest, nous avons fait une levée allant à Tch'eng et à Tchou-mou (楮 木).

Nous avons fait une levée allant à Lai de Yong 艾.

Nous avons fait une levée allant à Hou de Yong 艾.

Pénétrant à l'intérieur 內, dépassant Yong 陟 艾, et gravissant (le mont de) la source de Han, nous avons fait une levée à Kan-mei.

Gravissant la crête 剛 (= 岡), nous avons fait une levée allant à la route de Tch'ong.

Nous avons fait une levée allant à la route de Yuan.

Nous avons fait une levée allant à la route de Tcheou.

A l'Est, nous avons fait une levée allant à droite de la limite Est de...

En revenant, nous avons fait une levée allant à la route de Mei 眉.

Au Sud, nous avons fait une levée à la route de...-lai.

A l'Ouest (nous avons fait une levée) allant au tertre (堳) Hong-mo (鴻 墓).

[2] *Domaine de Tsing* 井 邑 田.

De la route de Ken-mou à gauche jusqu'au domaine de Tsing 井 邑, prenant pour limite la route 封 道, à l'Est nous avons fait une levée.

En revenant, à l'Ouest nous avons fait une levée.

En franchissant la crête, nous avons fait trois levées.

En descendant, au Sud, nous avons fait une levée allant à la route de Tong (桐 道 ?).

(Puis,) franchissant les crêtes de Tcheou 州, montant à Kan et descendant à Houo, nous avons fait deux levées.

---

t'ang tsi-lin, k. 18, 2 *b*-3 *a*, toutes deux doivent provenir de la région de Pao-ki 寶雞縣, dans le Sud-Ouest du Chen-si, sur la rive Nord de la Wei, où le domaine de San devait être voisin de celui de K'o.

[1] Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 137-141 ; Yuan Yuan, *op. cit.*, VIII, 3-8 ; Wou Che-fen, *op. cit.*, III, 3, 37-41 ; Lieou Sin-yuan, *op. cit.*, VIII, 21-28 ; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, XVI, 4-8 ; Tseou Ngan, *op. cit.*, IV, 4-8 ; Wang Kouo-wei, *Kouan-t'ang tsi-lin*, k. 18, 2 *a*-3 *a*. [Cf. aussi *Le serment...*, 302, qui donne un déchiffrement de la fin de l'inscription (pareil dans l'ensemble à celui de Kouo Mo-jo), et *Le régime féodal...*, 36 (= *Mélanges posthumes*, III, 116-117). — Dans la présente traduction (et dans celles qui suivront), les leçons indiquées entre parenthèses sont celles que Maspero propose comme interprétations des graphies originales. — P. D.]

[II. Les officiers des deux parties.]

[A.] Les officiers *yeou-sseu* 有 嗣 (有 司) de l'homme (du maître) de Tsō 夨 人 :

[1-4] l'Inspecteur des Cultures *t'ien* 田 de Mei 眉, Sien-tsou (鮮 且); Wei 敳 [1]; le père Wou 武 父 [1]; Siang de Si-kong 西 宮 襄;

[5] le Garde-Chasse *yu* 虞 du Maître de Teou 豆 人, K'ao 丂;

[6] le Garde-Forestier *lou* 彔 [2], Tcheng 貞;

[7] le Chef des Gardes *che-che* 師 氏, Yeou-cheng 右 眚;

[8] le petit portier *siao-men-jen* 小 門 人, Wei 譌; de l'homme (= maître) de Yuan 原 人, les Gardes-Chasse *yu* 虞 [9] Jen et [10] Houai;

[11] Hou 虎 le Directeur des Artisans *sseu-kong* 嗣 工 (司 空);

[12] K'ao-yo (考 龠);

[13] le père Fong 豐 父;

[14] l'officier *yeou-sseu* 有 嗣 de l'Homme (= maître) de Hong 堆 (鴻) 人, K'ao 丂 de Hing 邢 : en tout, quinze personnes 凡 十 又 五 夫 (chargées de) régulariser 正 Mei 眉 et Tsō 夨 pour y installer *chō* 舍 les domaines *t'ien* 田 de San.

[B.] [1] le Directeur des Piétons *sseu-t'ou* 嗣 土 (司 徒), Yin de Yi;

[2] le Directeur des Chevaux *sseu-ma* 嗣 馬, Houang de Tch'ong;

[3] le Directeur des Artisans *sseu-kong* 嗣 工 (司 空), du Maître de P'ing (?) King [3];

[4] l'Intendant du seigneur *kiun-tsai* 君 宰, le Père Tö;

[5] du Maître de San le page *siao-tseu* 小 子, Mei;

[6] l'Inspecteur des Cultures *t'ien* 田, le Père Jong-wei;

[7] l'Écuyer (?) *hiao* (校 ?), le Père...;

[8] l'Officier 有 嗣 de Siang (襄), Jang;

[9] Hao (?) de Tcheou (州) (?);

[10] Ts'ong de Yeou, (seigneur de) Ko (?);

en tout, les officiers de San 散 有 嗣 (au nombre de) dix personnes.

[III. La prestation du serment.]

Or, le neuvième mois du roi, (le jour où) *tch'en* 辰 (est marqué) *yi-mao*, Tsō 夨 fit prêter serment à Sien-tsou (鮮 且) et à Siuan-lu (㝨 旅), disant : «J'ai livré au chef de la famille San les champs et les vases 田 器. Si je manque à la sincérité 有 爽 實, si

---

[1] Lieou Sin-yuan, *op. cit.*, k. 8, 26 *a*, veut faire un seul personnage de Wei 敳 (= 微) et de Wou-fou 武 父. J'ai suivi la lecture de Kouo Mo-jo qui en fait deux individus différents.

[2] Lieou Sin-yuan, *loc. cit.*, 26 *b*, fait de Lou 彔 le nom personnel d'un troisième individu : «Les forestiers du Maître de Teou, K'ao, Lou et Tcheng», exactement comme un peu plus bas on a : «Les gardes-chasse du Maître de Yuan, Jen et Houai». Wang Kouo-wei (cité par Kouo Mo-jo, *op. cit.*, p. 139) a montré que *lou* est le titre des forestiers, que le *Chouo-wen* (section 林) écrit 簏 et 埜 et définit comme s'appliquant aux «employés chargés de la garde des forêts» 守山林吏也.

[3] [Maspero lit 鯨 au lieu de 駷, lecture de Kouo Mo-jo — P. D.]

j'ai de l'hostilité envers le chef de la famille San 余有散氏心賊, que je paie une amende de 1.000 *houan* 則爰千, que je subisse une peine de 1.000 (*houan*) 罰千, que je sois déporté et abandonné 傳棄之!» Sien-tsou et Siuan-lou prêtèrent serment.

Alors il fit prêter serment à Siang de Si-kong 西宮襄 et au père Wou 武父, disant : «J'ai livré au chef de la famille San les terres *t'ien* 田 de Si 湄 et les terres *t'ien* 田 de Ts'iang (牆). Si, manquant (à ma parole), j'entre en cachette (sur ces terres), que je paie une amende de 1.000 *houan*, que je subisse une peine de 1.000 (*houan*)!» Siang de Si-kong et le père Wou prêtèrent alors serment.

Alors on donna le plan *t'ou* 圖 (à San).

Le roi de Tsō 夨王 (était) à Teou 豆, dans la cour orientale *tong-t'ing* 東廷 du Palais Neuf *sin-kong* 新宮.

Ceci, qui est à gauche, est le contrat à présenter *tche-k'iuan* 執綣 (券).

(Signé :) Le Directeur des Scribes *che-tcheng* 史正, Tchong-nong 中農[1].»

Cette inscription constitue un document de premier ordre : c'est le procès-verbal authentique de la constitution d'un domaine. D'abord on procède au bornage : on fait les levées de terre *fong* 封 pour marquer les limites; c'est un fait que note le *Tcheou-li* à l'article des Borneurs *fong-jen* 封人. Le domaine créé pour San dépend d'un personnage que l'inscription appelle «le roi de Tsō 夨王», et qui réside à Teou 豆. Ce personnage a fait couler beaucoup d'encre parmi les archéologues chinois. On s'est demandé si le titre de roi *wang* était porté par certains seigneurs dès ce temps comme à l'époque des Royaumes Combattants, et on a rappelé à ce sujet que le *Tso-tchouan* parle toujours de rois *wang* 王 de Tch'ou, de rois de Wou, de rois de Yue, alors que le *Tch'ouen-ts'ieou* les appelle sires *tseu* 子 de Tch'ou, de Wou, de Yue.

Cette question n'a pas d'importance pour l'interprétation réelle du document : qu'il s'agisse du roi de Tcheou ou d'un seigneur prenant le titre de roi, les faits sont exposés avec beaucoup d'exactitude. Le bornage est exécuté en présence de deux groupes d'officiers représentant les uns les intérêts de l'ancien propriétaire, les autres ceux du propriétaire du domaine nouvellement créé. Parmi les premiers, il y a, d'abord, «les officiers du Maître de Tsō» *Tsō-jen yeou-sseu* 夨人有𤔲, créateur du nouveau domaine en faveur de San, puis ceux des propriétaires voisins, le Maître de Teou *Teou-jen* 豆人, le Maître de Yuan *Yuan-jen* 原人, soit que ceux-ci aient contribué par le don de quelques parcelles de leurs terres à la constitution du domaine de San, soit qu'ils aient été simplement maîtres de domaines contigus (c'est chez le Maître de Teou que résidait le roi au moment du bornage, d'après la dernière ligne de l'inscription); d'autre part, des officiers *yeou-sseu* 有𤔲 de

[1] Le lieu de la découverte du vase est inconnu. Autrefois conservé dans la collection Hong 洪氏, offert à l'empereur K'ien-long, on ne sait ce qu'il est devenu. Lieou Sin-yuan, *op. cit.*, k. 8, 24 *b*, dit qu'il entra au Palais sous K'ien-long (1736-1796) et en sortit au début de Hien-fong (1851-1861). L'estampage publié par Tseou Ngan est de la 19e année de Kia-k'ing (1814); le vase est donné par Tseou Ngan comme perdu. Mais le domaine était contigu à celui de K'o 克 de l'inscription du grand trépied de K'o 大克鼎 : le nom de K'o apparait dans l'inscription du plat de San; il y a dans les deux inscriptions de K'o et de San plusieurs noms de terre pareils (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 124). Or le vase de K'o a été trouvé à Pao-ki hien 寶雞縣 dans l'Ouest du Chen-si, près de la Wei. C'est donc de ce côté qu'il faut chercher le domaine de San. D'après Wang Kouo-wei, *Kouan-t'ang tsi-lin*, k. 18, 2 *b*, Tsō 夨 serait peut-être Tcheou-tche hien 盩厔縣, dans la même région.

San et quelques personnages qui étaient sans doute de ses amis et veillaient à ses intérêts. Le bornage était essentiel pour marquer les limites à l'intérieur desquelles le propriétaire du domaine avait le droit exclusif d'envoyer ses paysans faire des défrichements, et qu'il ne devait pas leur laisser dépasser [1].

Le bornage achevé, on fait prêter serment aux agents locaux du roi de Tsö : c'étaient ceux qui étaient chargés des terres avant la donation; ce sont eux qui les ont remises au nouveau maître. Ils prêtent serment d'avoir livré ce qu'il leur était commandé de livrer, et de ne pas molester le nouveau propriétaire en essayant de reprendre les terres qui lui ont été remises; le serment se termine par l'énoncé des peines appliquées au cas où ils manqueraient à leur parole. Il n'est pas question d'un serment de San : peut-être jugeait-on inutile de demander au nouveau venu de s'engager à ne pas molester ceux parmi lesquels il s'installait; mais il est plus probable que l'inscription est celle que San avait fait graver pour son propre usage, et ne mentionne pas son propre serment parce qu'il serait inutile à sa défense en cas de procès.

Le serment prêté, le domaine est définitivement établi sur le terrain : il ne reste plus qu'à en remettre le plan au donataire pour servir de preuve en cas de contestation. Puis le chef des scribes signe le procès-verbal de la cérémonie, qui est destiné à servir de contrat *k'iuan* 券 pour être présenté à titre de preuve en cas de contestation.

Ce que ce texte apporte de plus important, c'est, à côté de détails précis sur le mode de constitution d'un domaine, la constatation qu'il s'agit là non pas d'un fait rare, mais au contraire d'une affaire courante, pour laquelle il y a toute une procédure bien établie et qui se déroule régulièrement et sans improvisation hâtive; chacun sait ce qu'il a à faire et le fait au moment voulu.

IV. *La vie royale.*

La vie des rois des Chang était celle d'un grand propriétaire foncier sur ses domaines : l'exploitation des terres, les récoltes et l'élevage des bestiaux, la chasse, la pêche, les voyages d'un domaine à l'autre, la police aussi, sous la forme d'expéditions contre les pillages des maraudeurs ou les razzias des barbares, enfin les cérémonies religieuses pour assurer le succès des récoltes, y tenaient la première place. «Récolterai-je une moisson de millet?» demandent les rois à l'époque où le grain lève, au 2ᵉ ou au 3ᵉ mois [2]. Quelquefois la question précise de quelles terres il s'agit, celles qui environnent la capitale ou quelque autre domaine : «Divination du jour *kia-tch'en* : A Chang, récoltera-t-on une moisson?». «Je retourne à Tsing : récolterai-je une moisson de millet?» — «Divination du jour *yi-wei* sur le millet à Long-yeou : récoltera-t-on une moisson?» Dans un pays au climat aussi sec que la Chine septentrionale, les pluies sont le grand aléa des cultures; aussi les rois

---

(1) Dans le *Tcheou-li*, art. *Fong-jen*, k. 12, 22 *a*, Biot, I, 262, les Borneurs *fong-jen* 封人 établissent des levées de terre pour délimiter les seigneuries *kouo* 國 aussi bien que les domaines privés *yi* 邑. Il est difficile de dire si le *Tcheou-li* n'étend pas aux premières, par assimilation, un trait de l'organisation des seconds; les principautés féodales *kouo* du temps du *Tcheou-li* étaient bien loin des seigneuries de l'antiquité que ce rituel prétend décrire.

(2) [Cf. *La Chine antique*, p. 41. Pour les inscriptions divinatoires suivantes, le manuscrit de Maspero n'indique pas les sources. — P. D.]

s'inquiètent-ils des pluies d'été pour le millet : «Demande : N'y aura-t-il pas de pluies au 5e mois?», ainsi que des pluies d'automne pour les autres cultures : «En ce mois-ci, n'y aura-t-il pas de pluie? 9e mois.» Dans d'autres inscriptions, le roi va inspecter l'état de la moisson. L'élevage ne suscitait pas autant de questions; les troupeaux devaient être nombreux, à en juger d'après les nombreuses bêtes sacrifiées.

Si les rois interrogeaient avec tant d'insistance leurs ancêtres sur la culture, ce n'était pas par sollicitude pour leur peuple; c'était que, comme les autres seigneurs, ils tiraient leur subsistance de leurs domaines ruraux. La difficulté des transports leur faisait trouver plus commode d'aller dans leurs différents domaines consommer sur place les denrées qu'il était impossible de leur apporter à une résidence fixe. Aussi les voit-on sans cesse se rendre d'un domaine à un autre. Il ne s'agit pas de villégiatures d'été en quelque palais de campagne plus frais que la capitale, ou de parcs de chasse; ce sont de véritables séjours, souvent longs de plusieurs mois : une inscription nous montre un roi allant du domaine de Hiang à celui de Chang-yeou où il reste sept à huit mois, et d'où il va à celui de Tsio faire une expédition de police, après laquelle il retourne à Chang-yeou; une autre le montre demeurant cinq mois en ce même Chang-yeou. Quelquefois le roi s'installait chez un seigneur vassal.

L'administration du royaume se modelait sur cet état de choses : sous les derniers rois de la dynastie Chang et les premiers de la dynastie Tcheou, c'était, en grand, celle d'un domaine rural, ou plutôt c'était celle d'un grand propriétaire foncier, possédant plusieurs domaines distincts. Dans chaque domaine, le roi avait un Intendant *tsai* 宰, chargé de le régir et de l'administrer; il y avait aussi des Inspecteurs des Cultures *tsiun* 畯 [1], dont il est difficile de savoir s'ils étaient aux ordres de l'Intendant ou s'ils étaient des officiers chargés d'inspecter les Intendants de plusieurs domaines. Toutes les affaires du domaine étaient centralisées par le chargé des Affaires *k'ing-che* 卿事, qui avait sous ses ordres des employés *leao* 寮 de scribes *che* 史, des pages *siao-tseu* 小子, etc., constituant sous lui les premiers éléments d'une bureaucratie rudimentaire : c'était une sorte de premier ministre, qui devait remplacer le roi dans la plupart de ses activités, s'il avait déjà dès ce temps l'importance qu'on lui voit au début des Tcheou. Il y avait toutefois une part de l'activité du roi qui lui était trop personnelle ou, plutôt, s'intégrait trop étroitement à la fonction royale pour qu'il pût la déléguer : c'était son activité religieuse; lui seul pouvait interroger les ancêtres par la divination et leur offrir les sacrifices.

Tout le territoire du royaume ne dépendait pas directement du roi. En dehors de ses domaines, ou plus probablement entremêlés avec eux, étaient ceux des seigneurs, que les inscriptions appellent en général princes et gouverneurs *heou t'ien* 侯田, princes, gouverneurs et comtes *heou t'ien po* 侯田伯, ou encore princes, gouverneurs et barons *heou t'ien nan* 侯田男, ou qu'elles désignent en particulier par leur titre de prince *heou* ou de comte *po*, précédé du nom de leur seigneurie. Les inscriptions ont fourni les noms de quelques dizaines de seigneuries. Les seigneurs viennent à la cour et sont reçus par le roi, peut-être pour une sorte d'investiture à leur avènement. Le roi allait résider chez eux, s'y installait comme dans ses propres domaines, au cours de ses déplacements. Il donnait audience chez eux et, pour cela, s'installait dans leur temple ancestral. Cependant tous n'étaient pas toujours dociles, et il fallait parfois envoyer des expéditions contre certains d'entre eux qui «se révoltaient»,

---

[1] Le *t'ien-tsiun* 田畯 du *Che king*, le *t'ien* 田 du *Li-ki*, le *tien-jen* 甸人 du *Tso-tchouan*, *supra*, p. 362-363.

c'est-à-dire probablement dont les gens avaient pillé les terres du roi ou d'un autre vassal.

Le roi allait aussi en séjour chez les Intendants de ses domaines, et c'est ainsi qu'il faut interpréter certaines inscriptions de la fin des Chang où un roi, s'étant arrêté en quelque localité pour une chasse, fait un don à son Intendant : la localité est un domaine royal, et c'est l'Intendant de ce domaine que le roi récompense en le quittant :

«Le jour *jen-wou*, le roi, chassant à Mai-lu 麥菉, prit un rhinocéros mâle dans la rivière Chang. Le roi donna à l'Intendant Fong 丰 . . . (4 caractères incompréhensibles). Au 5e mois, la 6e année du roi» 壬午. 王田于麥菉. 隻商戠兕. 王易宰丰寢小𦔻兄(?). 在五月. 隹王六祀[1].

«Le jour *keng-chen*, le roi était à Tong-hien 東閒. (Partout où) le roi alla, (moi) l'Intendant Hao 椃 (je) le suivis. (Le roi) me donna cinq ligatures de cauries; j'en profitai pour faire pour mon père Ting 丁 un vase *tsouen* 障. Au 6e mois; la 20e année du roi. Coupe *kio* no 5» 庚申. 王在東閒. 王各宰椃从. 易貝五朋. 用作父丁障彝. 在六月. 隹王廿祀. 角又五[2].

«Le roi, étant venu chasser, partit de Teou-lu 豆菉, fut à K'i 𩵦 et revint. Le roi donna un banquet et offrit du vin. Le roi (m')illustra (moi) l'Intendant P'ou 圃 avec cinq ligatures de cauries. J'en profitai pour faire un *hien* précieux» 王來獸自豆菉. 在溪歸. 王鄉酉. 王光宰圃貝五朋. 用作寶甗[3].

Bien que cela ne soit pas dit expressément, il est clair que ces Intendants qui sont récompensés de cinq ligatures de cauries sont les Intendants du domaine où le roi est allé chasser. Le rôle de l'Intendant est «de suivre le roi partout où il va» pendant son séjour. En s'en allant, le roi offre un banquet et une coupe de vin à l'Intendant et lui fait un don de cauries, qui paraît avoir été un cadeau régulier puisque deux fois sur trois on trouve le même chiffre de cinq ligatures[4].

---

(1) Inscription de l'Intendant Fong 宰丰, ap. Wou K'i-tch'ang 吳其昌, *Ac. Sinica, Bull. of the Nat. Res. Inst. of Hist. and Phil.*, IV, III (1934), p. 311. C'est une inscription sur un bois de cerf dont on trouvera la reproduction dans Creel, *Birth of China*, pl. VIII. Je suis l'interprétation de Kouo Mo-jo pour la première phrase : 獲商戠兕. La rivière Chang, qu'on retrouve dans les inscriptions oraculaires de Ngan-yang, porte encore le nom de Chang-ho 商河 et donne son nom à une sous-préfecture du Chan-tong. Mai-lu est probablement le Mai-k'ieou 麥丘 dépendant du Ts'i 齊 que mentionne le *Tchan-kouo ts'ö*.

(2) Inscription du vase *kio* de l'Intendant Hao 宰椃角, ap. Lieou Sin-yuan, *Ki-kou-che ki-kin wen-chou*, k. 6, 23 *a*. Le vase, perdu depuis longtemps, avait été découvert au temps des Song. Il était orné d'un *t'ao-t'ie* sur le nez duquel étaient gravés les deux caractères 庚冊 «Tablette du jour *keng*». Lieou Sin-yuan donne un estampage du dessin de la bande supérieure du vase *kio*, avec ces deux caractères au-dessus de l'estampage de l'inscription.

(3) Inscription du *kouei* de l'Intendant P'ou 宰圃段. 獸=狩; 鄉酉=饗酒.

(4) Je considère comme datant de la dynastie Chang les inscriptions où la date est donnée en deux fois, en tête et à la fin : en tête le jour cyclique seul, à la fin le mois seul, suivi de l'année. C'est le cas des inscriptions de l'Intendant Fong et de l'Intendant Hao. L'inscription de l'Intendant P'ou, qui n'est pas datée du tout, étant exactement du même type que les précédentes à la fois par le style et par la forme des caractères, je la considère aussi comme remontant aux Chang. La question d'attribution aux Chang ou aux Tcheou n'est d'ailleurs pas d'une importance extrême ici; ce qui importe, c'est qu'elles soient les unes et les autres d'une époque qui, si elle n'est pas la fin des Chang, est au plus tard le début des Tcheou.

La chute de la dynastie Chang, renversée par un vassal de l'extrême-ouest, le prince de Tcheou, ne semble pas avoir amené de changements importants, bien qu'elle ait transporté le centre de la vie chinoise de la Grande Plaine du bas Fleuve Jaune dans la vallée de la Wei. La vie des premiers rois de la nouvelle dynastie resta pareille : eux aussi on les voit, par leurs inscriptions, pérégrinant dans leurs domaines ruraux ou chez des vassaux.

Cela dura longtemps. Les gens du IVe siècle avant notre ère gardaient encore le souvenir, au moins légendaire, de cette vie itinérante des anciens rois. Le *Mou t'ien-tseu tchouan*, un roman de cette époque dont j'ai déjà parlé (p. 347), montre le roi Mou de Tcheou (Xe siècle a. C.) parcourant son royaume de domaine en domaine et de fief en fief. Une partie du roman, la plus connue, raconte sa visite à la déesse des pays de l'Ouest, la Dame Reine d'Occident Si-wang-mou 西王母, chez qui le conduit le dieu du Fleuve Jaune; mais une autre relate son voyage dans la contrée du moyen Fleuve Jaune qui formait, au moment où le roman fut écrit, le Sud-Est de la principauté de Wei 魏. On l'y voit allant d'un domaine à l'autre, avec sa cour et son armée, chassant, pêchant, se bâtissant des palais, donnant audience aux seigneurs, épousant leurs filles et acccomplissant tous les actes de la royauté. C'est probablement un dernier souvenir de l'antiquité que les ritualistes de ce temps ont transformé, suivant leur habitude, en un schéma rituel dans le cadre de la pentaétéride calendérique correspondant aux inspections du Fils du Ciel, chaque année, dans une des régions des quatre points cardinaux, avec un séjour à la capitale, la cinquième année, pour recevoir à son tour les visites des seigneurs qui viennent lui rendre hommage.

La capitale n'était guère qu'un centre religieux, contenant les autels, les temples et les palais. Il y avait, en effet, plusieurs palais au Tcheou Ancestral *Tsong-Tcheou* 宗周, c'est-à-dire dans l'ancien fief de la vallée de la Wei 渭 au Chen-si central. Au début des Tcheou, chaque nouveau roi à son avènement avait abandonné le palais de son prédécesseur pour s'installer ailleurs : il y avait ainsi un palais du roi Tch'eng 成, un palais du roi K'ang 康, un palais du roi Tchao 昭 et un palais du roi Mou 穆 (ces deux derniers probablement en une seule enceinte), et enfin un Palais Neuf *sin-kong* 新宮 [1]. Les fouilles de Ngan-yang ne sont pas assez avancées pour qu'on puisse se rendre compte s'il en était de même dans la capitale des Chang : on n'y a jusqu'ici découvert, à ce qu'il semble, qu'un seul palais.

Chacun de ces palais, ceux des rois défunts comme ceux du roi vivant, était organisé en domaine sous la direction d'un Intendant *tsai* 宰. Des inscriptions décrivent l'organisation de la Maison Royale *wang-kia* 王家, c'est-à-dire du palais *kong* 宮 du roi vivant, et celle du palais de K'ang, son ancêtre défunt, ainsi que le rôle des Intendants dans chacun de ces domaines.

---

[1] Inscription du *kouei* de Wang 望𣪕 : «Or, la 13e année du roi, le 6e mois, le 1er jour faste, *meou-siu*, le roi était à Tcheou, au Palais de K'ang et au Palais Neuf 康宮新宮. Le matin, le roi se rendit à la Grande Salle *ta-che* 大室 et prit place. L'Intendant P'eng-fou 宰倗父 assistait Wang 望. Le roi s'écria : «Que le scribe Nien 史年 fasse la tablette de la charge donnée à Wang! Entièrement régissez la Maison du roi à Pi 畢王家...» (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 73-74; Wou Yong-kouang, *op. cit.*, III, 48-49; Wou Che-fen, *op. cit.*, III, 1, 83-85).

C'est sur le domaine royal de Pi qu'étaient situés les tombeaux des premiers rois Tcheou, Wou, Wen, Tch'eng et K'ang, ainsi que celui du Duc de Tcheou, sur la rive Nord de la Wei.

L'inscription du *kouei* de Ts'ai 蔡簋 montre deux Intendants royaux en présence[1] (fig. 42) :

«Or, la 1re année, le jour *ting-hai* après la pleine lune[2], le roi était à Yong 雝[3] en résidence 居. Le matin, le roi se rendit au Temple et prit place. L'Intendant Hou 宰舀 (智) entra pour assister Ts'ai 蔡 qui se tint debout au milieu de la cour. Le roi s'écria : «Que le scribe Yeou 史尤 fasse la tablette pour donner la charge à Ts'ai!». Le roi parla ainsi : «Ts'ai! Autrefois le roi mon prédécesseur vous a donné la charge d'être Intendant *tso tsai* 作宰 pour régir la Maison royale *sseu wang-kia* 嗣王家. Maintenant voici que j'accrois (?) votre charge. Je vous donne une charge tout à fait égale à celle de Hou (?) : que chacun de vous (?) régisse la Maison royale, son extérieur et son intérieur[4]. N'osez pas laisser une affaire sans l'entendre! Régissez les Cent Artisans *po-kong* 百工. Soyez l'Intermédiaire des Ordres de la Dame Kiang 出入(納)姜氏命. Voyez à ce que soient exécutés ses ordres (?); (même si) elle n'a pas préalablement averti Ts'ai (de ses ordres), n'osez pas contrevenir à ce qu'elle déclare (?)...»

隹元年旣望丁亥王在雝居旦王各廟即位宰舀入
右蔡立中廷王乎史尤冊命蔡王若曰蔡昔先王旣
命女作宰嗣王家今余隹䌛乃命命女眔舀耤世
對各從嗣王家外內毋敢有不聞嗣百工出入姜氏
命厥有見有即命厥非先告蔡毋敢疾有入告

FIG. 42.

Dans l'inscription du *kouei* de Yi 伊簋, il s'agit de l'Intendant du palais du roi K'ang à Tcheou[5] (fig. 43) :

«Or, la 27e année, le 1er mois, le jour *ting-hai* après la pleine lune, le roi était à Tcheou 周 au palais (du roi) K'ang 康宮. Le matin, le roi se rendit à la Grande Salle *ta-che* 大室 (du roi) Mou 穆 et prit place. Ki de Tchong entra pour assister; Yi 伊 se tint debout au milieu de la cour, face au Nord. Le roi s'écria : «Je donne charge à Yi... de régir le palais de K'ang 嗣康宮, avec les vassaux et les vassales et les Cent Artisans du roi 王臣妾百工...»

Dans la première de ces inscriptions, le rôle propre des deux Intendants n'est pas explicitement indiqué. M. Kouo Mo-jo[6] a supposé que Hou, qui prend part à la cérémonie d'investiture pour assister Ts'ai, était un des familiers *tso-yeou* 左右

[1] *Kouei* de Ts'ai, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 86; Sie Chang-kong, *op. cit.*, k. 14, 9 *b*. Je suis la lecture de Kouo Mo-jo qui apporte des corrections importantes à la vieille lecture des lettrés des Song. [Cf. *Le régime féodal*..., p. 13, n. 1 (= *Mélanges posthumes*, III, p. 121, n. 2), où Maspero lit «*touei* de Mang» 尨敦. — P. D.]

[2] Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 87, remarque avec raison que la datation *ki-wang* 旣望 sans indication de mois est insolite, et propose de lire *kieou-yue* 九月, ce qui n'est pas absolument impossible, mais me paraît difficile à admettre. Je croirais volontiers que les deux caractères du mois ont été oubliés par le graveur : ce ne serait pas le seul cas de mots sautés par les ouvriers qui gravaient les inscriptions, à l'envers et sans les comprendre, sur le moule.

[3] Yong 雝 est ordinairement identifié à Yong 雍 ou Yong-tch'eng 雍城 qui se trouvait dans les faubourgs de l'actuelle sous-préfecture de Fong-siang 鳳翔 au Chen-si.

[4] Ma traduction suit la lecture de Kouo Mo-jo, *Kin-wen ts'ong-k'ao* 金文叢考 (Tōkyō, 1932), 60 *a* : 耤正對各从嗣王家 ..., qui corrige celle de Sie Chang-kong : 耤世對各从嗣王家 ... La lecture ancienne ne présente aucun sens à moins de faire de 對各 un nom propre : «Succédant à Touei-ko, régir la Maison du Roi...», ce qui n'est guère vraisemblable. La correction donne un sens, mais ce sens n'est pas très plausible.

[5] *Kouei* de Yi, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 132; Lo Tchen-yu, *op. cit.*, VI, 9; Tseou Ngan, *op. cit.*, III, 23 *b*.

[6] Kouo Mo-jo, *Kin-wen ts'ong-kao*, 60 *b*.

du roi et par suite devait être ce que le *Tcheou-li* appelle le Surintendant *tchong-tsai* 冢宰 ou le Grand-Intendant *ta-tsai* 大宰 [1], tandis que Ts'ai, qui est mis sous les ordres de la Dame Kiang, devait être l'Intendant de l'Intérieur *nei-tsai* 內宰 qui, d'après le *Tcheou-li* [2], «s'occupe du gouvernement de l'intérieur du roi» 治王內之政 (c'est-à-dire du harem), et que M. Kouo Mo-jo assimile à l'Intendant du Palais *kong-tsai* 宮宰 du *Tsi-t'ong* 祭統 [3], chargé de «prévenir la reine» 宿夫人 avant les sacrifices, et au chef des eunuques *yen-yin* 奄尹 du *Yue-ling* 月令 [4]. Il note cependant que l'inscription fait des deux Intendants des égaux, tandis que le *Tcheou-li* fait du Surintendant un des Six Ministres et de l'Intendant de l'Intérieur (ou plutôt des Intendants de l'Intérieur, car il y en a deux) un *tai-fou* de troisième classe [5]; mais il en conclut simplement que c'est un des cas où la description du *Tcheou-li* diffère des données des inscriptions.

Je ne crois pas son interprétation tout à fait juste. En laissant de côté le *Tcheou-li* qui, en effet, ne se rapporte pas à l'époque de l'inscription, l'hypothèse de M. Kouo Mo-jo présente bien des difficultés aussi bien pour l'un que pour l'autre des deux Intendants. Le partage supposé par M. Kouo des fonctions d'Intendant entre deux personnages, qui s'occuperaient l'un de l'«extérieur» (administration des finances) et l'autre de l'«intérieur» (administration du harem) de la Maison du Roi, a l'inconvénient de diviser une formule banale qui désigne en réalité toute l'administration du Palais et l'exploitation du domaine palatial dans son ensemble, terres («extérieur») et travaux d'artisans («intérieur»); et il est difficile de concevoir le fonctionnement d'un système qui mettrait l'exploitation agricole sous les ordres d'un Intendant et la fabrication des ustensiles nécessaires à l'agriculture, chars, poteries, corbeilles, instruments de toute sorte (sans parler des vêtements et des magasins) sous les ordres d'un autre, tous deux étant égaux en rang. De plus, dans quelle situation Hou se trouverait-il vis-à-vis de la Dame Kiang, c'est-à-dire de la reine, qui commande Ts'ai? S'il en dépend également, la partie ne sera pas égale, en dépit de l'ordre du roi, entre l'Intendant de l'intérieur, qui est en rapport direct avec elle, et l'Intendant de l'extérieur dont les fonctions ne la concernent pas. Ou bien Hou serait-il sous la dépendance directe du roi, comme Ts'ai sous celle de la reine? Mais alors l'égalité serait rompue en faveur de Hou, car le roi a autre chose a faire que diriger son Intendant, et celui-ci est pratiquement indépendant, tandis que la reine, qui n'a d'activité qu'à l'intérieur du palais, sera constamment sur le dos de Ts'ai. La hiérarchie du *Tcheou-li* avait du moins l'avantage de présenter une organisation capable de fonctionner, puisque le *nei-tsai* est subordonné au *tchong-tsai*.

隹王廿又七年正月旣望丁亥王在周康宮。旦，王各穆大室，即位。𩰫季內入右伊立中廷北鄉。王乎命尹邦冊命伊耤官，耤康宮王臣妾百工。

Fig. 43.

En fait, je crois bien que M. Kouo se représente les choses sous l'aspect d'un ministre des finances, Hou, dans le style du *tchong-tsai* du *Tcheou-li*, recueillant les recettes et dirigeant l'administration financière de l'État, et d'un ministre de

[1] *Tcheou-li*, Biot, I, 20 et suiv.
[2] *Ibid.*, Biot, I, 142.
[3] *Li-ki*, Couvreur, II, 325.
[4] *Ibid.*, Couvreur, I, 400.
[5] *Tcheou-li*, Biot, I, 15.

palais, Ts'ai, chef des eunuques et de tout le personnel du palais. Ainsi le partage se fait aisément. Mais c'est là une conception bien moderne pour l'économie des Tcheou occidentaux. Il me semble qu'il est possible de trouver une interprétation différente qui s'accorde mieux avec ce que nous savons de la Chine de cette époque.

L'inscription est de la première année du roi et il y est dit que Ts'ai, déjà chargé de régir la Maison Royale sous le feu roi, est confirmé dans sa charge par le nouveau roi, qui lui donne charge de «régir la Maison Royale» sous les ordres de la Dame Kiang. Ce n'est donc pas un nouvel appointement qui lui est conféré; c'est simplement la continuation de sa fonction, avec un accroissement au moins honorifique. Mais, d'autre part, le nouveau roi s'est choisi un nouvel Intendant de sa Maison, Hou. La charge est conférée à la résidence royale de Yong. Je crois que la Dame Kiang est la reine, femme du précédent roi, et que Ts'ai, Intendant du feu roi, lui est donné pour régir le palais de l'ancien roi, domaine où la reine et les femmes secondaires du feu roi vivront désormais près du tombeau du feu roi, tandis que Hou est l'Intendant du nouveau roi dont il régira le palais. On s'explique alors que le roi prenne la peine de les déclarer égaux : Ts'ai n'a évidemment plus de rôle politique, mais, ancien Intendant du feu roi, il reste honorifiquement l'égal de l'Intendant du nouveau souverain.

Quant à Hou, le fait que Hou assiste Ts'ai implique évidemment qu'il est un des hauts dignitaires de l'entourage du roi, car les inscriptions nous montrent que de grands seigneurs assistent les récipiendaires à l'audience royale. Hou devait être l'Intendant du palais où résidait le roi quand il n'était pas en voyage, en chasse ou en expédition, ainsi que du domaine qui en dépendait autour de la capitale; c'est lui qui s'occupait de l'entretien du roi et de la cour, du ravitaillement de la capitale; comme tel, il approchait constamment le roi, et devait tirer de là une supériorité de fait, sinon de droit, sur les autres Intendants. C'est pourquoi ce type d'Intendant est appelé Surintendant *tchong-tsai* 冢宰 dans le *Che king*[1], et c'est cette supériorité de fait qui, développée théoriquement dans le *Tcheou-li*, donna naissance à la conception du *tchong-tsai* qu'on trouve dans ce rituel.

V. *Organisation de la maison des patriciens propriétaires de domaines.*

La Chine était constituée d'étages superposés de systèmes économiques fermés : en bas gentilshommes propriétaires fonciers, au-dessus seigneurs, tout en haut le roi. La terre était la seule valeur; c'était, à chaque degré, par des terres qu'on récompensait les services : le simple gentilhomme payait ceux qu'il employait en leur allouant de petites parcelles, comme le roi ses grands dignitaires en leur allouant de vastes domaines. Nul ne pouvait vivre que de l'exploitation de ses terres et, le maître étant le plus souvent absent pour remplir sa charge auprès de ceux qu'il servait, il fallait des gens pour le remplacer, tant pour l'exploitation du domaine, producteur des ressources, que pour l'administration de la famille qui vivait des produits du domaine, et pour les transports du domaine à la résidence du maître, bien que ce

---

[1] *Che king*, II (*Siao-ya*), IV *K'i-fou*, 9 *Che-yue tche kiao* 十月之交, Couvreur, 238; *ibid.*, III (*Ta-ya*), III *Tang*, 4 *Yun-han* 雲漢, Couvreur, 395. Dans le premier de ces textes, le *tchong-tsai* est expressément distingué du *k'ing-che* 卿士 (卿事, Chargé des Affaires).

dernier point fût simplifié par le fait que les domaines étaient toujours constitués à proximité de la résidence réelle. Tout cela demandait une organisation compliquée; aussi la maison des simples gentilshommes était-elle montée aussi largement que celle des seigneurs, avec de nombreux officiers dont les titres comme les fonctions étaient les mêmes que dans les principautés. Les Classiques, en particulier le *Yi-li*, donnent quelque idée de ce qu'était l'organisation de la maison, non seulement des grands-officiers *tai-fou* 大夫, mais encore des simples gentilshommes de la principauté de Lou vers les v[e] et iv[e] siècles a. C., et les quelques inscriptions des Tcheou occidentaux qui mentionnent des noms de fonctions familiales viennent corroborer les notions qu'on peut tirer de ces textes, et montrer l'ancienneté de cette organisation.

Chaque domaine était régi par un Intendant *tsai* 宰 chargé d'en diriger l'exploitation. Ceux qui avaient plusieurs domaines avaient plusieurs Intendants Domaniaux *yi-tsai* 邑宰, sur place dans chaque endroit [1]. Il y avait en outre des Gardes-Chasse *yu* 虞 et des Gardes-Forestiers *lou* 麓, [illegible], 彔 [2], pour l'exploitation des parties des terres qui n'étaient jamais mises en culture, forêts, étangs, etc. D'autre part, quand les terres étaient assez étendues pour former plusieurs domaines, il y avait un officier pour régler tout ce qui était d'intérêt général : c'était le Directeur des Piétons *sseu-t'ou* 司徒 [3], qui levait les corvées pour l'entretien des routes et des ponts, la construction de la maison du maître et de ses dépendances, les battues de chasse, etc. Le Chef des Artisans *kong-che* 工師 était une sorte d'ingénieur qui faisait les plans et s'occupait en général de la partie technique des constructions, des routes, de la fabrication et du montage des chars, etc. [4]. S'il y avait des marchands installés sur le domaine, on les mettait sous le contrôle d'un Chef de Marchands *kia-tcheng* 賈正 [5]. Pour maintenir l'ordre, il y avait un Prévôt de Justice *che* 士 qui faisait la police, arrêtait les fauteurs de troubles et les jugeait, mais dont les jugements, d'après le *Tcheou-li*, n'étaient exécutoires qu'après examen par un juge royal, le *tchao tai-fou* 朝大夫 [6]. Enfin le roi (et sans doute aussi les seigneurs) imposaient au gentilhomme-propriétaire un Directeur des Chevaux *sseu-ma* 司馬(嗣馬) [7] désigné par eux, et chargé de «régir les domestiques, les archers, les braves, les policiers, les ... (?) petits et grands» 官(管)僕射士訊小大又陵 [8]. C'était

---

[1] Dans le *Louen-yu*, Kong-chan Fou-jao 公山弗擾 et Tseu-kao 子羔 sont Intendants du domaine de Pi 費 pour la famille Ki 季氏 de Lou, Tseu-yeou 子游 l'est de la place forte de Wou 武城, etc.; voir aussi *Li-ki*, Couvreur, I, 571.

[2] Cf. *supra*, p. 374, n. 2.

[3] *T'an-kong* 檀弓, ap. *Li-ki*, Couvreur, I, 107. Les inscriptions écrivent 嗣土.

[4] Dans le *Tso-tchouan*, 10[e] année de Ting, Legge, II, 775, Sseu Tch'e 駟赤 est le Chef des Artisans *kong-che* de Heou 郈. Commentaire : «Le Chef des Artisans est le fonctionnaire chargé de diriger les artisans et les ouvriers», 掌工匠之官.

[5] *Tso-tchouan*, 25[e] année de Tchao, Legge, II, 707 : Houei de Tsang 臧會 s'enfuit à Heou 郈; Fang de Heou 郈魴 le charge d'être Chef des Marchands *kia-tcheng*.

[6] *Tcheou-li*, k. 34, 4 *a*, et k. 38, 32 *b* (Biot, II, 307 et 454-455) : *kia-che* 家士 et *tchao tai-fou* 朝大夫.

[7] *Tso-tchouan*, 25[e] année de Tchao (Legge, II, 706) : Tsong Li 鬷戾 est *sseu-ma* de la famille Chou-souen 叔孫 de Lou.

[8] Inscription du trépied de Hai (?) 趞鼎, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 147; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, V, 10; Tseou Ngan, *op. cit.*, II. Sur le *sseu-ma*, cf. aussi l'inscription du *kouei* de Pi de Teou 豆閉簋, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 69; Lieou Sin-yuan, *op. cit.*, IV, 15; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, X, 10; Tseou Ngan, *op. cit.*, III, 26.

cet officier royal et non le maître du domaine qui amenait et conduisait les troupes en campagne; les simples propriétaires privés n'avaient pas de corps de troupes à eux, c'était un droit réservé aux seigneurs *tchou-heou* 諸侯. Les Directeurs des Chevaux avaient sous leurs ordres un personnel plus ou moins nombreux d'employés : des *sseu-jen* 寺人 qui portaient les ordres, des cadets *chou* 豎, puis des employés plus spécialisés : portiers *houen-jen* 閽人, gardes-magasin *kouan-k'ou* 管庫, gardes-grenier *lin-jen* 廩人, borneurs *fong-tchö* 封者, ceux-ci chargés de mesurer le terrain pour les défrichements et, à l'occasion, pour les donations.

Outre ces officiers chargés des besognes administratives, les gentilshommes avaient des officiers personnels. Quelques-uns étaient chargés du culte familial : un Prieur *tchou* 祝 [1] ou Scribe-Prieur *tchou-che* 祝史 [2], qu'on appelait aussi le Doyen (chargé) des Ancêtres *tsong-lao* 宗老 [3], quelquefois assisté d'un Petit-Prieur *siao-tchou* 小祝 [4], et ayant sous ses ordres un Scribe de la Divination par l'achillée *che-che* 筮史 [5] et un Préposé aux Objets du culte *sseu-kong* 司宮 [6]. D'autres étaient pour le service de sa personne : des domestiques *p'ou* 僕 [7], un Officier de Bouche *tsai-fou* 宰夫 [8] ayant sous ses ordres des cuisiniers *yong-jen* 雍人 [9], etc. Et, pour commander tout ce monde d'officiers et d'employés de rangs et d'emplois si divers, il avait auprès de lui un Intendant Familial *kia-tsai* 家宰 qu'on appelait aussi le Doyen de la Maison *che-lao* 室老 [10] ou simplement le Doyen *lao* 老 [11], qui commandait les Intendants Domaniaux, régissait la maison de son patron et tous ses officiers, ses employés et ses domestiques, réglait recettes et dépenses, et en général s'occupait de toute la vie matérielle.

Il est question de cet Intendant Familial dans plusieurs inscriptions : c'était, en effet, «le plus honorable des officiers de la maison» d'un seigneur, et celui-ci lui conférait sa charge avec pompe. La cérémonie est décrite dans l'inscription du *kouei* de Mao [12], et l'inscription du *kouei* du Maître Houei [13] indique avec plus de précision le rôle de l'Intendant Familial comme aide de son patron :

«Or, la 1re année du roi, le 1er mois, le 1er jour faste [marqué] *ting-hai*, le comte Ho-fou 伯龢父 parla ainsi : «Maître Houei, votre grand-père et votre père se sont donné de la peine pour ma maison 我家.

---

(1) *Yi-li*, Couvreur, 43-44, 584, etc.
(2) *Ibid.*, 179, 201, 277.
(3) *Kouo-yu* 國語, k. 17, 9 *a-b* (*Tch'ou-yu*).
(4) *Yi-li*, Couvreur, 589.
(5) *Ibid.*, Couvreur, 581 et suiv.
(6) *Tso-tchouan*, 5e année de Tchao, Legge, II, 600 (*sseu-kong* de la famille Chou-souen de Lou); *Yi-li*, Couvreur, 589 et suiv., etc.
(7) *Yi-li*, Couvreur, 234, 253, 262 et suiv., etc.
(8) *Ibid.*, 301 et suiv., 344 et suiv., 357 et suiv., 642 et suiv., etc.
(9) *Ibid.*, 618, etc.
(10) *Li-ki*, Couvreur, I, 203, 448, etc. (*che-lao* chez les Grands Officiers *tai-fou*); *Yi-li*, Couvreur, 390, 434.
(11) *Tso-tchouan*, 25e année de Tchao, Legge, II, 707 (*lao* de la famille Tsang de Lou) *Louen-yu*, XIV, 12 (*lao* des familles Tchao et Wei de Tsin); *Yi-li*, Couvreur, 26, 44.
(12) Ci-dessus, p. 371-372.
(13) Inscription du *kouei* du Maître Houei 師毀簋. Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 111; *Siuan-ho po-kou t'ou-lou* 宣和博古圖錄, XVI, 30; Wang K'ieou, *op. cit.*, k. 下, 53; Sie Chang-kong 薛尙功 *Li-tai tchong-ting yi-k'i k'ouan-che fa-t'ie* 歷代鐘鼎彝器款識法帖, XIV, 16; *Siu k'ao kou t'ou* 續考古圖, V, 6.
[Cette inscription est traduite dans H. Maspero, *Le régime féodal et la propriété foncière dans la Chine antique*, 12 = *Mélanges posthumes*, III, 120. — P.D.]

«Vous assisterez le petit enfant que voici 女(汝)右(佑)隹小子 (c'est-à-dire moi votre patron, qui succède à mon père qui vient de mourir»).

«Je vous donne charge de régir (死 = 司) mes familiaux 我家, de régir mon côté Ouest et mon côté Est, mes domestiques *p'ou* 僕, mes palefreniers *yu* 馭, mes artisans *po-kong* 百工, mes pasteurs *mou* 牧, mes serviteurs et mes servantes *tch'en-ts'ie* 臣妾, de régler le dedans et le dehors; n'osez pas ne pas être excellent! ...»

Mais, de même que celle de Mao, cette inscription montre qu'il ne faut pas prendre à la lettre pour une haute antiquité les distinctions notées par les Rituels pour des temps plus récents. Mao, comme Houei, sont évidemment des Intendants Familiaux chargés de régir la Maison, le premier du comte de Yong, le second du comte Ho-fou; mais ils sont en même temps des Intendants Domaniaux : ils régissent le domaine où réside leur patron, ou du moins (car il réside sans doute à la cour) son domaine le plus important par sa proximité de la cour royale (et probablement aussi parce que c'est là que sont installés la famille et le temple ancestral), domaine que le premier désigne par son nom de Palais *kong* 宫 de Fang et le second simplement, sans nom, par «ma Maison» *wo-kia* 我家. L'Intendant Familial, le Doyen de la Maison, n'est pas un officier à part : c'est simplement l'Intendant du domaine où le patron réside le plus souvent, qui, parce qu'il approche constamment du maître et que c'est lui qui a à s'occuper d'assurer son existence matérielle, a pris peu à peu, par la force des choses, le pas sur les autres. Son rôle n'est au fond que celui de tout Intendant; mais il est grossi par la position du titulaire auprès du maître.

L'inscription du plat du chef de la famille San [1] montre comment était montée la maison des seigneurs propriétaires fonciers. On y voit paraître, à propos de la délimitation du domaine de San, les officiers *yeou-sseu* 有嗣(有司) de San et de ses amis, ainsi que ceux des maîtres des domaines voisins. Le maître de Tsō, «l'Homme de Tsō», *Tsō-jen* 夨人, comme il est appelé, avait envoyé un de ses Inspecteurs des Cultures *t'ien* 田, un Garde-Forestier *lou* 彔, son Chef des Gardes *che-che* 師氏, son portier *siao-men-jen* 小門人, son Directeur des Artisans *sseu-kong* 嗣工(=司空); deux de ses amis avaient envoyé des Gardes-Chasse *yu* 虞. D'autre part, le chef de la famille San avait chargé de ses intérêts : d'abord deux des principaux officiers de sa maison, son Directeur des Piétons *sseu-t'ou* 嗣土(司徒) et son Directeur des Chevaux *sseu-ma* 嗣馬(司馬), ainsi que le Directeur des Artisans *sseu-kong* du maître de P'ing et l'Intendant Seigneurial *kiun-tsai* 君宰 (c'est-à-dire l'Intendant Familial) de celui-ci; puis des officiers de rang moindre de sa propre maison, un de ses pages *siao-tseu* 小子, son Inspecteur des Cultures *t'ien* 田, son Écuyer *kiao* 效. Certains de ces officiers apparaissent dans d'autres inscriptions. Par exemple, c'est le page *siao-tseu* San qui porte contre Hou, devant le prince de Hing, une accusation à propos d'une affaire de vente d'esclaves [2].

L'Intendant Familial, les Intendants Domaniaux étaient des personnages importants, et leurs charges étaient souvent héréditaires. Peut-être étaient-ils choisis d'ordinaire par le chef de la famille parmi les parents; mais ce n'était pas la règle, car les cas connus ne le montrent pas. De même le Prieur, et surtout les Directeurs, *sseu-t'ou*, *sseu-ma*, dont l'un au moins, le second, était considéré comme assez important pour que le roi s'en réservât la nomination. Mais le menu personnel des scribes, des

---

[1] Ci-dessus, p. 373 et suiv.

[2] Inscription du trépied de Hou 曶鼎, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 81; cf. *Le serment*..., p. 273.

petits officiers, des pages, des musiciens devraient être pris parmi les vassaux *tch'en* 臣 du domaine (comme les seigneurs russes choisissaient leurs gens parmi les paysans) et être de basse classe; on voit le roi faire don, à l'Officier de Bouche K'o, de scribes *che* 史, de petits vassaux *siao-tch'en* 小臣, de flûtes, de tambours et de cloches, ce qui semble indiquer que c'étaient des gens de classe servile [1].

En somme, les officiers que le *Yi-li* et le *Tso-tchouan* nous montrent autour des grands seigneurs de leur temps, dont ils constituaient les maisons, on les trouve déjà mentionnés presque tous dans les inscriptions des Tcheou occidentaux. Ce n'est pas l'imitation des cours princières qui a peu à peu amené les grands-officiers *tai-fou* 大夫, puis les simples particuliers propriétaires, sous les Tcheou orientaux, à se donner ce nombreux personnel de dépendants pour administrer leurs domaines, gouverner leurs domestiques et tenir leur maison. C'est un fait ancien. Il remontait à l'époque où le pays était peu peuplé et présentait une économie rudimentaire, où chaque domaine devant former un tout complet, une unité de production indépendante, et où, d'autre part, la difficulté des communications faisait de l'entretien du maître, de sa famille et, en dehors de ses domaines, de sa suite à la cour du suzerain, un problème ardu exigeant toute l'attention d'un officier spécial et de nombreux employés. Chaque maison noble était ainsi un petit État en miniature, où le maître régnait sur ses domestiques avec l'aide de ses officiers. Il recevait en audience, face au Sud, il conférait des charges, il donnait des ordres, et sa parole avait force de loi dans les limites de sa maison et de ses domaines, de sa « famille » *kia* 家, comme l'on disait alors.

VI. *Organisation administrative du royaume.*

C'est sur le modèle de cette organisation familiale que s'est constituée, à une époque qui pour nous est préhistorique, l'organisation administrative des seigneuries et, en particulier, celle de la grande seigneurie par excellence, celle du royaume. Nous n'en connaissons pas les débuts. Nos documents éclairent assez bien l'époque des Tcheou occidentaux, et jettent encore quelque lumière sur la fin des Chang, immédiatement avant les Tcheou : en gros, une période qui va du XIIIe ou du XIIe jusqu'au VIIIe siècle avant notre ère. Il n'atteignent pas le début de la dynastie Chang et, plus haut, la dynastie Hia reste encore toute mythique. Ce qu'ils nous montrent, d'ailleurs, c'est la cour royale, et nous ne savons que très peu de choses de l'organisation des seigneuries de la haute antiquité; c'est pourquoi je passerai tout de suite de l'organisation de la maison d'un simple particulier à celle de la maison du Roi. Elles ne différaient guère l'une de l'autre que par la complexité plus grande de la seconde et le plus grand nombre des officiers; mais, à cela près, c'étaient les mêmes officiers, remplissant les mêmes fonctions et portant le plus souvent les mêmes titres, tout au plus avec une épithète honorifique ou majorative dans le cas des officiers royaux, un des adjectifs signifiant grand, *ta* 大, *tchong* 冢, etc., placé en tête.

La seule description que nous ayons de la cour d'un roi et des hauts emplois de ceux qui la composent à l'époque des Tcheou occidentaux ou du début des Tcheou orientaux est donnée comme s'appliquant non à la cour d'un souverain contemporain des

---

[1] Deuxième inscription du grand trépied de K'o 大克鼎, ci-dessus, p. 369-370.

auteurs de cette description, mais à celle d'un souverain de l'antiquité, le saint empereur Chouen; et, pour bien marquer ce caractère antique, les noms ou les titres donnés aux ministres sont les uns des noms légendaires, les autres des désignations de fantaisie. Elle se trouvait dans la seconde partie du *Yao-tien* 堯典, un des petits traités qui ont été conservés dans le *Chou king;* depuis le v[e] siècle de notre ère, cette partie en a été détachée et en a reçu le nom de l'ancien *Chouen-tien* 舜典 perdu [1]. On y voit l'empereur Chouen entouré de ses conseillers et désignant ses dix ministres. En tête de la liste, il y a son Premier Ministre, le Quatre-Pics *sseu-yo* 四岳 (c'est-à-dire le *k'ing-che* 卿事 des Tcheou), et le comte Yu 伯禹 qui est son Directeur des Artisans *sseu-k'ong* 司空. Il y a ensuite un dignitaire chargé de l'agriculture, le Prince Millet *heou-tsi* 后稷 (qui correspond au *nong-fou* 農夫 cité par le *Kouo-yu* dans la cérémonie de labourage), chargé de semer les cent espèces de grains. Sie 契, l'ancêtre de la dynastie Chang, est son *sseu-t'ou* 司徒; Kao-yao 皋陶, son Exécuteur *che* 士 (le *sseu-k'eou* 司寇 des Tcheou); Tch'ouei 垂, son Ministre des Travaux *kong-kong* 共工 (le *sseu-kong* 司工 ou *sseu-k'ong* 司空 des Tcheou); le Comte Yi 伯夷 est son Ordonnateur du Temple Ancestral *tche-tsong* 秩宗, et K'ouei 夔 son Directeur de la Musique *tien-yo* 典樂. Il a son porte-parole *na-yen* 納言, Long 龍, qui fait « sortir et rentrer » ses ordres 出納朕命 (c'est l'Intermédiaire des Ordres *tch'ou-na-ming* 出納命 ou le Scribe de l'Intérieur *nei-che* 內史 des Tcheou). Enfin les régions non cultivées ont leur ministre spécial, Yi 益, le Garde-chasse *yu* 虞, qui s'occupe « des plantes sauvages et des animaux dans les terrains hauts et bas ».

Cette liste est évidemment une liste tendancieuse où les idées de la classe des scribes politiciens du début des Tcheou orientaux se retrouve sans peine. Il n'y a aucun ministre militaire correspondant au *sseu-ma* 司馬 ou Directeur des Chevaux : un empereur saint n'a pas besoin d'armée; en revanche, il y a un ministre de la musique, et l'on sait l'importance de la musique dans le gouvernement selon les idées des lettrés. D'autre part, la liste révèle son ancienneté par la mention d'un ministre garde-chasse ou forestier *yu*. Ce n'est qu'à une époque fort antique, celle des cultures par défrichement, qu'une idée pareille pouvait venir aux lettrés ; ils ont mis deux ministres distincts, un pour les régions cultivées, le Souverain Millet *heou-tsi*, qui fait semer les grains; l'autre pour les régions incultes, le Garde-chasse *yu*, qui s'occupe des plantes sauvages et des animaux. Si le *sseu-ma* manque, en revanche les deux autres ministres, le chef des corvées ou Directeur des Piétons *sseu-t'ou*, et le chef des travaux ou Directeur des Artisans *sseu-k'ong*, sont présents tous deux.

De même que les patriciens avaient un Intendant Familial pour régler toute affaire de leur maison, de même les rois avaient à leur cour un grand dignitaire qui réglait toute chose, et les déchargeait en général de toute besogne matérielle. C'était le Chargé des Affaires, *k'ing-che* 卿事 comme l'appellent les inscriptions [2], celle des

---

[1] *Chou king*, I, II (*Chouen tien*), Couvreur, 23-30.

[2] *Kouei* de Fan-cheng 番生𣪘 : « Le roi donna charge (à Fan-cheng) de régir la famille royale, d'être Chargé des Affaires, (de régir) les employés du Grand Scribe » 王命𫓧嗣公族卿事大史寮... (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 143; Touan Fang, *op. cit.*, II, 16; Tseou Ngan, *op. cit.*, III, 12). Voir également *ting* de Mao-kong 毛公鼎 (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 148; Wou Che-fen, *op. cit.*, III, 3, 51-63; Siu T'ong-po, *op. cit.*, XVI, 18-30; Lieou Sin-yuan, *op. cit.*, II, 41-51; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, IV, 2-11; Tseou Ngan, *op. cit.*, II, 1-4 [cf. *infra*, p. 389]); *kouei* du Maître... 師訇𣪘 (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 155; Sie Chang-kong, *op. cit.*, XIV, 14-15); *yi* de Tsŏ 矢彝 (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 6; Kouo Mo-jo, *Yin Tcheou ts'ing-t'ong-k'i ming-wen yen-kieou* 殷周青銅器銘文研究, k. 上, 38-39; Lo Tchen-yu 羅振玉, *Tcheng-song-t'ang tsi-kou yi-wen* 貞松堂集古遺文, IV, 49-51 et VII, 19-20 [cf. *infra*, p. 388, n. 2].

Chang comme celle des Tcheou, ou *k'ing-che* 卿士 comme écrivent les Classiques, *Che king*, *Chou king*, *Tso-tchouan*, etc. Il contrôlait les Intendants Domaniaux, centralisait tout ce qui concernait les domaines, et dirigeait toute l'administration avec l'aide d'employés qu'on appelait les Employés du Chargé des Affaires *k'ing-che leao* 卿事寮. Il était en somme une sorte de premier ministre. Les inscriptions décrivent son activité sans toujours donner son titre exact, et il n'est pas impossible qu'il ait porté parfois d'autres titres, tout en accomplissant la même fonction; la cour des Tcheou n'est pas une administration rigoureusement organisée, et le personnage que le roi charge de diriger les affaires n'a pas absolument besoin de recevoir le titre ordinaire de la fonction qu'il remplit.

Quelque titre qu'il ait porté, ce premier ministre était chargé, d'après l'inscription du vase de Tsö (fig. 44), de «diriger les Trois Ministres et les Quatre Régions» 尹三事四方; il avait sous ses ordres, à l'intérieur (c'est-à-dire à la capitale et dans les domaines appartenant en propre au roi), les «Employés du Chargé des Affaires» *k'ing-che leao* 卿事寮, les commandants (?) *tchou-yin* 諸尹, les propriétaires ruraux *li-kiun* 里君 [1] et les Cent Artisans *po-kong* 百工, et, à l'extérieur, «tous les seigneurs, administrateurs et barons» *tchou heou-t'ien-nan* 諸侯田男, qui remplissaient des charges dans les Quatre Régions [2].

---

[1] Sur ce terme, cf. aussi l'inscription du *kouei* du Scribe Song 史頌𣪘 (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 63; Wou Yong-kouang, *op. cit.*, III, 32; Wou Che-fen, *op. cit.*, III, 1, 53-55; Siu T'ong-po, *op. cit.*, II, 15-18; Tchou Chan-k'i, *op. cit.*, k. 下, 73; Lieou Sin-yuan, *op. cit.*, IV, 8-9; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, 15-18, Tseou Ngan, *op. cit.*, III, 32-34; Lo Tchen-yu, *op. cit.*, VI, 5). D'après Wang Kouo-wei et Kouo Mo-jo (*Kin-wen ts'ong-k'ao*, 76 *b*), c'est ce même terme, écrit fautivement *li-kiu* 里居, qui se retrouve dans le *Chou king* (chap. *Tsieou-kao* 酒誥, Couvreur, 250) et dans le *Yi Tcheou-chou* (chap. *Chang-che* 商誓).

[2] Inscription du vase de Tsö 矢彝: «Or, le 8e mois, le jour étant en *kia-chen* (21e jour du cycle), le roi ayant donné au fils du duc de Tcheou, Ming-pao 周公子明保, la charge de diriger les Trois Ministres *san-che* 三事 et les Quatre Régions *sseu-fang* 四方, ainsi que de nommer les employés *leao* 寮 du Chargé des Affaires *k'ing-che* 卿事, le jour *ting-hai* (24e du cycle), (il donna) charge à Tsö 矢 d'en faire l'annonce au Palais du duc de Tcheou 周公宮. Le duc donna charge de faire sortir et de rassembler les employés du Chargé des Affaires *k'ing-che leao* 卿事寮. Or, le 10e mois, le (1er) jour faste du mois, (jour) *kouei-wei* (20e du cycle), Monseigneur Ming(-pao) donna audience à Tch'eng-Tcheou 成周. En sortant, il ordonna de remplir les charges des Trois Ministres 三事 (en ce qui concerne) les employés du Chargé des Affaires, et les commandants 諸尹, et les seigneurs des villages *li-kiun* 里君, et les Cent Artisans *po-kong* 百工, ainsi que les princes *tchou-heou* 諸侯, princes, administrateurs et barons *heou-t'ien-nan* 侯田男, qui remplissent des charges dans les Quatre Régions 舍四方命. Ayant à tous donné leurs charges, le jour *kia-chen* (21e du cycle), Monseigneur Ming(-pao) offrit une victime au Palais de la Capitale *king-kong* 京宮; le jour *yi-yeou* (22e du cycle), il offrit une victime au Palais (du roi) K'ang 康宮. Quand tout cela fut fini, il offrit une victime au roi. (Puis) Monseigneur Ming(-pao) revint d'auprès du roi...» (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 6; Kouo Mo-jo, *Yin Tcheou ts'ing-t'ong-k'i ming-wen yen-kieou*, k. 上, 38-39, et *Tchong-kouo kou-tai chö-houei yen-kieou* 中國古代社會研究, Addenda, 3-15; Lo Tchen-yu, *op. cit.*, IV, 49-51 et VII, 19-20; Lo Tchen-yu, *A Research in* 矢彝, *Shinagaku*, 1929, V, 3, 155-158).

隹八月辰在甲申王令周公子明保尹三事四方受
卿事寮丁亥令矢告于周公宮公令徃同卿事寮隹
十月月吉癸未明公朝至于成周徃令舍三事令眔
卿事寮眔諸尹眔里君眔百工眔諸侯侯田男舍四
方令既咸令甲申明公用牲于京宮乙酉用牲于康
宮咸既用牲于王明公歸自王

Fig. 44.

Une autre inscription, celle du trépied de Monseigneur de Mao, précise encore l'étendue des fonctions de ce personnage (fig. 45) :

«... Le roi dit : «Père Yin (c'est un autre nom de Monseigneur de Mao)! Je commence à régler (經) le mandat des rois mes prédécesseurs. Je vous donne charge de gouverner (辥) mon État 我邦, ma Maison 我家, l'intérieur et l'extérieur 內外; occupez-vous uniquement du gouvernement 政 des petits et des grands 小大; veillez (甹, 粤) à ma

「父厝，余唯肇巠先王命，命女辥我邦我家內外，惷
于小大政，甹朕位，虩許上下若否，雩四方，死毋童 動
余一人在位，弘唯乃智，余非臺 庸 又䎽 昏，女毋敢妄
寧，虔夙夕惠我一人，雝我邦小大猷，毋折 誓 緘 咸，告
余先王若德，用卬 仰 卲皇天，緟䋣 紹 大命，康能四
國，俗 欲 我弗作先王憂」……
王曰：「父厝，已曰，及茲卿
事寮，大史寮，于父卽尹，命女𢍰嗣公族，雩 與 參有嗣，
小子，師氏，虎臣，雩 與 朕褻事，

Fig. 45.

position 朕位, discernez (?) du haut en bas ceux qui obéissent et ceux qui n'obéissent pas. Ah! que les Quatre Régions 四方 ne soient pas troublées... Si moi je n'emploie pas (les sages) ou suis sot, n'osez pas rester oisif... Mettez d'accord dans mon État 我

On peut comparer cette inscription avec la liste de dignitaires que donne le chapitre *Tsieou-kao* 酒誥 du *Chou king*, IV, x, 10, Couvreur, 250. Les équivalences sont les suivantes :

Vase de Tsö.	*Tsieou-kao.*
K'ing-che-leao 卿事寮.	*Po-leao* 百寮.
Tchou-yin 諸尹.	*Chou-yin* 庶尹.
Li-kiun 里君.	*Li-kiu* 里居.
Po-kong 百工.	*Tsong-kong* 宗工.
Tchou-heou heou-t'ien-nan 諸侯侯田男.	*Heou-tien-nan-wei pang-po* 侯甸男衛邦伯.

Dans le *Tsieou-kao*, les *heou-tien-nan-wei pang-po* sont des gens du *wai-fou* 外服, c'est-à-dire des seigneuries situées en dehors du Domaine Royal, tandis que les autres relèvent du *nei-fou* 內服, c'est-à-dire de l'administration centrale et du Domaine Royal, dépendant directement du roi. Les Trois Ministres *san-che* de l'inscription du vase de Tsö correspondent au *nei-fou* du *Tsieou-kao*, les Quatre Régions *sseu-fang* au *wai-fou*. Le premier ministre *k'ing-che* 卿事 dirige ces deux domaines de l'administration.

邦 les chefs petits et grands; sans cesse entièrement annoncez une vertu pareille à celle du roi mon prédécesseur; respectueusement aidez le Ciel Auguste 皇 天; supportez le Grand Mandat 大 命; pacifiez les Quatre Principautés 四 國 (principautés des Quatre Régions). Puissé-je ne pas attrister les anciens rois!...» Le roi dit: «Père Yin!» Puis il dit: «Quant à ces employés *leao* 寮 du Chargé des Affaires *k'ing-che* 卿 事, à ces employés *leao* du Grand Scribe *ta-che* 大 史, qu'il soient régis par vous. Je vous donne charge de régler entièrement la famille royale 公 族 et les Trois Fonctionnaires (三 有 司), les pages *siao-tseu* 小 子, le Chef des Gardes *che-che* 師 氏, les Vassaux-Tigres *hou-tch'en* 虎 臣 (qui commandent la garde du corps), ainsi que mes employés familiers *sie-che* 褻 事...[1]»

Ces inscriptions sont proches d'une ode du *Che king* où est vantée la gloire de Tchong-chan Fou 仲 山 甫[2]:

«Le roi donne (cette) charge à Tchong-chan Fou :
  Soyez le modèle des cent seigneurs;
Continuez (la charge de) votre aïeul et (de) votre père!
  La personne du roi, défendez-la!
Faites sortir et rentrer les ordres du roi;
  Soyez la gorge et la langue du roi!
Répandez partout le (bon) gouvernement à l'extérieur,
  Afin que, dans les quatre régions, tous soient soumis.

王命仲山甫.
式是百辟.
纘戎祖考.
王躬是保.
出納王命.
王之喉舌.
賦政于外.
四方爰發.

«Importante est la charge, conférée par le roi,
  Que Tchong-chan Fou a prise.
Ceux qui, dans les États et principautés, obéissent ou n'obéissent [pas,
  Tchong-chan Fou les discerne...»

肅肅王命.
仲山甫將之.
邦國若否.
仲山甫明之.

Comme tous les propriétaires fonciers, à côté des Intendants *tsai* 宰 chargés des régions formant des domaines en exploitation régulière, le roi avait des Forestiers *lou* et des Gardes-chasse *yu* pour les régions laissées à l'état sauvage, montagnes, forêts, marais, étangs, etc.

On ne peut se représenter l'organisation des Tcheou occidentaux, et éviter de l'assimiler inconsciemment à l'administration impériale à partir des Han (comme l'ont fait les érudits chinois de siècle en siècle), qu'à condition d'avoir toujours présente à l'esprit cette ressemblance avec l'organisation des domaines privés. L'organisation des domaines n'était toutefois qu'une part de l'administration royale ou seigneuriale, et c'est par là que celle-ci se distinguait des organisations des particuliers. Un propriétaire foncier n'avait à s'occuper que de l'exploitation de ses terres. Le roi et les seigneurs avaient encore à exercer une certaine police générale du territoire, police d'autant plus difficile que les terrains en friche et inhabités en formaient la plus grande partie; ils devaient le défendre et se défendre eux-mêmes contre les entreprises des barbares, qui non seulement l'envahissaient de toute part, mais encore campaient en son milieu même, ou encore contre celles de vassaux ambitieux, tentés de renouveler l'exploit des princes de Tcheou contre les rois de Chang; ils avaient à entretenir les voies de

---

[1] Mao-kong ting 毛 公 鼎, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 148; Wou Che-fen, *op. cit.*, III, 3, 51-63; Siu T'ong-po, *op. cit.*, XVI, 18-30; Lieou Sin-yuan, *op. cit.*, II, 41-51; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, IV, 2-11; Tseou Ngan, *op. cit.*, II, 1-4.

[2] *Che king*, III (*Ta-ya*), III *Tang*, 6 *Tcheng-min* 烝 民, Couvreur, 400-401.

communication, routes, ponts, canaux, rivières, sans parler des moyens de transport, chars et bateaux, de l'exploitation de salines, de mines de cuivre, de carrières, de forêts, etc. Pour tout cela, il fallait une organisation moins dispersée que celle des domaines. Service militaire et corvées de travail étaient mis sur le même plan, comme prestations imposées à la population selon la situation de chacun : les nobles et les paysans formaient l'armée, les premiers combattants en char, les seconds à pied; les artisans étaient chargés des travaux publics répondant à leur spécialité. Chacune de ces activités avait ses officiers particuliers.

Le *Chou king* cite à plusieurs reprises trois personnages qui s'occupent de ces diverses activités. Ce sont le Directeur des Piétons *sseu-t'ou* 司 徒 (ou, comme l'appellent les inscriptions, le Directeur de la Terre *sseu-t'ou* 嗣 土), le Directeur des Chevaux *sseu-ma* 司 馬 et le Directeur des Artisans *sseu-k'ong* 司 空 (ou, comme écrivent les inscriptions, *sseu-kong* 嗣 工).

Les deux premiers paraissent avoir été au début essentiellement des chefs militaires chargés de recruter et de commander les troupes, le premier parmi les paysans qui combattaient à pied et tenaient garnison dans les places fortes, le second parmi les patriciens qui combattaient en char et dont on formait des corps expéditionnaires. Quant au troisième, il dirigeait les travaux des artisans et des ouvriers, et on le voit parfois chargé à ce titre de la direction d'un domaine où sans doute les travaux d'artisans et d'ouvriers l'emportaient sur les travaux agricoles.

Le *Chou king* fait de ces trois personnages de hauts dignitaires de la cour (des ministres, si l'on veut employer cette expression qui répond si mal à ce que sont les hauts fonctionnaires chinois, aussi bien dans les temps modernes que dans l'antiquité). Les inscriptions les mentionnent assez souvent, et ils y apparaissent également comme ayant un rang élevé : le *sseu-t'ou* et le *sseu-ma* sont parmi les personnages qui «entrent assister» *jou yeou* 入 右 les récipiendaires dans les grandes audiences royales[1] et, chaque fois que leur titre est mentionné, ces personnages sont tous de très hauts dignitaires, ou bien ce sont de grands seigneurs dont on ne juge même pas nécessaire de mentionner le titre parce qu'ils étaient trop importants et trop bien connus pour que ce fût nécessaire. Les inscriptions où se rencontrent les *sseu-t'ou*, les *sseu-ma* et les *sseu-kong*, toutes de la fin des Tcheou occidentaux, nous montrent ces officiers sous un jour assez différent des Rituels où ils sont également mentionnés.

Les Directeurs des Piétons *sseu-t'ou* étaient alors des officiers locaux commandant des garnisons : un Directeur Général des Piétons *tchong-sseu-t'ou* 冢 嗣 土 (= 冢 司 徒), Hou 旨, commandait les huit régiments *pa che* 八 師 cantonnés à Tch'eng-Tcheou 成 周[2], c'est-à-dire dans la capitale orientale élevée au début des Tcheou occidentaux sur la rivière Lo, le Bourg de Lo, Lo-yi 洛 邑; si on l'appelait Directeur Général, avec l'épithète *tchong* 冢, c'est vraisemblablement parce qu'il commandait à de simples Directeurs, et que chaque régiment *che* 師 devait avoir à sa tête un Directeur des Piétons. Un autre personnage, dont le nom mal déchiffré est lu ordinairement Jong 冗, mais que M. Kouo Mo-jo propose de lire Mien 免, reçoit la charge de Directeur des Piétons chargé de régir le Parc (?) de Tcheng (?) 鄭 苑 (?) avec ses gardes-chasse *lin-*

---

(1) P. ex. dans l'inscription du *kouei* de Yang, *infra*, p. 392, n. 2, etc.

(2) Inscription du vase de Hou 旨 (智) 壺, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 84 : «... Le roi s'écria : «Que le chef de la famille Yin 尹 氏 fasse la tablette pour donner la charge à Hou!» Il dit : «Continuez votre aïeul et votre père et soyez Directeur Général des Piétons pour les huit régiments de Tch'eng-Tcheou» 作 冢 嗣 土 于 成 周 八 自 (師)...

heng 林衡 (?), ses forestiers *yu* 吳 (= 虞) et ses pasteurs *mou* 牧[1]; la même fonction pour la région de Yang 昜 est conférée à un nommé T'ong 同, sans que le titre de *sseu-t'ou* soit explicitement indiqué 𤔲昜林吳牧[2]. Dans une autre inscription, un *sseu-t'ou* est chargé de diriger les cultures 官 (= 管) 𤔲 (= 司) 耤田[3].

Dans une ode du *Che king*, on voit l'Ancien Duc *kou-kong* 古公 Tan-fou 亶父 « convoquer le *sseu-k'ong*, convoquer le *sseu-t'ou*, et leur faire élever la maison avec ses dépendances » 乃召司空·乃召司徒·俾立室家 : le premier dirige les artisans qui font les travaux techniques, le second rassemble et dirige les corvées de paysans qui font travailler les manœuvres pour la construction de la capitale[4]. Ce sont les hommes de corvée *sseu-t'ou* qui « apportent de la terre dans des corbeilles en grand nombre, la jettent à grand bruit (entre les planches dressées), élèvent les murs vite vite, les grattent à plusieurs reprises (pour les égaliser), avec des grincements d'outils[5] », tandis que le *sseu-k'ong* et ses artisans sont ceux qui « établissent le plan en tirant des lignes au cordeau », qui posent et « attachent les planches » entre lesquelles les manœuvres jettent ensuite la terre pour élever les murs[6]. Les deux dignitaires *sseu-t'ou* et *sseu-k'ong* se trouvent encore associés de la même façon quand on répare les routes pour le passage d'un prince étranger en visite : le premier fournit les hommes de corvée, le second inspecte les routes 司徒具徒·司空視塗[7]; c'est encore la même division du travail entre le *sseu-t'ou* qui fournit la main-d'œuvre et le *sseu-k'ong* qui exécute les travaux techniques.

On retrouve quelque chose de ces fonctions réelles dans le *Tcheou-li*, à la fin de l'article *sseu-t'ou*. Tout le début de cet article[8] est une description théorique de la manière dont le *sseu-t'ou* doit former le peuple en l'instruisant de ses devoirs et se former lui-même par l'étude de la géographie, des terrains, des climats, de la population; à la fin seulement, on arrive aux faits concrets. On voit le *sseu-t'ou* chargé des corvées de paysans pour la réfection des routes, convoquant les hommes du peuple pour les rassemblements militaires (lors des revues du sacrifice au dieu du sol, par exemple, ou lorsqu'il faut former un corps pour une campagne) et pour les chasses, et commandant lui-même les levées; il commande encore symboliquement les levées lors des funérailles du roi, quand il rassemble les tireurs des six cordons du char funèbre et dirige leurs mouvements[9]. L'enregistrement de la population « en neuf classes », celui des animaux domestiques, celui des chars, découlent normalement de là : il fallait des registres de corvées où fussent distingués les hommes, les femmes et les enfants, et où les vieillards et infirmes fussent distingués des gens valides[10].

---

(1) Inscription du vase de Mien (?) 免簠, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 98; Yuan Yuan, *op. cit.*, III, 18-19; Wou Che-fen, *op. cit.*, III, 1, 56-57; Tchou Chan-k'i, *op. cit.*, k. 上, 57; Lieou Sin-yuan, *op. cit.*, XVI, 32; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, IX, 16; Tseou Ngan, *op. cit.*, III, 32 : « ... Le roi, étant à Tcheou, donna charge à Mien d'être *sseu-t'ou*, de diriger les *lin-heng* (?), les *yu* et les *mou* de Tcheng-houan (?) ... » 王在周·命免作𤔲土,𤔲奠還(鄭苑?)𣏟(林衡?)眔吳(虞)眔牧...»

(2) Inscription du *kouei* de T'ong 同𣪕, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 92 : 王命同左右吳大父·𤔲昜林吳牧...

(3) *Kouei* de Tsai (?) 𢦏𣪕, Sie Chang-kong, *op. cit.*, XIV, 5.

(4) *Che king*, III (*Ta-ya*), 1 *Wen-wang*, 3 Mien 緜, Couvreur, 328.

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*

(7) *Kouo-yu* (*Tcheou-yu*), k. 2, 12 *b* (éd. *Sseu-pou ts'ong-k'an*).

(8) *Tcheou-li*, Biot, I, 192-215.

(9) *Ibid.*, Biot, I, 216-217.

(10) *Ibid.*, Biot, I, 220-221.

Sans prendre à la lettre l'organisation de la population en escouades *wou* 伍, pelotons *leang* 兩, compagnies *tsou* 卒, bataillons *lu* 旅 et régiments *che* 師, telle que l'a décrit le *Tcheou-li* (1), il faut bien qu'il y ait eu quelque organisation pour les appels d'hommes, et l'inscription du vase de Hou montre que l'un au moins des corps indiqués par le *Tcheou-li*, le *che*, existait effectivement dans l'antiquité et était sous les ordres du *sseu-t'ou* (2).

Le *Tcheou-li* fait encore du *sseu-t'ou* le chef de la justice (3) : il a sous ses ordres les Secoureurs *sseu-kieou* 司救, qui sont chargés de «réprimander et punir les irrégularités et fautes simples, les fautes graves et les égarements des hommes du peuple; ils les arrêtent et les secourent par les rites; ceux qui ont commis des irrégularités ou des fautes sont réprimandés trois fois et punis de le bastonnade» (4), ainsi que des Conciliateurs *t'iao-jen* 調人, «chargés d'apaiser et concilier les difficultés des hommes du peuple», qui règlent les affaires de coups et blessures et empêchent les vendettas privées (5). Ce n'est que la justice criminelle grave, les affaires de sédition, brigandage, etc., que le *Tcheou-li* rapporte au *sseu-k'eou* 司寇. L'inscription du *kouei* de Mou 牧𣪕 montre que sur ce point non plus le *Tcheou-li* ne se trompe pas, et que la justice était bien une des fonctions du Directeur des Piétons (6).

Le *sseu-t'ou* avait, on le voit, toute une administration sous ses ordres, et cette administration, d'où devait sortir l'organisation administrative provinciale ultérieure de la Chine, est l'embryon de celle que décrit le *Tcheou-li*, avec ses chefs de districts, ses chefs de canton et ses chefs de village (7). Aucun de ces personnages n'apparaît dans les inscriptions, si ce n'est sous le nom générique des «cent employés» *po-leao* 百寮 : ils étaient trop peu importants pour avoir affaire directement au roi, et probablement trop pauvres pour faire les frais de vases de bronze inscrits. Cette organisation n'interférait pas avec les attributions des Intendants des domaines, car celles-ci étaient toute différentes. L'Intendant s'occupait de la population pour l'exploitation d'un domaine particulier; les employés du *sseu-t'ou*, pour des travaux généraux d'utilité publique, corvées ou expéditions militaires. Il n'y a pas de raison de supposer que les *sseu-t'ou* et leurs employés aient eu à s'ingérer dans l'organisation des Domaines.

Si le *sseu-t'ou* rassemblait les corvées et commandait les paysans qui servaient de manœuvres pour les travaux généraux, le Directeur des Artisans *sseu-kong* 𤔲工 ou, comme l'appellent les Rituels, *sseu-k'ong* 司空, commandait les «cent artisans» *po-kong* 百工; on les a vus ci-dessus associés tous deux pour la construction d'un

---

(1) *Tcheou-li*, Biot, I, 222.

(2) Ci-dessus, p. 391, n. 2.

(3) *Tcheou-li*, Biot, I, 214-215, 225.

(4) *Ibid.*, Biot, I, 302.

(5) *Ibid.*, Biot, I, 303-306.

(6) Inscription du *kouei* de Mou 牧𣪕, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 67; Lu Ta-lin 呂大林, *K'ao-kou t'ou* 考古圖, III, 24-25; Sie Chang-kong, *op. cit.*, XIV, 17-18 : «...Le roi parla ainsi : «Mou! Autrefois le roi mon prédécesseur vous a donné la charge d'être *sseu-t'ou*. Maintenant je renouvelle votre charge. Je vous charge de régir les Cent Employés *po-leao* 百寮. S'il y a... affaire ...beaucoup de paroles. Si vous ne vous servez pas des châtiments institués par le(s) roi(s) précédent(s), vous ferez grand tort au peuple... Si vous ne châtiez pas les méchants...» Cette inscription n'est connue que par les auteurs des Song; elle est mal déchiffrée et d'interprétation difficile.

(7) *Tcheou-li*, Biot, I, 211.

palais ou d'une ville, pour la réfection des routes. Les «cent artisans», ce sont tous les ouvriers spécialisés, en opposition aux manœuvres qui font les gros travaux. Le *K'ao-kong ki* 考工記 en énumère une trentaine [1]; ils sont déjà très variés et, cependant, ils ne les mentionne pas tous. Il y a des architectes, les *tsiang-jen* 匠人, qui construisent les villes royales et seigneuriales et établissent les canaux, des ouvriers d'art : sculpteurs *tiao-jen* 雕人, menuisiers *tseu-jen* 梓人, tailleurs de jade *yu-jen* 玉人, brodeurs *houa-houei* 畫繢, et tous ceux qui travaillent le métal : fondeurs *ye-che* 冶氏, batteurs *tchou-che* 築氏, fondeurs de cloches *fou-che* 鳧氏. Chaque espèce de travail a son artisan et quelquefois ses artisans spécialisés : fabricants de sabres *t'ao-che* 桃師, fabricants d'arcs *kong-jen* 弓人, fabricants de flèches *che-jen* 矢人, tailleurs de flèches *tsie-jen* 榔人, fabricants de hampes de hallebardes *lou-jen* 廬人, fabricants d'armures *han-jen* 函人. Il y a tous ceux qui travaillent la peau et la plume, corroyeurs, peaussiers, fourreurs, assembleurs de plumes; ceux qui travaillent les étoffes, les cuiseurs de soie, etc.; il y a les travailleurs en terre, potiers et mouleurs; enfin les charrons *tch'o-jen* 車人, qui fabriquent les chars, etc. Il est difficile de se rendre compte de ce que le Directeur des Artisans avait à faire avec tout ce monde : une inscription montre un *sseu-kong* 嗣工 chargé d'un domaine probablement plus artisanal qu'agricole, et y exerçant les mêmes fonctions que dans d'autres l'Intendant [2]. De même que le *sseu-t'ou* régit les paysans quand il y a quelque travail général exigeant des corvées, en dehors des travaux ordinaires des domaines royaux ou privés auxquels ils appartiennent, de même il est probable que le Directeur des Artisans intervient quand quelque affaire publique exige l'emploi de main-d'œuvre spéciale, réfection de route, plan de remparts ou de palais, préparation de chars, de cuirasses et d'armes pour l'armée, etc.

Les Directeurs des Chevaux (ou de la Cavalerie) *sseu-ma* apparaissent souvent dans les inscriptions ainsi que dans le *Chou king*. Le *Che king* les ignore, mais il donne au chef militaire le titre de *k'i-fou* 祈父 [3], qu'on retrouve dans le *Chou king* écrit 圻父 [4]. Mao Tch'ang 毛萇 interprète *k'i* 祈 comme ayant la valeur de *k'i* 圻 et dit que «le *k'i-fou*, c'est le *sseu-ma* : il s'occupe des soldats qui gardent le territoire» 祈父司馬也.職掌封圻之兵甲. Tcheng Hiuan 鄭玄, à ce propos, renvoie au *Chou king*, ce qui montre qu'il admettait également que le *k'i-fou* du *Tsieou-kao* était le *sseu-ma*. Il est évident que l'ode *K'i-fou* du *Che king* s'adresse à un chef militaire et que ce sont ses soldats en campagne qui chantent :

> «*K'i-fou!* Nous qui sommes les griffes et les crocs du roi,
> Pourquoi nous avez-vous transportés dans cette misère?
> Nous n'avons pas de lieu d'habitation!

---

(1) *Tcheou-li*, Biot, II, 456 et suiv.

(2) Inscription du *kouei* de Yang 揚𣪘, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 117; Wou Che-fen, *op. cit.*, III, 2, 33-34; Tchou Chan-k'i, *op. cit.*, k. 上, 53; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, XI, 16-17; Tseou Ngan, *op. cit.*, III, 19 et 24 : «...Le roi était à Tcheou, au Palais (du roi) K'ang 周康宮. Le matin, le roi se rendit à la Grande Salle *ta-che* 大室, et prit place. Le *sseu-t'ou* comte de Chan 單伯 entra assister Yang 揚. Le roi s'écria : «Que le Scribe de l'Intérieur Sien 內史先 fasse la tablette pour donner la charge à Yang!» Le roi parla ainsi : «Yang! Soyez *sseu-kong*. Régissez le domaine de Tong (?) 官(管)𤔲量田甸, et régissez les habitants *kiu* 居, et régissez les nourrisseurs de bestiaux *tch'ou* 芻, et régissez les criminels *k'eou* 寇 [était-ce une colonie pénitentiaire?], et régissez les artisans (?) *kong-sseu* 工司...»

(3) *Che king*, III (*Siao-ya*), IV *K'i-fou*, 1 *K'i-fou* 祈父, Couvreur, 216.

(4) *Chou king*, IV, X (*T'sieou-kao* 酒誥), Couvreur, 253.

K'i-fou! Nous qui sommes les griffes et les soldats du roi,
Pourquoi nous avez-vous transportés dans cette misère?
Nous n'avons pas de lieu de repos! »

Il n'est pas absolument nécessaire que ce chef militaire soit le Directeur des Chevaux. Les Commentaires eux-mêmes nous montrent bien qu'on pouvait se représenter les choses autrement, puisque Tcheng Hiuan fait remarquer que ces « griffes et crocs du roi » doivent être les gardes du roi; K'ong Ying-ta 孔穎達 introduit dans son commentaire du *Che king* les gardes royaux « Rapides comme les Tigres » *hou-pen* 虎賁, dont parle le *Tcheou-li*, mais ceux-ci ne dépendent pas du *sseu-ma*. Ce qui a fait admettre sans opposition l'identification du *k'i-fou* et du *sseu-ma*, c'est que dans le *Tsieou-kao* du *Chou king*, le *k'i-fou* fait partie d'un groupe de trois ministres et qu'il est bien difficile de trouver un groupe de trois ministres, nommés constamment ensemble, autre que celui du *sseu-ma*, du *sseu-t'ou* et du *sseu-k'ong*, pour en faire l'équivalent du *k'i-fou*, du *nong-fou* 農父 et du *hong-fou* 宏父 de ce texte du *Chou king*.

Dans les inscriptions, les *sseu-ma* apparaissent souvent comme de hauts dignitaires qui assistent le récipiendaire *jou-yeou* 入右 aux audiences royales; dans le *Chou king*, ils ne sont nommés que dans des énumérations de fonctionnaires, généralement encadrés du *sseu-t'ou* et du *sseu-k'ong*. Tout cela ne nous apprend rien de leurs fonctions exactes. A défaut de précisions sur le rôle des *sseu-ma* royaux, on trouve quelques renseignements sur celui des *sseu-ma* locaux. Les inscriptions montrent que le roi nommait des *sseu-ma* pour les domaines des grands seigneurs de la cour [1]; le *Tcheou-li* distingue parmi eux « les *sseu-ma* familiaux », *kia sseu-ma* 家司馬, qui sont les officiers des propriétaires de domaines, et « les *sseu-ma* d'apanages » *tou-sseu-ma* 都司馬, qui sont ceux des princes de la famille royale [2]. Il est impossible que le roi n'en ait pas eu dans ses propres domaines. Les *sseu-ma* royaux doivent être ceux que le *Tcheou-li* appelle collectivement « les *sseu-ma* », *k'iun sseu-ma* 羣司馬, qui dans les grandes chasses d'hiver agitent les clochettes, en réponse au troisième coup de tambour, pour marquer le moment où les hommes à pied et en char doivent se mettre en marche et commencer la chasse [3]; d'après les Commentaires, ce sont les mêmes que le *Tcheou-li* appelle ailleurs des « *sseu-ma* de section », *leang-sseu-ma* 兩司馬 et auxquels il fait commander des sections de 25 hommes *leang* 兩 [4].

La fonction des *sseu-ma* de domaines privés était, d'après les inscriptions, d'« administrer les domestiques, les archers » [5], ce qui correspond assez bien à ce que dit le *Tcheou-li* dans sa notice sur les *sseu-ma* [6] : « Les *sseu-ma* des apanages s'occupent des patriciens *che* 士 et des cadets *chou-tseu* 庶子 attachés aux apanages princiers *tou* 都, ainsi que des règlements relatifs à leurs troupes, leurs chars, leurs chevaux, leurs armes offensives et défensives » [6]. Le *Tcheou-li* [7] ajoute que les

(1) Inscription du *kouei* de Pi de Teou 豆閉𣪕, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 69-70; Lieou Sin-yuan, *op. cit.*, IV, 15; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, X, 10; Tseou Ngan, *op. cit.*, III, 26. — Inscription du trépied de Hai (?) 趞鼎, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 147. Cf. *supra*, p. 383.

(2) *Tcheou-li*, Biot, II, 162.

(3) *Ibid.*, Biot, II, 177.

(4) *Ibid.*, Biot, II, 142.

(5) Inscription du trépied de Hai, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 147 : 趞. 命女作...家嗣司馬. 啻官僕射.

(6) *Tcheou-li*, Biot, II, 285.

(7) *Ibid.*, 286.

sseu-ma des domaines privés *kia sseu-ma* 家司馬 avaient les mêmes fonctions; il devait en être de même de ceux des territoires et domaines appartenant au roi. Sur un point de détail, nous voyons en quoi consistaient ces «règlements relatifs aux troupes, chars et chevaux» : d'après un passage du *Kouo-yu* traitant du rôle qui incombe aux officiers quand un prince vient en visite d'hommage, le *sseu-ma* était chargé de fournir le fourrage 司馬陳芻 [1].

Son titre de Directeur des Chevaux n'était donc pas vain; il avait dans ses attributions l'élevage et l'entretien des chevaux de guerre. Si l'on examine dans le *Tcheou-li* les indications concrètes de la fin de la notice sur les *sseu-ma*, en laissant de côté les considérations théoriques du début, on se trouve en face d'une série de fonctions parfaitement cohérentes [2]. Le *sseu-ma* met en rangs et passe en revue les troupes convoquées pour la chasse et pour la guerre, il dirige leurs mouvements au moyen des guidons et des tambours, il distribue les récompenses et les châtiments; d'autre part, il accomplit toutes les cérémonies religieuses relatives à la guerre : c'est lui qui oint de sang les tablettes des ancêtres et du dieu du sol ainsi que les tambours avant le combat, etc.; au retour, c'est lui qui triomphe en cas de victoire, marchant en tête des troupes au cours du péan, la flûte dans la main gauche et la hache dans la main droite, qui immole les prisonniers devant l'autel du dieu du sol; en cas de défaite, au contraire, il prend le bonnet de deuil *ye* 厭 et va reporter les tablettes au temple des ancêtres. Tout cela le marque bien comme le chef de l'armée. Mais il est à remarquer que, même dans le *Tcheou-li*, il n'est le chef de l'armée que du point de vue rituel. S'il accomplit tous les actes rituels du chef d'armée et prend effectivement le commandement des troupes dans les chasses rituelles et dans les revues, il ne fait, en campagne, que veiller aux règlements militaires, se tenant auprès du Grand Augure *ta-pou* 大卜, «se mettant à la tête des officiers spécialement chargés des cérémonies faites à cette occasion» [3]. Au combat, ce n'est pas lui qui commande les hommes : «Il inspecte l'ordre des soldats, il examine comment ils agissent, il leur distribue les récompenses et les châtiments» [4]. En un mot, il joue le rôle de prévôt aux armées et non celui de général. En effet, au temps des Chang et des premiers Tcheou, c'est le roi lui-même qui commande l'expédition, ou bien un prince ou un haut dignitaire qu'il a chargé de le remplacer : l'inscription du *kouei* du *ta-pao* montre le Grand Protecteur *ta-pao* 大保 commandant une expédition contre le sire de Lou 彔 [5]. Ce rôle de chef d'armée rituel, le *sseu-ma* le conservait encore traditionnellement à l'époque où le roi, devenu un personnage sacré, ne sortait pas de son Palais sacré situé dans une île artificielle, et ne communiquait plus directement avec ses sujets, des officiers accomplissant toutes les charges extérieures du gouvernement [6].

---

(1) *Kouo-yu*, k. 2, 13 *a* (*Tcheou-yu*).

(2) *Tcheou-li*, k. 29, 6 *b*-10 *b*, Biot, II, 170-184.

(3) *Ibid.*, Biot, II, 181.

(4) *Ibid.*, 182.

(5) Inscription du *kouei* du Grand Protecteur 大保𣪘 : «Le roi fit une expédition contre Cheng, sire de Lou 王伐彔子耶(=聖)... Il confia la charge de la campagne au Grand Protecteur 降征令(命)于大保...» (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 22; Wou Che-fen, *op. cit.*, II, 3, 82; Lieou Sin-yuan, *op. cit.*, III, 32; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, VII, 5; Tseou Ngan, *op. cit.*, III. 47).

(6) Cf. H. Maspero, *Le mot ming* 明, ap. *JA*, oct.-déc. 1933, p. 260 et suiv. [et surtout *Le Ming-t'ang et la crise religieuse chinoise avant les Han*, ap. *Mélanges chinois et bouddhiques*, IX, 1951, p. 1 et suiv. — P.D.].

Les fonctions de Directeur des Enchaînés *sseu-keou* 司絇 ou, comme l'appellent les Classiques et les inscriptions tardives [1], Directeur des Pirates *sseu-k'eou* 司寇, sont plus claires que celles des Directeurs des Piétons, des Chevaux et des Artisans. C'est à la fois l'exécuteur des hautes œuvres et le chef de la police, qui arrête ceux qui se livrent au brigandage, les juge, et leur applique les châtiments. Le *Lu-hing* 呂刑 du *Chou king* montre bien la différence entre Po-yi 伯夷, qui était un des Trois Princes *san-heou* 三后 (= *san-che* 三事 des inscriptions) et institua les cinq châtiments pour instruire le peuple, et le *sseu-k'eou* ou, comme il l'appelle, l'Exécuteur *che* 士, qui applique les châtiments dans les cas particuliers : «Po-yi révéla les règlements, et pour courber le peuple il y eut les châtiments... L'Exécuteur *che* 士 régla les cent familles par l'application correcte des supplices, et ainsi leur enseigna à observer la vertu» [2]. Le *sseu-k'eou* n'a pas à s'occuper des délits et crimes ordinaires qui se commettent dans le peuple : ceux-là, même s'ils vont jusqu'à mort d'homme, relèvent du *sseu-t'ou*. Ceux qu'il juge, ce sont les fauteurs de désordre, les rebelles et brigands de toute sorte. Le début du *Lu-hing* montre bien ce qui est réservé à la justice du *sseu-k'eou* : «D'après les enseignements antiques, c'est Tch'e-yeou 蚩尤 qui fut le premier à faire des troubles, qui s'étendirent jusque parmi le peuple paisible : il n'y eut personne qui ne brigandât et piratât, qui ne devînt séditieux, traître, voleur, pillard à main armée...» [3] Le *Yao-tien* 堯典 est plus précis encore sur les obligations de l'Exécuteur (ce passage est actuellement dans le *Chouen-tien* 舜典 [4]) :

«Kao-yao 皐陶, les barbares troublent la Chine; (il y a) du brigandage et des assassinats. Soyez Exécuteur *che* 士! Que les cinq châtiments *wou-hing* 五刑 soient appliqués *yeou-fou* 有服; que ces cinq applications *wou-fou* 五服 aient lieu en trois endroits distincts! Que les cinq espèces de bannissement soient établies; que pour ces cinq établissements il y ait trois lieux d'exil! C'est par votre perspicacité que vous réussirez.»

La légende, à défaut de textes juridiques, nous montre le portrait d'un Exécuteur idéal, qui est en même temps un ministre saint, Kao-yao.

Toute administration organisée a besoin d'archives où soient conservés les actes de toute espèce émanant du pouvoir. Le Grand Scribe *ta-che* 大史 était l'archiviste de la cour royale et «conservait le double de toutes les écritures faites par les officiers des Six Ministères» [5], par exemple le double des tablettes écrites par les Scribes de l'Intérieur *nei-che* 內史, l'autre exemplaire était remis au récipiendaire. C'est probablement comme archiviste que le Grand Scribe était chargé du calendrier et en particulier de l'intercalation du mois embolismique : en un temps où il n'y avait pas encore de calendrier régulier, ce n'était qu'en consultant les précédents qu'on pouvait arriver à régler les intercalations, pour lesquelles il n'y avait pas de règle fixe. On sait que ce rôle de directeur du calendrier devait se developper au cours des siècles, si bien qu'au temps des Han, le Grand Scribe était surtout l'astrologue et l'astronome

---

[1] Inscription du trépied de Ki de Nan 南季鼎, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 110; Wou Che-fen, *op. cit.*, III, 1, 36; Tseou Ngan, *op. cit.*, II, 27. — Inscription du *hou* de Leang-fou 頁父壺, Lieou Sin-yuan, *op. cit.*, k. 18, 11 *b*.

[2] *Chou king*, IV (*Tcheou-chou*), XXVII (*Lu-king*), Couvreur, 379.

[3] *Chou king*, Couvreur, 376. Pour le mot à mot, cf. Kiang Cheng 江聲, *Chang-chou tsi-tchou* 尙書集注, k. 10, 76 *a* (*Houang-Ts'ing king-kiai*).

[4] *Chou king*, Couvreur, 26-27.

[5] *Tcheou-li*, k. 26, 20 *b*, Biot, II, 107.

de la cour. Son rôle d'archiviste devait également se développer en un autre sens, celui de la tenue des Annales : le *Tso-tchouan* le connaît déjà en cette fonction, et c'est, on le sait, le sens que le mot *che* 史 a conservé dans la langue moderne. Le Grand Scribe avait sous ses ordres toute une administration, à laquelle les inscriptions font allusion à plusieurs reprises sous le nom d'« employés du Grand Scribe » *ta-che leao* 大史寮; le *Tcheou-li* compte 28 employés dans ce service[1], sans parler des subalternes, mais on ne peut guère attacher d'importance à ce chiffre.

A côté de ces officiers dont la hiérarchie constitue l'embryon de la future administration chinoise telle que la développèrent par la suite les Ts'in et surtout les Han, les rois avaient auprès d'eux un certain nombre d'officiers chargés de services personnels : Officier de Bouche *chan-fou* 善夫, Écuyer *ts'eou-ma* 趣馬, et, moins proches de lui, le *che-che* 師氏, chef de la garnison du palais, et le *hou-tch'en* 虎臣, chef des gardes du corps, etc. L'existence de charges personnelles est caractéristique de l'antiquité : au temps des Han, le service personnel de l'empereur n'est plus assuré par de grands seigneurs, mais par des eunuques.

Il est assez facile de saisir en quoi consistaient les charges de service personnel, au moins en principe, car ce sont des fonctions domestiques simples. L'Officier de Bouche *chan-fou* 善夫 (graphie des inscriptions[2]) s'occupait des repas du roi : le sens littéral est « officier des vivres » 膳夫 (饍夫). Le *Yi-li* mentionne le personnage qui remplissait la même fonction dans la maison des princes, l'Intendant de la Boucherie *chan-tsai* 膳宰 : il prépare les plateaux pour les banquets et sert au prince ou à son hôte la pièce de résistance, à savoir le plateau portant un animal découpé *chö tchö tsou* 設折俎[3]. Non seulement il présentait les mets au roi, mais surtout, ajoute le *Tcheou-li*, il y goûtait avant lui[4]. En somme, son rôle était d'empêcher le roi d'être empoisonné. On comprend que cette charge n'ait pu être donnée qu'à un homme sûr, et que le titulaire ait été un favori du roi. Mais, dès l'époque des Tcheou occidentaux, c'est plus une charge de cour qu'une véritable fonction : on voit par exemple le *chan-fou* K'o remplir des fonctions militaires à Tch'eng-Tcheou 成周 tout en conservant sa charge de *chan-fou*, qui aurait dû le retenir à Tsong-Tcheou 宗周; il est évident qu'il gardait le titre, mais n'exerçait pas la fonction, du moins en dehors des cérémonies solennelles[5].

L'Écuyer *ts'eou-ma* 趣馬 (les inscriptions écrivent *tseou-ma* 走馬) était le directeur des écuries royales. Dans une inscription, le Maître Touei 兌 reçoit « la charge de succéder au Maître Houo-fou 世師龢父 pour régir *sseu* 嗣 les *tseou-ma* de droite et de gauche *tso-yeou tseou-ma* 左右走馬 et les *tseou-ma* de cinq domaines *wou-yi tseou-ma* 五邑走馬 »[6]. Sa fonction répond donc à celle que le *Tcheou-li* désigne

---

(1) *Tcheou-li*, k. 17, 4 *b*, Biot, I, 413.

(2) Cf. les trois inscriptions sur l'Officier de Bouche K'o 善夫克 (*supra*, p. 369), dans Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 123-129, ou l'inscription du couvercle du *kouei* de Ta 大設, dans *Le Serment*..., in *Mél. ch. et b.*, III, 299 [= *Mélanges posthumes*, III, 118. — P. D.].

(3) *Yi-li*, VI (*Yen-li* 燕禮), Couvreur, 182, 185.

(4) *Tcheou-li*, k. 4, 18 *b* (*Chan-fou* 膳夫), Biot, I, 72.

(5) Inscription du petit trépied de K'o 小克鼎, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 128 : « Or, la 23e année du roi, le 9e mois, le roi étant à Tsong-Tcheou, le roi donna charge à l'Officier de Bouche K'o 善夫克 de continuer à remplir sa charge, de commander et de diriger à Tch'eng-Tcheou les huit régiments 八自(師)... » Il est question de ces huit régiments de Tch'eng-Tcheou (Lo-yi) dans l'inscription du vase de Hou, *supra*, p. 391, n. 2.

(6) Première inscription du *kouei* du Maître Touei 師兌毁, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 173 : Lo

sous le nom de *kiao-jen* 校人[1]. Il s'occupait de l'élevage et du dressage des chevaux, les faisait hongrer, assortissait les attelages, dirigeait le harnachement pour les sorties du roi. Il tenait entre ses mains la vie du roi au moment de ses sorties, comme le *chan-fou* au moment de ses repas; c'était lui qui devait veiller à ce que le char fût attelé de chevaux bien dressés, qui ne missent pas en péril la vie du souverain lorsque celui-ci avait à sortir du palais en voiture.

Le Chef de la Garde *che-che* 師氏 qui, d'après le *Tcheou-li*[2], à la tête d'escouades d'esclaves barbares des quatre régions 四夷之隸, chacune avec les armes et les costumes de son pays d'origine, garde les portes extérieures du palais pour en éloigner les passants et, lors des audiences royales, «se tient à gauche de la Porte du Tigre» (c'est-à-dire de la porte de la première cour du palais, cour où le roi tient ses audiences de jour) et «est l'inspecteur de l'audience royale», ne s'occupait pas tant d'«avertir le roi de ce qui est beau», comme le dit le *Tcheou-li*, que de surveiller les gens qui venaient à l'audience, pour s'assurer qu'ils ne portaient pas des armes cachées pour assassiner le roi. Le choix de barbares pour la garde royale est en partie symbolique : on marque par là l'universalité du pouvoir royal qui s'étend sur la terre entière. Mais c'est leur répartition en quatre groupes portant chacun les armes de son pays d'origine qui fait le symbole; et si l'on confie la garde de l'audience à des esclaves barbares, c'est en réalité pour garantir la sécurité du roi; on s'assure ainsi que les gardes ne sont pas de connivence avec quelque rebelle chinois. Les janissaires des sultans ottomans étaient de même des esclaves, et pour la même raison.

Le Préposé aux Tigres *hou-tch'en* 虎臣[3] commandait les Tigres *hou* 虎, ou Rapides comme les Tigres *hou-pen* 虎賁, qui couraient à droite et à gauche du char royal lors de ses sorties : c'était, d'après le *Tcheou-li*, un corps de 800 hommes[4]. On voit encore dans ce cas le souci de la protection personnelle du roi : l'Écuyer a pris soin de lui choisir un attelage sûr pour son char de façon à éviter les accidents, les Tigres courent de chaque côté des roues, de chaque côté du char, pour empêcher les attentats. Dans ce cas aussi, le Préposé aux Tigres doit être un homme sûr, car celui qui doit repousser les attentats aurait toute facilité de les accomplir. Il est donc tout naturel qu'il soit un favori du roi et, par suite, un des personnages importants de la cour, bien que le *Tcheou-li* ne lui accorde qu'un rang hiérarchique peu élevé.

L'«Établissement du Gouvernement» *Li-tcheng* 立政, un petit opuscule qui est entré dans le *Chou king*[5], mentionne encore une série d'autres fonctionnaires qui, eux aussi, approchaient le roi et qui, à en juger par la manière dont ils sont cités pêle-mêle avec les précédents, semblent avoir été également de grands seigneurs,

---

Tchen-yu, *op. cit.*, VI, 17-18; Tseou Ngan, *op. cit.*, III, 補遺. Le titre de *tseou-ma* est également mentionné dans l'inscription du plat de Hieou 休盤, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 169; Tseou Ngan, *op. cit.*, III, 27; Lo Tchen-yu, *op. cit.*, X, 30-31.

[1] *Tcheou-li*, k. 33, 10 *a*, Biot, II, 254 et suiv.

[2] *Ibid.*, k. 14, 7 *b*, Biot, I, 291-296.

[3] Inscription du *kouei* du Maître Yuan (?) 師寰𣪕, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 171 : «Le roi parla ainsi : «Maître Yuan (?)-fou, ...je te donne charge de prendre le commandement... des *hou-tch'en* 虎臣 de gauche et de droite pour une expédition contre les barbares de Houai 征淮夷...» Cf. aussi l'inscription du trépied de Mao, *supra*, p. 390.

[4] *Tcheou-li*, Biot, II, 149, 222. Le *Chou king* (*Kou-ming*), Couvreur, 344 et suiv., mentionne le *hou-tch'en* et les *hou-pen*, et le *Che king*, IV (*Song*), II *Lou song*, 3 *P'an-chouei* 泮水, Couvreur, 450, le *hou-tch'en* de Lou.

[5] *Chou king*, Couvreur, 325.

malgré le caractère domestique de leurs fonctions : le Vestiaire *tchouei-yi* 綴衣, qui d'après son nom était chargé des vêtements du roi [1], les Serviteurs de Droite et de Gauche *tso-yeou hi* 左右攜, qui s'occupaient des objets d'usage courant, le Domestique *p'ou* 僕 (ou Grand Domestique *ta-p'ou* 大僕 comme l'appelle le *Tcheou-li*), les Magasiniers *chou-fou* 庶府. Leurs fonctions forment un ensemble : les Magasiniers tiraient de leur magasin les objets dont le roi avait besoin : étoffes, vases, objets précieux, fourrures, etc. Quand ces objets étaient dans les appartements royaux, les Serviteurs de Droite et de Gauche les présentaient au roi au moment où il en avait besoin. Le Vestiaire préparait les vêtements royaux pour chaque cérémonie, s'occupait peut-être de les faire confectionner, et sans doute en revêtait le roi avant la cérémonie. Quand le roi était habillé, le Domestique achevait de mettre en ordre ses vêtements, puis allait avant lui à la salle d'audience, préparait la place du roi, revenait lui faire savoir que tout était prêt; enfin, lors des sorties du roi, il le précédait sur un char pour préparer la voie [2]. Nous nous trouvons de nouveau en présence de personnages que leurs fonctions mettaient en contact direct avec le roi : de là l'importance de ces titres et la recherche dont ils sont l'objet de la part des grands seigneurs de la cour [3].

Le Scribe de l'Intérieur *nei-che* 內史 est un personnage dont le titre apparaît souvent dans les inscriptions, comme le personnage qui se tient aux côtés du roi dans les audiences solennelles et fait la tablette portant la charge conférée au récipiendaire.

«Le roi cria au Scribe de l'Intérieur Wou 吳 (ou Yu 虞) : «(Faites) la tablette conférant la charge à Hou 冊命虎!» [4].

«Le roi cria au Scribe de l'Intérieur Sien 先 : «(Faites) la tablette conférant la charge à Yang 揚!» [5].

«Le roi cria au Scribe de l'Intérieur Keou 駒 : «(Faites) la tablette conférant la charge au Maître K'ouei(?) fou 奎父!» [6].

---

(1) Il n'y a pas de fonctionnaire de ce nom dans le *Tcheou-li*, mais cet ouvrage mentionne un Directeur des Fourrures *sseu-k'ieou* 司裘, chargé des vêtements de cérémonie en fourrure et en peau (k. 7, 14 *a*, Biot, I, 137).

(2) Sur les fonctions du Grand Domestique, cf. *Tcheou-li*, Biot, II, 225 et suiv.

(3) A l'époque des Han, où ce genre de fonctions de service personnel n'existait plus, les commentateurs n'en ont plus compris l'intérêt : de là leur idée que l'auteur du *Li-tcheng* mentionne de petits fonctionnaires pour marquer que même eux faisaient l'objet d'un choix sérieux. Dans le *Tcheou-kouan* 周官, qui est un des chapitres faux du *Chou king* et date du IIIe siècle p. C., ces charges personnelles ont disparu et il ne reste, à la manière de la cour des Han et des Tsin, que des charges publiques et administratives.

(4) Inscription du *kouei* du Maître Hou 師虎殷, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 61; Wou Che-fen, *op. cit.*, III. 2, 58-66; Tchou Chan-k'i, *op. cit.*, k. 上, 58; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, XI, 7-8; Tseou Ngan, *op. cit.*, III, 16.

(5) Inscription du *kouei* de Yang 揚殷, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 117; Wou Che-fen, *op. cit.*, III. 2, 33-34; Tchou Chan-k'i, *op. cit.*, k. 上, 53; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, XI, 16-17; Tseou Ngan, *op. cit.*, 19 et 24.

(6) Inscription du trépied du Maître K'ouei(?)-fou 師奎父鼎, Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 71; Wou Yong-kouang, *op. cit.*, IV, 20-21; Lieou Hi-hai, *op. cit.*, I, 5; Wou Che-fen, *op. cit.*, III. 2, 9-10; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, IV, 26-28; Tseou-Ngan, *op. cit.*, II, 23. — Cf. aussi l'inscription du *kouei* de Mou 牧殷 (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 67), qui donne la même formule.

Et dans le *Tso-tchouan* :

« Le roi chargea... le Scribe de l'Intérieur Chou Hing-fou 叔興父 de faire la tablette *ts'ŏ* 策 conférant au prince de Tsin 晉侯 la charge de Chef des Princes *heou-po* 侯伯 »[1].

C'est exactement ce que dit le *Tcheou-li* à la fin de sa notice sur ce fonctionnaire : « Le Scribe de l'Intérieur est chargé d'écrire les charges conférées par le roi 內史掌書王命; il les établit en double exemplaire »[2]. Ou encore, dans les termes mêmes des inscriptions : « Chaque fois que le roi confère une charge aux princes, ainsi qu'aux conseillers *kou* 孤, aux ministres *k'ing* 卿 et aux grands-officiers *tai-fou* 大夫, il fait la tablette de la charge qui leur est conférée 策命之 »[3].

Comme le titre d'Écuyer *ts'eou-ma*, celui de Scribe de l'Intérieur *nei-che* n'était pas réservé à un seul personnage; il était le titre de toute une classe de scribes. D'après le *Tcheou-li*[4], ils étaient au nombre de trente (sans tenir compte des employés subalternes), sous la direction d'un grand-officier *tai-fou* qui les commandait tous. Les inscriptions leur appliquent le nom de Scribes de l'Intérieur Faiseurs de Tablettes *tso-ts'ŏ nei-che* 作冊內史[5], le plus souvent simplifié en Faiseurs de Tablettes *tso-ts'ŏ*[6], ou encore les appellent tout simplement Scribes de l'Intérieur *nei-che*[7]. Les inscriptions connaissent un Chef des Scribes de l'Intérieur *nei-che yin* 內史尹[8] qui est sans doute le même qu'elles appellent le Chef des Faiseurs de

---

[1] *Tso-tchouan*, 28e année de Hi, Legge, 205.

[2] *Tcheou-li*, k. 26, 24 *a*, Biot, II, 118.

[3] *Ibid.*, 117-118.

[4] Biot, I, 414-415.

[5] P. ex. *kouei* du Maître Yu (?) 師艅簋 (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 115; Wou Che-fen, *op. cit.*, III, 2, 15-16; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, IX, 17) : « ... Le roi cria au Scribe de l'Intérieur Faiseur de Tablettes : « Faites la tablette par laquelle je donne charge au Maître Yu (?)... » 王乎(呼)作冊內史冊命師艅...

[6] Inscription du vase de Houan 睘卣 (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 11; Wou Yong-kouang, *op. cit.* II, 44-45; Wou Che-fen, *op. cit.*, II, 3, 86-86; Kouo Mo-jo, *Yin-Tcheou ts'ing-t'ong-k'i ming-wen yen-kieou*, k. 上, 52) : « Or, la 19e année, le roi étant à..., Kiang, de la famille royale 王姜, donna charge au Faiseur de Tablettes Houan 作冊睘 de pacifier le chef des barbares de l'Est 安夷伯... » — Inscription du vase de Mai 麥尊 (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 40; *Si-ts'ing kou-kien* 西清古鑑, VIII, 33) : « ... Le Faiseur de Tablettes du prince, Mai 侯作冊麥, reçut du métal du prince... ». — Inscription du vase de... 𩰫卣 (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 8; Lo Tchen-yu, *op. cit.*, VIII, 29-30; Kouo Mo-jo, *Yin-Tcheou ts'ing-t'ong-k'i ming-wen yen-kieou*, k. 上, 41) : « ... Monseigneur donna au Faiseur de Tablettes... du vin aromatique et des cauries... » 公錫作冊𩰫鬯貝.

[7] Cf. *supra*, p. 400. — Souen Yi-jang 孫詒讓 (*Kou-tch'eou che-yi* 古籀拾遺) a le premier proposé d'identifier les titres de *tso-ts'ŏ* 作冊 et de *nei-che* 內史. Wang Kouo-wei 王國維 (*Kouan-t'ang pie-tsi pou-yi* 觀堂別集補遺, 1 *b* 2 *a*) a développé cette idée, en rapprochant les textes du *Chou king* où il est question de *tso-ts'ŏ* (*Lo-kao* 洛誥, Couvreur, 280, *Kou-ming* 顧命, Couvreur, 349-350) et les inscriptions des Tcheou. Cf. aussi Kono Mo-jo, *Kin-wen ts'ong-k'ao*, 57, *b* et suiv. [Cette interprétation du terme *tso-ts'ŏ*, adoptée par Maspero dans le présent travail, est contestée par M. Karlgren, qui n'admet pas que *tso-ts'ŏ* puisse être un titre (*Glosses on the Book of Documents*, in *Bull. Mus. F. E. Ant.*, n° 20, 1948, p. 246 et n° 21, 1949, p. 92-93). — P. D.]

[8] Première inscription du *kouei* du Maître Touei 師兌簋 (cf. *supra*, p. 398, n. 6) : « Or, la 1re année, le 5e mois, le 1er jour faste, *kia-yin*, le roi était à Tcheou. Il se rendit au palais de K'ang 康宮, et prit place. T'ong-tchong 同仲 assista le Maître Touei, qui entra par la porte et se

Tablettes *tso-ts'ö yin* 作冊尹[1], ou encore que le Chef des Charges conférées *ming-yin* 命尹, titre qui avait été créé par les rois de Tch'ou et par lequel ils désignaient leur premier ministre[2]. Le *nei-che* ne paraît pas avoir joué un rôle aussi important à la cour des Tcheou, bien que le *Che king* montre que la charge, qui rapprochait le titulaire de la personne du roi, était donnée à un de ses favoris[3]. Mais les gens de Tch'ou innovaient peut-être moins qu'ils ne conservaient les traces d'une antique organisation. Les légendes de l'antiquité rapportées dans le *Yao-tien*[4] mettent auprès de Chouen 舜 un ministre qui Reçoit les Paroles *na-yen* 納言. Au temps où le roi, personnage sacré, ne pouvait entrer directement en contact avec ses sujets, à la fois pour ne pas se désacraliser lui-même et pour ne pas leur nuire par une trop grande proximité de sa personne, le *na-yen* était l'intermédiaire obligé qui transmettait les paroles du roi à ses sujets et celles des sujets au roi; les rites d'audience en gardent quelque chose, puisque le roi ne s'adresse pas directement au seigneur qu'il reçoit, mais au Scribe de l'Intérieur qui fait la tablette et la transmet avec les paroles du roi au récipiendaire. Les commentateurs s'accordent à faire du titre de *na-yen* du *Yao-tien* l'équivalent de celui de *nei-che* du *Tcheou-li*.

---

tint debout au milieu de la cour. Le roi s'écria : «Chef des Scribes de l'Intérieur 內史尹, faites la tablette pour donner la charge au Maître Touei!...».

[1] Inscription du *kouei* de Mien 免𣪘 (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 97; Wou Yong-kouang, *op. cit.*, III, 18-19; Wou Che-fen, *op. cit.*, III.1, 56-57; Tchou Chan-k'i, *op. cit.*, k. 上, 57; Lieou Sin-yuan, *op. cit.*, XIV, 32; Wou Ta-tch'eng, *op. cit.*, IX, 16; Tseou Ngan, *op. cit.*, III, 32). — Inscription du trépied du Maître Tch'en 師晨鼎 (Kouo Mo-jo, *op. cit.*, 113; Wou Che-fen, *op. cit.*, III.2, 21-22).

[2] Ce titre est souvent mentionné dans le *Tso-tchouan*, qui l'écrit *ling-yin* 令尹; on sait que le caractère *ling* 令 s'employait souvent pour le caractère *ming* 命 dans l'écriture antique.

[3] *Che king*, II (*Siao-ya*), IV *K'i-fou*, 9 *Che-yue tche kiao* 十月之交, Couvreur, 238.

[4] Le *Chouen-tien* du *Chou king* moderne, Couvreur, 30.

TABLE DES MATIÈRES

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DE LA SOCIÉTÉ CHINOISE

A LA FIN DES CHANG ET AU DÉBUT DES TCHEOU

UN GRAND DISCIPLE DU BUDDHA ŚĀRIPUTRA [1]

SON RÔLE DANS L'HISTOIRE DU BOUDDHISME ET DANS LE DÉVELOPPEMENT DE L'*ABHIDHARMA*

par le

Dr André MIGOT

A la mémoire de mon cher maître et ami Jean Przyluski. C'est lui qui fut mon premier guide dans le dédale des textes bouddhiques, et mon initiateur à l'étude des langues canoniques. C'est à lui que je dois l'idée de ce travail. C'est grâce à son enseignement, à ses conseils, à nos bonnes causeries de Paris et de Mareil, à son amitié fidèle et délicatement affectueuse, que j'ai pu le mener à bien dans une période difficile.

A M. le Professeur Paul Demiéville qui s'était intéressé à ce travail. Il a été, après Jean Przyluski, mon maître le plus dévoué et le plus cher. Il m'a permis, grâce à un travail ingrat de dépouillement et de traduction, d'utiliser de nombreux textes chinois difficiles. Sa parfaite connaissance du Bouddhisme chinois et ses conseils judicieux m'ont été d'un secours inappréciable, et je tiens à lui en exprimer ici toute ma reconnaissance.

INTRODUCTION

I. De nombreux ouvrages ont été consacrés à la vie du Buddha. Les uns ont cherché à se placer sur un plan historique, en utilisant les sources pālies, sanskrites, tibétaines ou chinoises [2]; d'autres se sont efforcés de déceler dans ces documents des éléments légendaires ou mythiques [3]. Cette distinction ne doit pas faire illusion car il est évident que, dans les textes canoniques, la part de la légende est

[1] Ce nom se présente dans les textes tantôt sous sa forme sanskrite : Śāriputra, tantôt sous sa forme pālie : Sāriputta. Nous emploierons d'une façon générale la première, réservant la seconde aux citations de textes pālis.

[2] Les plus connus, pour ces diverses sources, sont respectivement ceux de Oldenberg, Kern, Rockhill et Wieger, auxquels il faut ajouter l'ouvrage récent de Foucher, qui fait largement usage des documents archéologiques.

[3] Le plus fameux, dans cet ordre d'idées, est celui de Senart.

considérable. Quoi qu'il en soit, il semble bien que tous les documents actuellement accessibles aient été utilisés, et il est douteux qu'une nouvelle « Vie du Buddha » soit susceptible d'enrichir nos connaissances sur le Bouddhisme primitif.

Par contre, il n'existe pas, à notre connaissance, de monographie détaillée des grands disciples : Ānanda, Kāśyapa, Śāriputra, Maudgalyāyana. Ils ont pourtant vécu dans l'entourage du Buddha, ils ont été les premiers à recevoir et à répandre son enseignement, et leur rôle a été considérable dans l'évolution de la doctrine. Il semble bien, en effet, que dès la mort du Buddha, et peut-être même pendant sa vie, diverses tendances se soient fait jour au sein de la communauté. Plusieurs des grands disciples paraissent s'être attachés plus spécialement à certains aspects de l'enseignement de leur maître, avoir exercé leur influence dans les milieux variés, et il est permis de voir là l'origine des diverses Écoles qui se sont constituées de façon précoce et dont la trace est visible dans les écrits canoniques. L'étude de leur légende peut donc être fertile et donner des indications sur l'histoire ancienne des sectes.

Le Bouddhisme n'est pas une religion statique créée de toutes pièces par le Buddha, et ne s'étant plus modifiée ; c'est un mouvement très ample dont les racines plongent jusque dans la pensée indienne pré-aryenne, qui s'est précisé et a pris corps sous sa forme primitive dans l'intellect général du Buddha, mais qui n'a cessé de se développer ensuite sous des formes diverses. On peut dire qu'il vient autant des Bouddhistes que du Buddha.

Dès l'origine, la doctrine a été prêchée à des individus appartenant à des milieux très différents. Par son indifférence pour le régime des castes, le Bouddhisme a été une religion populaire, le hors-caste pouvant entrer dans la communauté au même titre que le Brahmane ; il pouvait être pratiqué par le plus pauvre, ne nécessitant pas, comme le Brahmanisme, de coûteux sacrifices. Mais il a été aussi une religion aristocratique : le fondateur était un prince, plusieurs des grands disciples furent des Brahmanes. Ceux-ci ne pouvaient avoir la même conception religieuse que l'artisan ou le montagnard anaryen, le roi du Magadha que le paysan illettré. D'où une première source de diversités.

Dès que la doctrine se fut répandue hors du berceau magadhien, elle présenta aussi des différences en rapports avec sa localisation, et J. Przyluski, dans son travail sur le Concile de Rājagṛha [1], a montré les transformations d'une même légende en diverses régions et rattaché plusieurs mouvements sectaires à un milieu géographique déterminé.

Enfin, le Magadha, à l'époque du Buddha, était un carrefour de races où se rencontraient des éléments indo-aryens, proto-dravidiens, kol, mundā, madra, śākya, le Buddha lui-même appartenant à ce dernier clan. Ces populations étaient bien différentes à tous points de vue, et il faut tenir compte de ces différences de milieu.

Tout cela contribue à expliquer les diversités d'aspect que l'on rencontre très vite dans le Bouddhisme. Or, comment le connaissons-nous ? Non par l'enseignement direct du Buddha, que nous ignorons, mais par des textes qui expriment la façon dont les divers groupes avaient compris et retenu cet enseignement. Ces textes canoniques ont été compilés beaucoup plus tard aux environs de l'ère chrétienne et, à côté d'un fond de doctrine bien fixé, ils décèlent de grandes variétés d'interprétations et de tendances. Il en résulte des contradictions apparentes qui seraient incompréhensibles si le Bouddhisme était sorti tout formé de l'intellect du Buddha,

---

[1] J. Przyluski, *Le Concile de Rājagṛha*, Paris, Geuthner, 1926.

mais qui sont inévitables lorsqu'on songe à la façon dont les Canons ont été rédigés. La besogne qui s'impose au chercheur est donc de faire l'histoire des dogmes et des sectes, d'étudier comment le Bouddhisme s'est développé dans le temps et dans l'espace.

II. Comment y parvenir? L'étude des légendes relatives au Buddha permet difficilement d'y retrouver les diverses couches d'apport. Chaque fois qu'une école rédigeait son Canon, elle s'efforçait de mettre l'ensemble du système en accord avec la nouvelle orthodoxie, attribuant au Buddha sa propre interprétation.

L'étude des légendes des grands disciples peut être plus fructueuse. Ils ont été mêlés de très près à la formation des mouvements sectaires dont ils ont souvent été les instigateurs, ou auxquels ils ont été rattachés ultérieurement. Bien souvent, chaque école a une dévotion spéciale pour un certain saint, particulièrement représentatif de ses idées; c'est le cas de Śāriputra, vénéré des abhidharmistes, bien qu'il soit mort avant la rédaction définitive de l'*Abhidharma*. De plus, les difficultés que nous avons signalées pour le Buddha n'existent pas pour les saints; on ne les jugeait pas assez importants pour tout modifier à cause d'eux. Lorsqu'on trouve dans un texte des renseignements sur la vie d'un saint, il y a donc des chances pour qu'ils n'aient pas été remaniés, car la légende s'éteint en même temps que la popularité. On peut donc avoir ainsi des renseignements exacts sur l'époque à laquelle il était en faveur, et, par recoupements, on doit pouvoir arriver à déterminer l'origine des divers mouvements d'idées.

Cette méthode permet également d'étudier les luttes d'influences que l'on décèle dans les textes. Lorsqu'une certaine conception doctrinale est devenue prépondérante, elle a éprouvé le besoin de mettre en valeur le saint qui la représentait le mieux, et d'abaisser tel autre saint symbolisant une conception rivale, en lui attribuant des fautes graves ou en le mettant en mauvaise posture auprès du Buddha.

Ānanda, par exemple, a été très populaire dans les débuts du Bouddhisme. Très sensible et affectueux, il a été l'ami intime du Buddha. Lorsque, sous l'influence du monachisme scolastique, se fut fixé le type de l'*arhat* impassible, Ānanda ne pouvait plus répondre à ce type, lui qui s'émeut et qui pleure. On le représente alors comme un faible d'esprit et un pécheur, et on lui reproche d'avoir insisté auprès du Buddha pour faire accepter les *bhikkhunī* dans la communauté; pourtant, il restait encore le saint préféré des gens simples et des nonnes. On a bien ici le type de ces luttes d'influences dont nous parlions.

III. Parmi les grands disciples du Buddha, une place à part peut être attribuée à Śāriputra qui, avec son ami Maudgalyāyana, est désigné dans tous les Canons comme le disciple-chef du Buddha. Son rôle est capital et nous allons essayer, dans cette monographie, de reconstituer sa vie, son rôle et son influence qui est considérable au cours de la période du Bouddhisme canonique. Il est considéré par tous comme le patron des prédicateurs, le disciple qui possède au plus haut point la sagesse, la science de la doctrine, la *prajñā*, alors que Maudgalyāyana est surtout le champion de la *ṛddhi*, des pouvoirs magiques, cette opposition *prajñā-ṛddhi* étant, comme nous le verrons, un élément capital de l'histoire des doctrines. Dans tout le Canon, c'est Śāriputra qui, après le Buddha, éclaircit les points obscurs, interroge les disciples, réfute les hérésies, fait même tourner la Roue de la Loi, ce qui est pourtant l'apanage des Buddha.

C'est dans les deux derniers *sutta* du *Dīgha-nikāya* : le *Saṅgīti suttanta* et le *Dasuttara-suttanta*, que ce rôle de Śāriputra est particulièrement mis en évidence.

Partout ailleurs, c'est le Buddha qui prêche; il n'y a qu'une seule exception, celle de ces deux *sutta*, et il est bien remarquable qu'elle soit faite justement en faveur de Śāriputra, patron des prédicateurs. Pourtant le Buddha n'est pas absent, et le prologue du *Saṅgīti* nous donne de nombreux détails sur les circonstances dans lesquelles le discours a été prononcé : le Buddha déclare qu'il est fatigué, et après avoir demandé à Śāriputra de prêcher à sa place il va s'étendre et se contente de l'écouter. Une autre chose remarquable dans ces deux *suttanta*, c'est la façon dont ils sont composés; ils comprennent une série de discours en progression numérique, donnant un abrégé du Bouddhisme, classé et présenté du temps même du Buddha par son principal disciple.

Il est un autre domaine où l'importance de Śāriputra est très grande, c'est celui de l'*Abhidharma*. Bien que cette troisième Corbeille du Canon n'ait été compilée qu'à une date très tardive, de nombreux textes présentent Śāriputra comme l'auteur de l'*Abhidharma*, et lui attribuent plusieurs textes de cette collection; on nous dit qu'il l'enseigne, enfin, il est considéré comme le patron des abhidharmistes. C'est une question très importante que nous étudierons en détail; nous verrons de quelle façon on peut comprendre l'origine et le développement de l'*Abhidharma*, et le rôle de Śāriputra dans ce développement.

Nous chercherons à savoir dans quel clan il est né, dans quelle région il a vécu, en quels lieux il a eu ses sectateurs, ses adorateurs, peut-on dire, car il a vraiment été adoré par certains de ses disciples qui ont voulu en faire un second Buddha; nous essaierons de déterminer la période de l'histoire du Bouddhisme dans laquelle il a joué un rôle éminent, les tendances qu'il a représentées et celles qu'il a supplantées; nous tenterons enfin de fixer sa chronologie, avec toutes les réserves qu'une telle précision nécessite lorsqu'il s'agit d'un terrain aussi mouvant que celui du Bouddhisme primitif.

Nous avons parlé plus haut de la «vie» de Śāriputra, mais il faut s'entendre sur ce terme. Il est certain que les renseignements fournis par le Canon pāli sont si abondants et si détaillés qu'il serait facile, en les réunissant, d'écrire une biographie très complète. Nous n'avons pas cédé à cette tentation, nous contentant de citer les textes qui pourraient servir à établir cette biographie; en voici la raison.

S'il est possible, avec de tels documents, d'écrire la vie d'un personnage de l'histoire occidentale moderne, il serait parfaitement illusoire de vouloir le faire pour un religieux ayant vécu dans l'Inde au temps du Buddha. Il ne peut être question ici d'histoire, tout au plus de légende, et dans le cas particulier de plusieurs légendes. Śāriputra représente dans l'histoire du Bouddhisme les idées d'un groupement mal défini, projetées en quelque sorte sur sa personne. Or, la tendance qui l'a poussé en avant s'est trouvée en conflit doctrinal avec d'autres ayant, elles aussi, une dévotion particulière pour d'autres saints. Lorsque nous trouverons dans un texte un éloge dithyrambique de Śāriputra, cela voudra surtout dire qu'il émane d'un groupe qui, en le mettant en vedette, a voulu se mettre lui-même en avant; lorsque nous le verrons à un rang subalterne, ou affligé de tel ou tel défaut, cela ne voudra pas forcément dire qu'il ait eu ce défaut, mais que le texte émane d'un groupement concurrent. C'est ce qui explique la quasi-unanimité du Canon pāli sur Śāriputra, puisque ce Canon représente le Bouddhisme monachique de la secte Sthavira. Par contre, les autres Canons, qui représentent des sectes différentes, auront sur Śāriputra un jugement souvent très différent. Même dans les écritures pālies, des nuances pourront se faire jour, les textes étant d'âges différents, et les plus anciens ne donnant pas forcément la même image de Śāriputra que les plus récents. On voit donc combien serait artificielle une biographie qui accepterait aveuglément comme matériaux historiques les renseignements fournis par les Canons.

Il est plus intéressant de choisir, dans la masse des textes, certains éléments caractéristiques. Il est des épisodes que l'on retrouve, présentés de la même façon, et souvent dans les mêmes termes, dans des Canons très divers. Ils ont bien des chances de représenter des éléments primitifs de la légende, et l'étude de leurs variantes sera des plus instructives. C'est le cas du récit de la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana. On peut aussi comparer, dans les divers Canons, des éléments variables comme son nom, sa primauté, ses pouvoirs magiques.

Si nous sommes réduits à comparer des légendes au lieu de faire de l'histoire, c'est que le sujet ne s'y prête guère, et dans certains cas la légende est aussi instructive que l'histoire et ne lui est pas inférieure comme document.

Dans la vie du Buddha, tous les détails sur lesquels est basée sa biographie se retrouvent inchangés dans la vie légendaire des Buddha du passé. Senart a bien montré que Śākyamuni, s'il est un personnage historique, est en même temps le « type » même de tous les Buddha.

La même observation peut être faite au sujet des grands saints du Bouddhisme. Ce qui frappe, c'est leur manque de personnalité ; chacun est stéréotypé et représente, non pas un individu vivant, mais une image du Buddha conçue dans l'esprit d'une certaine communauté, la figuration d'une tendance particulière, cristallisée autour d'un personnage historique, lequel est, en quelque sorte « dépersonnalisé ». Les mêmes phrases se retrouvent mot pour mot dans la bouche des divers personnages, les mêmes clichés s'appliquent indifféremment au Buddha ou à ses disciples, enlevant toute vie aux personnages, les transformant en mannequins interchangeables.

Le fait de l'existence des deux disciples-chefs du Buddha se retrouve dans la vie de tous les Buddha du passé, avec la même fidélité que les détails biographiques. Nous connaissons leurs noms pour chacun des six Buddha qui ont précédé Śākyamuni, mais il n'est évidemment pas question d'accorder une valeur historique quelconque à ces listes de noms.

Cette notion de « types » avait déjà frappé Oldenberg : « L'Inde est par-dessus tout le pays des types, il n'y faut pas chercher d'individualités empreintes d'un cachet particulier... La vie naît et meurt là-bas, comme les plantes fleurissent et se fanent, sous l'influence sourde et accablante des forces de la nature, et les forces naturelles ne peuvent produire et former que des types... » (1).

Ce caractère particulier des personnages, s'il est un inconvénient pour écrire une biographie personnelle, est peut-être un avantage si l'on veut, comme c'est notre intention, chercher derrière le « type » la tendance du groupe qu'il représente et la place de ce groupe dans l'histoire des dogmes et des sectes bouddhiques.

---

(1) Oldenberg, *Le Buddha*, 4e édition française, 1934, p. 156-157.

CHAPITRE PREMIER

Les sources non scripturaires

Dans l'étude des sources de la légende de Śāriputra, il faut distinguer deux grands groupes, d'importance très inégale.

Le plus important est constitué par l'ensemble des Canons qui constituent les Écritures bouddhiques, et en ce qui concerne Śāriputra, c'est le Canon pāli qui apportera la plus grande masse de documents.

L'autre groupe, non scripturaire, comprend des documents de valeur très inégale, que nous allons maintenant étudier.

I. *LES SOURCES ÉPIGRAPHIQUES*

L'Édit de Bhābra des inscriptions d'Aśoka

Ce document mérite d'être longuement discuté, car une grande incertitude règne encore sur l'interprétation du passage relatif à Śāriputra. Si celle qui est généralement admise est exacte, nous avons là, le document le plus archaïque le concernant, l'édit d'Aśoka étant bien antérieur à la rédaction des parties les plus anciennes du Canon. C'est aussi le seul élément *daté* que nous connaissions, chose précieuse en un domaine où l'élément chronologique fait déplorablement défaut.

Cette inscription a été découverte au sud-ouest de Bairat, dans le Rajputana. Elle est gravée sur un bloc de granit actuellement au Musée de Calcutta et Hultzsch, dans son édition des inscriptions d'Aśoka [1], le désigne sous le nom de « Calcutta-Bairat rock-inscription ».

Voici le passage de cet édit qui nous intéresse : « Le roi Piyadasi salue le clergé magadhien... Tout ce qui a été dit par le bienheureux Buddha tout cela est bien dit, et... je souhaite que cette loi religieuse soit de longue durée. Voici par exemple des morceaux religieux : le *Vinayasamukasa*, les *Ariyavasas*, les *Anāgatabhayas*, les *Munigāthā*, le *Moneyasūta*, l'*Upatisapasina* et le sermon à Rahula... Ces morceaux religieux, je désire que de nombreuses confréries de *bhikshu* et de *bhikshuni* les entendent fréquemment et les méditent... » [2].

Ce texte peut être daté d'une façon assez précise : 257-256 av. J.-C. pour V. Smith [3], 259 pour F.-W. Thomas [4]. Nous voyons qu'à cette époque de Bouddhisme primitif, pré-canonique, il existait déjà un certain nombre de textes vénérés comme la parole du Buddha, et ces textes, dont la liste devait varier avec les sectes, sont le germe de la corbeille la plus ancienne du Canon : celle des *Sutta*.

---

(1) Hultzsch, *Inscriptions of Aśoka*, in *Corpus inscriptionum indicarum*, vol. I.
(2) Traduction Senart, *Les inscriptions de Piyadasi*, t. II, p. 11.
(3) V. Smith, *Aśoka*, 3e édition, 1920.
(4) F.W. Thomas, in *Cambridge History of India*.

Comment les identifier? Cinq d'entre eux l'ont été avec vraisemblance, le premier et le sixième avec incertitude; nous allons étudier le sixième qui nous intéresse particulièrement.

Que sont ces Upatisapasina? Si le second terme du composé peut être discuté (voir p. 412-3), on admet généralement que le premier représente un des noms de Śāriputra, souvent appelé dans les textes : Upatissa (skt. Upatiṣya). Cela nous conduit à étudier un premier problème :

1. *Les noms de Śāriputra.*

On peut les grouper sous trois rubriques :

a. *Noms matronymiques.* — Le plus habituel : Śāriputra (Sāriputta) signifie : «Fils de Śāri» (sa mère). Le *Ta-tche tou-louen* donne du nom de celle-ci, une étymologie pittoresque : «Ce Mo-t'o-lo (le Brahmane Maṭhara) se maria alors, et sa femme mit au monde une fille; comme les yeux de cette fille ressemblaient à ceux de l'oiseau *chö-li* (*śāri*), on la nomma Śāri...»[1]. D'ailleurs, dans les textes chinois, Śāriputra est souvent appelé : «Fils du héron»[2].

Dans la *Prajñāpāramitā*, on rencontre la variante : *Śāradvatīputra*[3] et dans *Apadāna*, II, 480 : Sārisambhava, «Né de Sāri».

b. *Nom patronymique.* — Il est moins courant comme semble l'indiquer un passage de la *Dhammapada-aṭṭhakathā*, VII, 9. Revata, le jeune frère de Śāriputra veut se faire moine, et il va trouver des religieux qui lui demandent qui il est. Il leur répond qu'il est le frère de Upatissa, «mais personne ne comprend qui est Upatissa». Il leur explique alors que c'est Sāriputta, et il est aussitôt reçu comme moine.

Upatissa (skt. Upatiṣya) dérive du nom du père : Tissa (Tiṣya) et le *Ta-tche tou-louen* donne encore de curieux détails sur son étymologie. Lorsque le père de Śāriputra apprend la naissance de son enfant, il sait par divers présages que ce fils sera d'une intelligence exceptionnelle, et il fait cette réflexion : «Je me nomme T'i-chö (Tiṣya); cet enfant chassera mon nom; je le nomme donc Yeou-p'o-t'i-chö (Upatiṣya), «celui qui chasse T'i-chö». Tel est le nom que donnèrent à cet enfant, ses parents, mais les autres tenant compte de ce que c'était Chö-li qui l'avait enfanté, le nommèrent tous, d'un commun accord : Chö-li fou»[4].

Les noms tels que Upatiṣya, Upananda, sont fréquents; le préfixe *upa* signifie «sous», Upatiṣya veut dire : «sous-Tiṣya», ou «le petit Tiṣya» et c'est le nom que les Tibétains traduisent par *ñe-rgyal*.

Quant au nom de Tiṣya, il vient de celui d'une constellation lunaire, et il est fréquemment employé (Tissa Moggaliputta, Devānampiya Tissa, etc.), le *nakṣatra* Tiṣya étant une constellation favorable entre toutes. D'ailleurs, dans l'Inde, il était courant de donner à un enfant le nom de la constellation sous laquelle il était né. Pourtant, dans les *Theragāthā* (1279) et la *Dhammapada aṭṭhakathā*, le père de Sāriputta s'appelle Vaganta.

---

[1] E. Chavannes, *Cinq cents Contes et Apologues*, II, p. 290.

[2] L'oiseau dont le nom skt. est *śāri* ou *śārikā* n'est pas un héron, mais un étourneau (voir note 2, p. 430 et n. 1, p. 458).

[3] Burnouf, *Introduction*, p. 466, n. 1.

[4] E. Chavannes, *ibid.*, III, p. 294.

Citons pour terminer, un passage de *Majjhima nikāya*, XXIV, dans lequel Sāriputta répond à une question de Puṇṇa Mantāṇīputta : « Quel est ton nom, Vénérable, et comment les religieux nomment-ils le Vénérable? » « Certes, mon nom est Upatissa, ami, mais les religieux m'appellent Sāriputta ».

c. *Surnoms.* — Śāriputra est fréquemment désigné par des surnoms en rapport avec ses qualités dominantes. Le plus fréquent est celui de Dhammasenāpati, « Général de la Loi », exprimant sa parfaite connaissance du *dhamma*. Dans un texte pāli traduit par M. Martini [1], Śāriputra est appelé Dhammarāja, « Roi de la Loi », épithète généralement réservée au Buddha.

Une appellation analogue se trouve dans l'*Abhidharmakośa* [2], celle de Yaśomitra, « ami de la Gloire ».

Il est possible de conclure de tout cela à l'identité de Śāriputra et de Upatiṣya dans les textes canoniques, mais il serait imprudent d'en tirer des conclusions quant à son origine ethnique.

Nous avons vu la primauté du nom Śāriputra sur Upatiṣya, le nom matronymique semblant bien avoir été son vrai nom de naissance. Or, Przyluski a montré [3] que descendance par lignée utérine et nom matronymique, sont étrangers aux milieux brahmaniques ou même aryens, dans lesquels la descendance se fait habituellement par lignée paternelle; les premiers seraient pour lui un caractère spécifique des milieux anaryens, si nombreux dans l'Inde à l'époque du Buddha.

Bien qu'il soit toujours désigné dans les textes canoniques comme un jeune Brahmane, il est possible que Śāriputra ait appartenu à un clan anaryen et que sa désignation brahmanique ne soit intervenue que plus tard, quand cet élément est devenu prépondérant dans le Bouddhisme, mais rien ne permet de l'affirmer. Il est bien certain, comme l'a montré Przyluski, et comme Burnouf l'avait déjà signalé, que les désignations patronymiques étaient les plus communes dans les milieux brahmaniques, mais si à l'origine, l'emploi des noms matronymiques et la descendance par lignée utérine ont pu être caractéristiques des milieux anaryens, il n'en était plus de même à l'époque du Buddha. Il suffit de citer la *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad*, peu antérieure à cette époque, qui donne une liste de soixante-six noms de Brahmanes dont la plupart sont des noms matronymiques en *putra*.

On voit donc que les noms de Śāriputra ne donnent pas d'indication valable sur son origine brahmanique ou non.

2. *Śāriputra et les Upatisapasina.*

Acceptons pour l'instant l'assimilation Upatisa-Upatissa-Sāriputta, et voyons quelle peut être la signification du second terme : *pasina*.

La plupart des auteurs, à la suite de Kern et de Senart [4], y voient une forme māgadhie du sanskrit : *praśna* ou *prccha*, ou du pāli : *pañha*, c'est-à-dire : « question ». Les *Upatisapasina* seraient les « questions » d'Upatissa, ou de Sāriputta.

---

[1] Martini, *Dasa Bodhisatta uddesa*, in *BEFEO*, 1936.

[2] La Vallée Poussin, traduction de l'*Abhidharmakośa*, Introduction, p. XXXVII.

[3] Przyluski, *The Buddha and his maternal clan*, in *Mél. Gauriśaṃkara Hiracanda* Allahabad, 1935.

[4] Senart, *Inscriptions de Piyadasi*, II, p. 205.

L'opinion de Burnouf est un peu différente[1]. Par des considérations philologiques assez hypothétiques, il arrive à cette conclusion que «l'expression dont se sert le roi Aśoka est très probablement collective et destinée à indiquer en général, les travaux philosophiques de Sāriputra. Il traduit donc *Upatisapasina* par «la spéculation d'Upatissa»[2].

Quoi qu'il en soit, il reste à savoir à quel texte correspondent des «questions» ou ces «spéculations» de Sāriputta. Ce problème a donné lieu à de nombreuses solutions, ce qui est compréhensible étant donnés les innombrables textes dans lesquels Sāriputta pose des questions ou y répond, ou encore se livre à des spéculations philosophiques.

Passons en revue les diverses solutions proposées, nous verrons ensuite ce qu'il est possible d'en penser.

a. *Le récit de la conversion de Sāriputta* (*Mahāvagga*, I, 23). — C'est un des éléments les plus constants, et probablement le plus archaïque de la légende de Sāriputta, car on le retrouve dans de nombreux ouvrages canoniques ou extra-canoniques.

Oldenberg est un des premiers défenseurs de cette interprétation. Dans un travail de 1898[3], il en donne comme raisons principales, d'abord la «profonde signification interne» de ce discours, ensuite le fait de l'appellation de Upatissa, qu'il attribue à ce que Sāriputta n'est pas encore entré dans la communauté. Il ajoute que ce nom de Upatissa est très rarement employé dans le Canon; c'est vrai mais l'explication qu'il en donne est certainement inexacte. Dans le même article, il rejette l'opinion de Neumann concernant *Suttanipāta*, V, 955. Plus tard, il est moins affirmatif : «... Il se peut cependant que ces questions désignent un autre texte, ainsi que l'a signalé Neumann (*Majj.nikāya*, 24)»[4].

T. W. Rhys-Davids défend aussi cette interprétation dans son article de 1896[5], mais plus tard, il est, lui aussi, moins affirmatif et dans un article de 1898[6], il donne bien l'équivalence : *Upatisapasina* = *Upatissa pañho*, mais il indique d'autres passages possibles dans le *Vinaya*. Plus tard encore, il semble abandonner sa première interprétation et en donne une nouvelle : le dialogue entre le Buddha et Sāriputta, dans le *Mahāparinibbāna sutta*[7].

b. *Le Sāriputta sutta de Sutta nipāta*, IV, 16. — C'est Neumann qui, le premier, a proposé cette interprétation[8], et plusieurs auteurs modernes l'ont adoptée.

Sylvain Lévi[9] pensait que plusieurs des textes de l'édit de Bhabra pouvaient appartenir à ce recueil. Kosambi[10] donne en faveur de cette opinion, des arguments de grande valeur. Le *Sutta nipāta* est un recueil très archaïque et plusieurs de ses *gāthā* se retrouvent dans des parties plus récentes du Canon pāli, et dans le Canon sanskrit. D'autre part, le *Sāriputta sutta* «... concern the simple and righteous life, is free from abstract matters and is wholly appropriate for the purpose of the edict».

---

(1) E. Burnouf, *Le Lotus de la Bonne Loi*, Paris, 1852, p. 715.
(2) *Ibid.*, p. 725.
(3) Oldenberg, *Buddh. Studien.*, in *ZDMG*, 52, 1898, p. 634.
(4) Oldenberg, *Le Buddha*, trad. fr., 1934, p. 152, n. 1.
(5) *JPTS*, 1896, p. 93.
(6) *JRAS*, 1898, p. 639.
(7) *Dialogues of the Buddha*, II, p. 87-89.
(8) *Die Reden Gotamo Buddha*, I, p. 567, et *WZKM*, XI, p. 159.
(9) *Les saintes Écritures du Bouddhisme*, p. 22-23.
(10) *Indian Antiquary*, 41, 1912, p. 40.

Barua[1] réfute l'opinion de Rhys-Davids concernant le dialogue du *Mahāparinibbāna sutta* dans lequel c'est le Buddha et non Sāriputta qui interroge, tandis que c'est l'inverse dans le *Sāriputta sutta*.

La Vallée Poussin[2] adopte la même solution et fait remarquer que ce morceau sur les dangers que court le religieux, fait pendant aux *Anāgatabhaya* cités dans le même édit. Winternitz enfin[3] s'y rattache sans réserves.

c. *Les autres interprétations.* — Rappelons celle de Rhys-Davids (le dialogue du *Mahāparinibbāna sutta*) et celle de Neumann (*Rathavinīta sutta*) du *Majjhima nikāya*.

Kern a proposé[4] une identification qu'il a abandonnée par la suite mais qui n'est pas sans intérêt. «... A l'*Abhidharma* appartient également un écrit en quatorze chapitres, intitulé *Vibhāshā*... Ce livre, attribué à Kātyāyana est censé contenir les réponses du Buddha aux questions de Śāriputra. Or, Aśoka nomme, parmi les écrits dont il prescrit l'étude les Questions d'Upatishya, qui ne sont probablement autre chose que la *Vibhāshā* en quatorze chapitres. Cet ouvrage... est une sorte de cathéchisme de l'*Abhidharma*, ce qui s'accorde très bien avec le fait que l'étude en a été prescrite à la fois aux religieux et aux laïcs... ».

Qu'entend Kern par cette *Vibhāṣā* en quatorze chapitres? Demiéville pense qu'il peut s'agir de Nanjio, 1279, en quatorze *kiuan*. C'est un ouvrage d'*Abhidharma* sarvāstivādin dont l'auteur n'est pas Kātyāyana mais Che-t'o-p'an-ni. Il est question de Śāriputra dans l'introduction (Taishō, 1547, k. 1, p. 416 *a*), mais simplement pour indiquer que l'ouvrage commenté dans ce texte (*Jñānaprasthāna*) a été fait par le Buddha en réponse à des questions de Śāriputra. Dans le texte, il n'est jamais question de ce dernier. L'interprétation de Kern est donc inexacte, et il est bien évident que toutes les *Vibhāṣā*, dans l'état où elles nous sont parvenues, sont très postérieures à Aśoka, mais l'idée de Kern est pourtant à retenir sous une autre forme comme nous allons le voir.

d. *Quelle conclusion peut-on tirer de cet exposé?* — La seule chose certaine, c'est qu'aucune des identifications proposées n'est pleinement fondée.

Le récit de la conversion de Sāriputta (Mahāvagga, I, 23-24) est certainement un élément très ancien, le plus archaïque de sa légende. Pourtant, à la lecture, ce ne sont pas les questions de Sāriputta qui frappent, mais plutôt le mouvement général du récit et la présentation très vivante dans son raccourci, de la doctrine du Buddha.

Le *Sāriputta sutta* du *Sutta-nipāta* est aussi très vraisemblable du fait de la grande ancienneté du recueil; il est bien dans l'esprit du Bouddhisme au temps d'Aśoka, et cette identification est la plus satisfaisante. Pourtant, ici encore, l'importance est bien plus dans le discours du Buddha que dans les questions de Sāriputta, et le texte décèle un état de vie monastique plus évolué que celui qui existait au temps d'Aśoka.

Est-il possible d'apporter une autre solution?

Il me semble que la question a été mal posée et que l'on a eu tort de vouloir à tout prix trouver *dans le Canon*, un texte qui correspond aux *Upatisapasina* de l'édit de Bhabra.

---

(1) *Bhābra edict*, in *JRAS*, 1915, p. 805.
(2) *L'Inde au temps des Maurya*, Paris, 1930, p. 130.
(3) *A History of Indian Literature*, II, p. 687.
(4) *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, II, p. 397.

Qu'existait-il au temps d'Aśoka? Certainement pas un Canon comparable à celui que nous connaissons, et qui a été compilé beaucoup plus tard, mais probablement un proto-Canon très court, composé de textes vénérables attribués au Buddha, et dont nous pouvons avoir une idée par la liste de Bhabra. Ces textes étaient-ils écrits ou transmis oralement? Nous n'en savons rien, encore que le terme qu'emploie Aśoka dans ses édits, vise plutôt une tradition orale. Ce sont ces textes protocanoniques qui ont été ensuite repris dans le Canon, le *Sutta-nipāta* étant une de ces plus anciennes réunions.

Il est probable que les morceaux dont Aśoka recommande l'étude, ne sont pas entrés dans le Canon sous leur forme primitive, mais qu'ils ont été augmentés de commentaires. Rien d'étonnant par conséquent à ce qu'on ne puisse trouver dans le Canon pāli, de *sutta* correspondant exactement aux textes cités par Aśoka.

Bien plus, je n'oserais pas affirmer que Upatisa soit Sāriputta du Canon. Il est certain que *dans le Canon,* Upatissa et Sāriputta sont le même personnage; en est-il de même dans l'édit de Bhabra? Rien ne le prouve.

On peut alors penser que les *Upatisapasina* n'étaient pas un texte développé comme ceux du Canon, mais un résumé de la doctrine, sous la forme numérique chère aux Bouddhistes, une de ces *mātṛkā* dont l'existence nous est attestée à un stade très archaïque. Une *mātṛkā* est un abrégé, une table des matières de la doctrine, l'embryon dont sont sorties les diverses Corbeilles. Et c'est ici que prend tout son intérêt, l'idée de Kern qui voit dans la *Vibhāṣā,* le texte à identifier avec les *Upatisapasina.*

Nous avons montré que, sous cette forme absolue, la solution de Kern était fausse, mais nous savons par ailleurs que la *Vibhāṣā* est un résumé d'*Abhidharma* dont nous avons l'analyse dans l'*Abhidharmakośa.* Les *Upatisapasina* ne seraient-ils pas la *mātṛkā* d'où sont sortis les divers états de *Vibhāṣā* qui ont précédé la *Mahāvibhāṣā?*

L'Upatisa de Bhabra était-il Sāriputta? Nous n'en savons rien, et il est possible que primitivement, ils n'aient rien eu de commun. Mais plus tard, Sāriputta est devenu le patron des abhidharmistes, on lui a attribué la rédaction de l'*Abhidharma.* Il est possible qu'on se soit dit alors : « Quel est cet Upatisa, auteur d'une *mātṛkā,* d'une ébauche d'Abhidharma? Ce ne peut être que Sāriputta, et l'on a créé l'équivalent Upatisa-Sāriputta.

Ce mode de raisonnement présumé est bien dans la manière indienne; c'est par le même processus que l'on a attribué à Aśvaghoṣa de nombreuses œuvres d'autres poètes, simplement parce que, à une certaine époque, il a été le poète le plus fameux de l'Inde.

Ce n'est évidemment qu'une hypothèse ajoutée à d'autres, et comme les autres, invérifiable. Toutefois, sous sa forme incertaine, elle me semble plus constructive, plus proche de la réalité ou de ce que nous pouvons en deviner.

II. *LES SOURCES LITTÉRAIRES*

Le Śāriputraprakaraṇa d'Aśvaghoṣa

C'est Lüders [1] qui a étudié cette œuvre du grand poète indien, d'après un manuscrit rapporté d'Asie Centrale par la Königl. Preusz. Turfan Expedition. Le Colophon indique que la scène appartient au 9ᵉ et dernier acte du *Śāriputraprakaraṇa,* œuvre théâtrale de Aśvaghoṣa, fils de Suvarṇākṣī.

[1] H. Lüders, *Das Çāriputraprakaraṇa in Drama des Açvaghoṣa,* in *Sitz. der Kön. Preuss. Akad. des Wiss.,* 1911, p. 388-411.

La scène qui nous est parvenue se rapporte à un passage de l'ouvrage le plus fameux d'Aśvaghoṣa, le *Buddhacarita*, 17-19 : «voici qu'arrivent mes deux principaux disciples, les meilleurs dans la sagesse (*prajñāvat*) et dans les pouvoirs (*ṛddhimat*)...», passage repris de Mahāvagga, I, 24, 3. Il n'est pas possible d'en donner une traduction suivie, le texte étant trop défectueux, mais il n'est pas douteux qu'il s'agit de la scène d'admission de Śāriputra et de Maudgalyāyana par le Buddha.

Le premier est désigné indistinctement sous les noms de Śāriputra, Śāradvatīputra et Upatiṣya, ce qui n'a rien d'étonnant pour un texte tardif, Aśvaghoṣa étant généralement considéré comme contemporain du roi Kaniṣka (Ier ou IIe siècle de notre ère). Mais le point le plus important est la distinction nette qu'il établit entre les caractères essentiels de chacun des deux grands disciples. Alors que cette distinction n'existe pas dans le texte du *Mahāvagga*, elle est déjà mise en évidence dans le passage cité plus haut, du *Buddhacarita*, et développée dans le *Śāriputraprakarana* : Śāriputra, c'est le meilleur dans la sagesse, la *prajñā*; Maudgalyāyana, c'est le meilleur dans les pouvoirs magiques, la *ṛddhi*.

Dans le *Śāriputraprakaraṇa*, Aśvaghoṣa exhalte par la bouche du Buddha, les pouvoirs magiques de Maudgalyāyana, en opposition avec la science de Śāriputra, sa *prajñā*, son rôle de *dharma-senāpati*, épithète dont nous avons vu l'importance. Il a ainsi voulu donner la caractéristique de chaque disciple, et nous reprendrons longuement cette distinction capitale, dans le chapitre II.

Plus loin, le rôle doctrinal de Śāriputra est encore mis en valeur, et c'est lui qui exprime les thèmes essentiels de la doctrine, tels qu'ils étaient fixés à cette époque : *nairātmya*, absence d'ego, doctrine du *karman*.

III. *LES SOURCES ARCHÉOLOGIQUES*

L'Iconographie de Śāriputra

Elle nous apporte peu de renseignements de valeur et se contente de confirmer la position prééminente des deux disciples-chefs. Nous passerons rapidement en vue un certain nombre de représentations figurées, sans avoir la prétention d'en faire une recension complète, les considérant simplement comme documents d'appoint. Nous laisserons de côté les points de vue archéologique et iconographique purs; ils sont en dehors de notre sujet qui est uniquement d'histoire religieuse.

1. *L'Iconographie indienne.*

C'est de beaucoup la plus pauvre.

a. *La première période de l'art indien*, période de Sāñchī ne peut rien apporter, la figuration du Buddha et des disciples étant purement symbolique. Son seul intérêt pour notre étude est la découverte faite par Cunningham [1], à Sāñchī, des reliques de Śāriputra et de Maudgalyāyana. Elles étaient contenues dans deux coffrets de pierre portant respectivement les inscriptions : *Śāriputassa* et *Mahamogalānasa* situés dans le *stūpa* III. Il est un peu postérieur au grand *stūpa* et daterait de la fin de l'époque Sunga (184 à 180 environ av. J.-C.) [2].

---

[1] Cunningham, *Bhilsa Topes*, p. 297.
[2] Marshall, *A Guide to Sānchi*, p. 82.

Plusieurs autres *stūpa* ont été élevés à la mémoire de Śāriputra : celui du Jetavana qu'Aśoka serait venu adorer, ceux de Mathurā et de Nālandā dont parle Fa-hien[1] et ceux qui ont été signalés par Hiuan-tsang, en divers endroits.

b. *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra* n'apporte rien sur Śāriputra, sauf peut-être un renseignement négatif. Pourtant, à cette époque où la figuration du Buddha était généralisée, de nombreuses scènes de sa vie ont été représentées, et l'élément monastique y joue un rôle important.

Plusieurs disciples ont été identifiés par M. Foucher[2], mais ceux qui tiennent de très loin la première place, sont Ānanda et Mahākāśyapa. Par contre, Śāriputra n'est déterminable dans aucun cas. D'où vient cette carence de reproductions pour un disciple aussi fameux?

On peut remarquer que l'iconographie gréco-bouddhique a surtout figuré des scènes qui avaient frappé l'imagination populaire, elle est plus anecdotique et magique que métaphysique. Or, pendant toute sa vie, Śāriputra n'a fait que prêcher et les phénomènes miraculeux n'ont été qu'un accessoire de son activité. Est-ce pour cette raison qu'il n'a pas été représenté ou à cause de son manque de popularité à cette époque?

Nous verrons plus tard que pendant la période où fleurissait l'art gréco-bouddhique, Ānanda et Mahākāśyapa étaient de beaucoup les deux disciples les plus populaires, et la fréquence de leurs représentations, qui a frappé M. Foucher semble être une confirmation de ce fait[3].

c. *L'art gupta.* — Il faut arriver à Ajaṇṭā pour trouver la première figuration certaine de Śāriputra. Sur une fresque de la grotte XVII (vᵉ-viᵉ siècles) M. Foucher[4] l'a nettement identifié dans une scène représentant l'interrogatoire que lui fait subir le Buddha, à sa descente du Ciel des trente-trois Dieux[5].

2. *L'iconographie tibétaine.*

Les images de Śāriputra y sont fréquentes; il figure généralement comme assistant du Buddha, en compagnie de Maudgalyāyana, mais rien ne permet de les distinguer.

La collection Bacot qui est au Musée Guimet est intéressante car l'artiste, comme l'a montré Hackin[6] suit de près le *Lalitavistara* et les récits de *'dul-ba* tibétain. On reconnaît de nombreux épisodes de la légende de Śāriputra : le don du Jetavana et le concours de pouvoirs magiques, la descente du Buddha du Ciel des trente-trois Dieux et l'interrogatoire de Śāriputra, la conversion des disciples de Devadatta, etc. Mais tout cela n'apporte rien de nouveau et ne fait qu'illustrer des scènes classiques.

3. *L'iconographie de l'Asie centrale.*

Les sites du Turkestan chinois et de la Kashgarie sont beaucoup moins riches, en ce qui concerne Śāriputra, que celui de Touen-houang où l'influence chinoise est très marquée.

---

(1) *Fa-hien*, trad. Legge, p. 45 et *Foe-koue-ki*, p. 262.

(2) Foucher, *Art gréco-bouddhique du Gandhara*, I, p. 538.

(3) Voir p. 460, l'épisode caractéristique des pèlerinages d'Aśoka aux *stūpa* des grands disciples.

(4) A. Foucher, *Étude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde*, Paris 1900, p. 2.

(5) Reproduit dans : Griffiths, *Paintings in the Buddhist Cave-temples of Ajanta*, pl. 54; Lady Herringham, *Ajanta frescoes*, pl. XXII, 24 et XLIII, 56.

(6) In *Mythologie asiatique illustrée*, Paris, 1928, p. 128-131.

a. *Sites du Sinkiang.*

A Kizil, l'étude des peintures des *Ming-oi* a permis à Grünwedel[1] d'identifier quelques images de Śāriputra, en particulier dans la «Grotte des paons» qui appartient au premier style de Kizil.

A Kumtura, une seule indication, dans une peinture de la grotte 14 : le Buddha avec Maudgalyāyana et Śāriputra, identifié par une inscription chinoise.

A Bäzäklik, près de Turfan, deux figurations de Śāriputra : toujours le Buddha entre ses deux disciples.

Le seul intérêt de ces documents, c'est d'être les représentations les plus anciennes de Śāriputra. La peinture d'Ajaṇṭā est des ve-vie siècles, certains auteurs[2] faisant remonter jusqu'à cette époque, le premier Style de Kizil.

b. *Touen-houang.*

Pelliot a rapporté des grottes des Mille Buddhas, une riche moisson de documents iconographiques, dont quelques-uns concernant Śāriputra, parfois identifié par des inscriptions chinoises. La plupart de ces peintures ne font que reproduire des scènes banales, mais parmi les peintures sur soie, il en est deux qui présentent un intérêt plus grand.

La première[3] montre Śākyamuni entouré d'assistants, de donateurs et de deux moines auréolés. Celui qui est à droite du Buddha a un visage rose et blanc, des traits réguliers, une robe orange et pourpre; des inscriptions chinoises indiquent que c'est Maudgalyāyana. Celui qui est de l'autre côté a des traits grotesques, la bouche ouverte, des yeux agrandis, une robe pourpre et noire; c'est Śāriputra.

La seconde[4] représente Kouan-yin (forme chinoise d'Avalokiteśvara) avec onze têtes et huit bras. De chaque côté est un moine en adoration, et par des inscriptions, nous savons qu'il s'agit de Subhūti et de Śāriputra. Tous deux ont le crâne rasé et une auréole, ils portent des robes jaune-brun et pourpre, mais tandis que Subhūti a des traits grotesques, Śāriputra a une figure douce et bienveillante.

Petrucci[5] a bien étudié cette particularité du caractère bienveillant ou hostile des deux assistants du Buddha, et il les rapproche des bons et des mauvais génies qui accompagnent Avalokiteśvara dans de nombreuses peintures. Il n'est pas douteux qu'il y ait là une influence tantrique, car le Tantrisme a multiplié les formes favorables ou défavorables d'une même divinité;

Or, Amitābha est souvent représenté entouré de deux prêtres : Bhaiṣajyasamudgata et Bhaiṣajyarāja, l'un avec un aspect terrible et un visage rouge vif, l'autre avec un aspect bénin et un visage rose et blanc. Avalokiteśvara et Mahāstāma sont aussi fréquemment accompagnés de leurs génies, l'un clément, l'autre terrible. Or la seconde des peintures sur soie nous permet de mettre un nom précis sur ces deux génies, le bénin au visage rose étant Śāriputra, le terrible au visage rouge, Subhūti. Mais les inscriptions nous donnent davantage, car elles précisent la caractéristique essentielle de chaque personnage; Śāriputra, c'est le premier pour la *prajñā*, Subhūti, pour l'explication du «vide».

On voit donc Avalokiteśvara qui, dans d'autres peintures s'était adjoint Vajrapāṇi,

---

[1] Grünwedel, *Alt-Kutscha.*

[2] Voir O. Monod-Bruhl, *Guide-catalogue du Musée Guimet*, Paris, 1939, p. 130.

[3] N° Ch. 00260, in Petrucci, *La peinture bouddhique de Touen-houang.* (*Bibl. vulg. Musée Guimet*, XLI), p. 129.

[4] *Ibid.*, n° Ch. 00102.

[5] *Ibid.*, p. 1408 et suiv.

s'adjoindre ici Subhūti et même Śāriputra, le grand disciple du Buddha. Cela montre l'importance énorme que prend Avalokiteśvara dans le Mahāyāna, puisqu'il amène tout à lui et s'adjoint : Vajrapāṇi, Subhūti, Śāriputra et même Brahma et Indra, compagnons habituels du Buddha dans l'iconographie primitive.

Cela montre également l'importance qu'avait gardé Śāriputra dans l'esprit des Bouddhistes chinois du xe siècle. Ici, encore, il est considéré comme le représentant de la *prajñā* alors que dans le Mahāyāna, c'est le plus souvent Mañjuśrī.

4. *L'iconographie chinoise et japonaise.*

Bien que Śāriputra y soit souvent représenté comme assistant du Buddha, rien ne mérite d'être signalé.

En résumé, les sources iconographiques ne nous ont rien apporté de nouveau. Les seules indications générales à retenir sont : les éclipses de popularité de Śāriputra, son remplacement à certaines périodes par Ānanda et Mahākāśyapa, enfin, la persistance de sa réputation de disciple principal spécialisé dans la *prajñā,* en Asie centrale, bien loin de son origine.

Un autre fait intéressant est sa transformation tantrique en génie bienveillant. Son adaptation va même plus loin puisqu'il devient à Toueng-houang, l'assistant d'Avalokiteśvara ; il se trouve ainsi entraîné dans l'ascension prodigieuse du bon *Bodhisattva,* et il contribue par sa présence, à manifester la prééminence de ce dernier sur le Buddha Śākyamuni.

CHAPITRE II

Les sources scripturaires en général
Leur classement

Ce sont de beaucoup les plus importantes. Avant de commencer leur étude détaillée, nous allons en prendre une idée générale. Le problème du classement des Écritures bouddhistes est beaucoup moins aisé et étroit qu'on pourrait le penser, et il soulève comme nous allons le voir, des questions difficiles d'histoire des Canons.

Le classement traditionnel nous paraissant défectueux, malgré sa simplicité apparente, nous en montrerons les inconvénients, et proposerons un classement historique qui nous semble mieux correspondre à la réalité des faits.

I. *Classement traditionnel.*

Il distingue :

— Canon pāli;

— Textes pālis extra-canoniques;

— Textes non-pālis.

1° Le Canon pāli est composé de trois Corbeilles : *Vinaya, Sutta* et *Abhidhamma piṭaka;*

2° Les textes pālis non-canoniques comprennent des ouvrages philosophiques comme le *Milindapañha,* les grands commentaires des diverses parties du *Tipiṭaka,* les chroniques cinghalaises : *Mahāvaṃsa* et *Dīpavaṃsa,* et bien d'autres œuvres moins importantes;

3° En ce qui concerne les textes non-pālis, c'est-à-dire sanskrits, tibétains et chinois, il est plus difficile de parler de Canons. Si le Bouddhisme de langue pālie possède un ensemble de textes classés, et constituant un tout bien délimité, il n'en est pas de même pour le Bouddhisme non-pāli.

Pour les Écritures chinoises, on a l'habitude de parler du « Canon » bouddhique, et c'est le titre de la dernière édition du *Taishō Issaikyō,* « Canon bouddhique de l'ère Taishō », comprenant 55 volumes d'un millier de pages chacun. Mais c'est une « collection » bien plus qu'un « Canon » bien défini.

Il en est de même pour les Écritures tibétaines. Les deux immenses collections du *Bka'-'gyur* et du *Bstan-'gyur,* souvent données comme « Canon » tibétain sont des recueils imprimés vers 1723-1746, par ordre de Mivang, régent de Lhasa, et qui réunissent des textes religieux traduits du sanskrit à des dates variables, surtout entre les IXe et XIe siècles, et des textes profanes de logique, des rhétorique, de grammaire, d'astronomie, etc.

Pour les Écritures sanskrites, celles que nous possédons actuellement ne constituent en rien un Canon, mais il est certain qu'il a existé à une certaine époque des Canons sanskrits appartenant à diverses sectes. Celui que nous connaissons le moins mal est le Canon de la secte hīnayāniste des Sarvāstivādin, la plus importante des sectes du Petit Véhicule, avec les Thera. Nous le connaissons par des traductions chinoises et tibétaines, par les ouvrages comme le *Divyāvadāna* et le *Lalita vistara*, par des textes trouvés en Asie centrale. Pour les autres sectes, nous n'avons que des renseignements très incomplets sur les *Vinaya* des Mahīśāsaka, des Dharmaguptaka et des Mahāsaṃghika, par des traductions chinoises.

Quoi qu'il en soit, ce classement traditionnel des sources n'est logique qu'en apparence et présente de graves défauts au point de vue de l'histoire des textes.

II. *Classement historique.*

Voyons d'abord les anomalies du classement traditionnel.

1. Il est dans la littérature bouddhique, une classe de textes dont la place et l'origine ont donné lieu à bien des discussions : ce sont les contes, *jātaka* et *avadāna*. Ils racontent les actions d'un certain personnage au cours de ses existences antérieures, et sont destinés à illustrer la doctrine du *karman*. Dans les *avadāna*, il s'agit en général de la vie d'un saint, d'un *arhat* ou d'un grand personnage, dans les *jātaka*, d'une des innombrables vies antérieures du Buddha, alors qu'il était un *bodhisattva*; un *jātaka* est, en somme, un *bodhisattvāvadāna*. La séparation est mal tranchée et nous les réunirons sous la dénomination comme de « littérature des contes », sans attacher à ce mot la valeur péjorative qu'il a en Occident.

Quelle est la place de cette littérature des contes dans les Écritures bouddhiques? Elle est extrêmement variable.

Dans le Canon pāli, il existe des recueils uniquement composés de contes : le *Jātaka* et le *Apadāna*, qui font partie du *Khuddakanikāya*, la collection des « morceaux courts » du *Suttapiṭaka*. Ce n'est pas tout, et dans la même collection, le *Cariyāpiṭaka* contient 35 *jātaka* en vers, tandis que le *Vimānavatthu* et le *Petavatthu* sont deux collections d'*avadāna*.

Dans le *Dīghanikāya*, les *sutta* 5 et 17 sont du type *jātaka* et il en est de même pour les *sutta* 81 et 83 du *Majjhimanikāya*.

Par conséquent, tous les *jātaka* du Canon pāli se trouvent dans la Corbeille des *Sutta*, mais dans des collections différentes.

Dans les textes pālis extra-canoniques, les *jātaka* sont nombreux dans le *Milindapañha* et les commentaires du Canon, surtout la *Dhammapadāṭṭhakathā* qui en est une véritable mine. De nombreux auteurs de langue pālie ont également écrit, sous forme poétique, des *jātaka* développés.

Dans la littérature sanskrite, les contes sont très bien représentés. La collection la plus importante est le *Mahāvastu*, appelé dans les colophons : *Mahāvastu-avadāna*. Il appartient au *Vinaya* des Lokottaravādin, de la secte mahāsāṃghika, et s'il est essentiellement un récit de la vie du Buddha, il contient un trésor de *jātaka* en prose et en vers.

Un autre recueil ancien est la *Kalpanāmaṇḍitikā*. Connu d'abord sous le nom de *Sūtrālaṃkāra* en version chinoise, il avait été attribué à Aśvaghoṣa par Huber[1] et

[1] Huber, *Sūtrālaṃkara*.

Sylvain Lévi [1]. Depuis, l'original sanskrit a été découvert à Turfan et étudié par Lüders, et l'on s'est aperçu que cet ouvrage dont le colophon donne le titre : *Kalpanāmaṇḍitikā*, et le nom de l'auteur : Kumāralāta, est identique au *Sūtrālaṃkāra*. Quoi qu'il en soit, c'est un recueil de *dṛṣṭānta*, d'*avadāna*, et nous verrons (p. 424) qu'il peut se rattacher au *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin.

On peut rapprocher de cet ouvrage, la *Jātakamālā* du poète Āryaśūra, le *Karmaśataka* qui n'existe qu'en version tibétaine, et l'*Avadāna śataka*. Ce dernier a dû être composé au IIᵉ siècle de notre ère, il contient des passages d'un *Parinirvāṇasūtra* du Canon des Sarvāstivādin, et plusieurs de ses contes se retrouvent dans d'autres recueils ou dans l'*Apadāna* pāli. C'est donc un ouvrage très ancien.

Plus intéressant est le *Divyāvadāna*, plus récent comme rédaction que l'*Avadāna śataka*, mais qui contient de très vieux textes. De nombreux passages de ce recueil se trouvent également dans le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin; Huber et Sylvain Lévi en ont conclu que le premier était un recueil de morceaux choisis du second. Nous y reviendrons. Contentons-nous pour l'instant de noter la parenté de ces *avadāna* avec la littérature sanskrite de *Vinaya*.

L'*Aśokāvadāna* a fourni également un certain nombre de récits au *Divyāvadāna*; nous le citons dans les textes sanskrits bien qu'il ne soit connu que par des traductions chinoises dont les deux plus importantes sont l'*A-yu-wang-tchouan* et l'*A-yu-wang-king*, traduits par Przyluski [2]. Cet auteur a montré qu'il contient «sous une forme plus archaïque, des traditions comparables à celles qu'a enregistrées par la suite, le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin...» [3].

Nous n'insisterons pas sur les *avadāna* tibétains dont la plupart sont traduits du sanskrit; nous avons déjà signalé le *Karmaśataka* qui occupe une grande partie du *Mdo*; la partie du *Bka'-'gyur* qui correspond aux *sūtra*. Citons encore le *Mdzaṅs-blun*, «*Sūtra* du sage et du fou», traduit par Schmidt [4] et l'énorme recueil du *Saddharmasmṛti* qui occupe plus de trois volumes du *Mdo*. Enfin, Schiefner [5] a traduit de nombreux contes empruntés à diverses parties du Bka-'gyur, en particulier au *'dul-ba* qui est le *Vinaya* tibétain.

La même remarque peut être faite pour la littérature chinoise d'*Avadāna* qui comprend de nombreux textes traduits du sanskrit, en particulier de l'*Avadāna śataka* et de l'*Aśokāvadāna*. Les contes traduits par Chavannes [6] appartiennent aux diverses parties du Canon : *Sūtra*, *Vinaya* et même *Abhidharma* comme c'est le cas pour le *Ta-tche-tou-louen* qui est un commentaire de la *Prajñāpāramitā* en 25.000 *śloka*. Enfin des recueils canoniques chinois de première importance, comme l'immense *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, contiennent de très nombreux *avadâna*.

Le résultat de cet examen rapide de la littérature des contes, c'est que *jātaka* et *avadāna* occupent dans les Écritures bouddhiques, une place très variable. Parfois, ils font partie du Canon et sont rattachés aux *Sūtra*, au *Vinaya* ou à l'*Abhidharma* tantôt ils sont extra-canoniques, c'est-à-dire post-canoniques selon le classement traditionnel. Si ce résultat semble incohérent, c'est que le classement traditionnel ne tient pas compte du développement historique des textes, de l'origine des contes, et de la façon dont ils sont entrés dans le Canon. Malgré les transformations qu'ils

---

(1) Sylvain Lévi, *Aśvaghoṣa, Le Sūtrālaṃkara et ses sources*, in *JA*, 1908, p. 57-84.
(2) Przyluski (J.), *La légende de l'Empereur Aśoka* (*Ann. Mus. Guimet*, XXXII), p. 192.
(3) *Ibid.*, p. VII.
(4) J. J. Schmidt, *Der Weise und der Thor*.
(5) F. A. von Schiefner, *Tibetan Tales*, London, 1906.
(6) Chavannes, *Cinq cents Contes et Apologues*, Paris, Leroux.

ont subi au cours de l'évolution du Bouddhisme, ils peuvent se rattacher à une même source.

Il est bien évident que si on les prend dans l'état où ils nous sont parvenus, il y a une grande différence de forme entre un conte du *jātaka* canonique pāli et un conte du *Mahāvastu* ou de la *Jātakamālā*. Mais si on les analyse, on voit que les uns et les autres peuvent se décomposer en deux éléments :

1° Le récit lui-même, qui est une petite fable à la manière de La Fontaine mettant en scène quelques personnages, hommes et animaux. Généralement, un des hommes veut tuer un animal, un autre animal risque sa vie pour le sauver, et ce dévouement entraîne la conversion du pécheur.

2° Les autres éléments qui constituent en quelque sorte l'adaptation bouddhique. Un prologue (*paccuppannavatthu*) qui relate les conditions dans lesquelles le Buddha raconte l'histoire à ses disciples, et une conclusion (*samodhāna*) dans laquelle il donne la clé de l'identification des divers personnages.

Si ces deux éléments sont relativement récents, et d'âge variable selon les textes, l'élément archaïque du *jātaka* est bien la fable elle-même, et spécialement les *gāthā*, la partie versifiée. Si l'on compare des recueils de contes, quel que soit leur âge et leur place dans les Écritures, on retrouve toujours les mêmes histoires, souvent narrées de façon identique, auxquelles s'ajoutent quelques éléments propres à chaque recueil. C'est qu'ils appartiennent à la plus ancienne tradition littéraire non seulement de l'Inde, mais du monde.

Dans l'Inde, la plupart des contes sont antérieurs au Bouddhisme ; si on les analyse on y trouve des traces d'une civilisation très ancienne, certains remontent à la période védique, d'autres à une souche pré-aryenne. Par exemple, dans les *Jātaka* 513 et 537, les héros sont anthropophages. Or, si l'anthropophagie a existé chez les populations primitives de l'Inde, elle n'existait plus à l'époque aryenne.

Dans plusieurs *jātaka* (276, 490, 506, 524, 527), on trouve des détails intéressants sur la célébration de l'*uposatha*. Or cette fête est d'origine très ancienne et pré-bouddhique. Dans *Mahāvagga*, II, 1, 2, on lit que les *titthiya* (skr. *tīrthika*) se réunissaient à certaines dates fixes. Que sont ces *tīrthika?* Dans le langage bouddhiste, ce sont les hérétiques, mais à l'origine, c'étaient des ascètes qui faisaient leur dévotion dans les *tīrtha*, les lieux saints sur les rivières. Le roi Bimbisāra fait observer que les *titthiya* se réunissent trois jours par quinzaine pour réciter leur *dhamma* et gagnent ainsi des adeptes; pourquoi les Bouddhistes n'en feraient-ils pas autant?

Le *Kurudhamma jākata* (276) donne de nombreux renseignements sur une civilisation très ancienne de l'Inde, celle des Kuru dont il est souvent question dans l'épopée, et il montre que leurs coutumes étaient très différentes de celles des Aryens. Ils célébraient également l'*Uposatha* trois jours par semaine et pratiquement le principe d'*ultimogenitus* qui consiste à favoriser la plus jeune fille. C'est un principe courant chez les non-aryens ainsi que la coutume du mariage des frères avec la sœur ou des deux frères avec la même femme.

Ces quelques détails qu'il serait facile de multiplier, montrent bien l'origine très ancienne des *jātaka*.

Comment ces contes pré-bouddhiques sont-ils entrés dans les Écritures?

L'Inde a toujours eu le goût des fables et des apologues. Quand le Bouddhisme apparut, il lui sembla tout naturel d'utiliser les contes populaires à des fins d'édification, pour illustrer les grandes doctrines de la renaissance et du *karman*. Mais lorsqu'on rédigea les Canons, on dut se demander où placer ces textes.

Les plus anciens, ayant une origine lointaine et anonyme, pouvaient être

considérés comme parole du Buddha; mais ils furent placés dans la Corbeille des *sutta*. Les plus récents, dont on connaissait les auteurs furent éliminés du Canon. Plus tard cette sévérité se relâcha et de nombreux contes furent admis dans le Canon. Ces deux moments de la pensée bouddhique se retrouvent, comme l'a montré Przyluski [1] dans le Canon des Sarvāstivādin.

On sait par le *Ta-tche-tou-louen*, que le *Vinaya* de Mathurā et celui du Kashmir, les deux centres principaux de l'École sarvāstivādin, diffèrent sensiblement. Au Kashmir, *jātaka* et *avadāna* sont exclus du *Vinaya*. A Mathurā, ce dernier comporte deux parties dont la seconde contient lesdits contes. On a là les deux tendances dont nous venons de parler.

Elles se retrouvent dans l'évolution des Sarvāstivādin, qui ont compté plusieurs sectes dans leur sein. La plus ancienne est celle des Dārṣṭāntika, disciples de Kumāralāta auteur de la *Kalpanāmaṇḍitikā*. C'est comme on l'a vu (p. 421-2), un recueil d'*avadāna*. Nous sommes à la période où l'on sépare nettement la parole du Buddha, les *sūtra*, des écrits d'un maître comme Kumāralāta. Plus tard, cette réserve disparaît et les *dṛṣṭānta*, «les choses vues» sont incorporées dans le Canon.

Une réaction se forme alors sous le nom de Sautrāntika, les disciples de Śrīlāta qui n'acceptaient dans les *Sūtra* que les récits dont le Buddha était bien l'auteur. Les Dārṣṭāntika prirent à ce moment le nom de Mūla-sautrāntika pour marquer leur ancienneté.

Le *Vinaya* s'étant déjà différencié des *Sūtra*, certaines écoles comme celle de Mathurā firent entrer les *avadāna* dans ce *Vinaya*. Plus tard encore, sous l'influence du monachisme théologien, le *Dharma* fut complété par l'*Abhidharma*, et ce goût de la métaphysique se marque dans les nouveaux noms que prennent les sectes : les Sautrāntika deviennent les Sarvāstivādin et les Mūla-sautrāntika, les Mūla-sarvastivadin. C'est à cette époque que plusieurs *avadāna* entrent dans la nouvelle Corbeille : l'*Abhidharma*.

Il est maintenant possible de comprendre les raisons de la confusion à laquelle aboutit le classement traditionnel des Écritures. Il place les contes soit dans le Canon, soit en dehors, et dans le premier cas, il les place dans les *Sūtra*, le *Vinaya* ou l'*Abhidharma*. Cette conception aboutit fatalement à cette idée que les *jātaka* et les *avadāna* sont des textes tardifs.

Dans le classement historique ou contraire, les contes sont remis à leur place réelle, celle de contes populaires très anciens, antérieurs au Bouddhisme (dans leur origine sinon dans leur rédaction). Ainsi se rétablit l'unité de cette littérature non pas post-canonique mais bien pré-canonique d'inspiration, et devenue secondairement canonique ou extra-canonique selon les Écoles.

2. Une autre anomalie du classement traditionnel, c'est la question des langues canoniques. On a l'habitude de classer les textes bouddhiques selon la langue dans laquelle ils sont écrits. On distingue un Canon pāli considéré comme représentant le Bouddhisme primitif, et divers Canons : sanskrit, tibétain, chinois, représentant un Bouddhisme tardif.

Cette conception ne répond pas à la réalité historique. Les «proto-canons» dont nous avons vu un type dans l'édit de Bhabra, d'Aśoka, étaient vraisemblablement rédigés dans une langue qui n'était ni le sanskrit, ni le pāli, mais la māgadhī.

Lorsque, de son origine dans le Magadha, le Bouddhisme s'est développé vers

---

[1] J. Przyluski, *Fables in the Vinaya piṭaka of the Sarvāstivādin*, in *IHQ*, vol. V, March 1929, n° 1.

l'Ouest, il s'est constitué diverses Écoles, et l'on peut distinguer à ce moment, deux grands groupements :

— à l'Est, dans le Magadha, les Mahāsāṃghika;

— à l'Ouest, vers Kauśāmbī, un autre groupe qui n'a pas tardé à se diviser en deux grandes Écoles :

Les Thera, de langue pāli, vers Ujjayini au sud-ouest;

Les Sarvāstivādin, de langue sanskrite, vers Mathurā et le nord-ouest.

Mais dans tous ces cas, il s'agit de sectes appartenant (au moins au début), au Bouddhisme hīnayāniste.

On voit donc l'inconvénient du classement traditionnel qui sépare artificiellement des textes appartenant à la même forme de Bouddhisme, simplement parce qu'ils sont rédigés dans des langues différentes, et qui semble donner au Canon pāli, une primauté qu'il ne possède pas historiquement. Certains textes sanskrits sarvāstivādin sont certainement antérieurs à de nombreux textes pālis theravādin. De plus, il réunit dans le «Canon» sanskrit, des textes très différents comme âge et comme orientation, les uns hīnayānistes, les autres mahāyānistes tardifs.

La même remarque pourrait être faite pour les textes tibétains ou chinois. Ainsi, le *Sse-fen-liu* qui n'est connu que par sa version chinoise, est le *Vinaya* de la secte Dharmaguptaka, purement hīnayāniste; ce n'est qu'un rameau de la secte Sthavira qui a rédigé le Canon pāli. Il en est de même du *Vinaya* des Mahīśāsaka, dont on ne connaît que la version chinoise; cette secte est, elle aussi, hīnayāniste et détachée des Sthavira.

Le classement historique s'efforce, au contraire, de grouper les textes, non par la langue dans laquelle ils nous sont parvenus, mais par leur origine et leur évolution historique, dans la mesure, bien entendu, où elles nous sont connues, mesure minime, il faut bien le dire.

On peut le résumer dans le tableau suivant :

1° Littérature pré-canonique (*jātaka* et *avadāna*), devenue ensuite canonique ou extra-canonique.

2° Littérature canonique du Petit Véhicule :

a. Canon pāli (Sthavira);

b. Littérature sarvāstivādin (sanskrite, tibétaine ou chinoise);

c. Littérature mahāsāṃghika;

d. Autres Canons du Petit Véhicule.

3° Littérature post-canonique[1] :

a. Textes post-canoniques du Petit Véhicule;

b. Textes du Grand Véhicule.

---

[1] Par rapport aux Canons hīnayānistes.

CHAPITRE III

Le récit de la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana

Avant d'étudier, dans les Écritures bouddhiques, les divers éléments de la légende de Śāriputra, nous allons examiner en détail l'épisode le plus important de cette légende : celui de la conversion. Nous pourrons ensuite compléter cette donnée primordiale en passant en revue les textes canoniques et extra-canoniques.

Le récit de la conversion est, en effet, l'élément le plus constant de la légende de Śāriputra, le seul que l'on retrouve presque sans changements dans toutes les sources. Les autres épisodes peuvent se trouver dans un texte, manquer dans un autre, ils sont traités de façons très différentes et n'ont qu'une existence occasionnelle, n'étant souvent cités que pour appuyer une opinion favorable ou hostile à notre saint. Au contraire, le récit de la conversion est un tout, que l'on retrouve dans les textes les plus variés, même dans des ouvrages tardifs où Śāriputra a perdu toute influence. C'est un fait important et on peut en conclure à priori que ce récit est un élément très ancien, très primitif de la légende.

Un autre fait remarquable est le suivant : le récit de la conversion est intimement lié à la biographie, qui est contenu dans le *Vinaya*.

Dans le Canon pāli, le seul récit de la conversion est celui de *Mahāvagga*, I, 23-24. Or, il termine d'une façon assez brutale et inattendue la biographie du Buddha qui occupe les vingt-quatre premiers chapitres de l'ouvrage; dès le chapitre suivant, commence l'étude des règles du *Vinaya*. Le fait que cette Corbeille commence par une biographie fragmentaire du Buddha montre bien que la communauté bouddhique considérait ce fragment comme la partie la plus vénérable et la plus importante de la vie du Buddha.

D'autre part, le début du *Mahāvagga* constitue la section *Upasaṃpadā*, la section des ordinations; rien d'étonnant par conséquent à ce que, en tête de cette section, on ait placé les conversions les plus caractéristiques du Buddha, dont celle de Sāriputta et Moggallana.

Ce que nous venons de signaler pour le Canon pāli est également vrai pour les autres. Ebbe Tuneld [1] a étudié avec soin les sources de la biographie du Buddha, et il montre bien que dans tous les Canons non pālis, cette biographie est toujours à l'origine partie intégrante du *Vinaya*. Les deux seules exceptions sont celles du *Vinaya* des Mahāsāṃghika et des Sarvāstivādin, mais ce ne sont que des exceptions apparentes, car la biographie du Buddha en a été détachée secondairement et amplifiée pour aboutir à ces deux biographies développées que sont le *Mahāvastu* et le *Lalita vistara*.

---

[1] Tuneld (E.), *Recherches sur la valeur des traditions bouddhiques, pālie et non-pālie*, Lund, 1915.

I. *L'analyse des textes.*

Nous allons maintenant passer en revue tous les récits de la conversion de Śāriputra. Certains n'ont encore jamais été traduits; nous en donnerons la traduction ou une analyse détaillée. Pour ceux qui existent déjà en traduction européenne nous n'en donnerons qu'un résumé analytique sommaire.

1. *Mahāvagga*, I, 23-24.

Il existe de ce récit fondamental une bonne traduction anglaise [1] à laquelle nous renvoyons. Le plan est le suivant :

— L'ascète Sañjaya est à Rājagaha avec 250 disciples dont Sāriputta et Moggallana;

— S. et M. font le serment que le premier d'entre eux qui trouvera l'immortalité (*amatam*), en avisera l'autre;

— Assaji entre à Rājagaha pour sa tournée d'aumônes. Son aspect frappe S. qui décide de l'interroger;

— Entretien entre S. et Assaji qui prononce la fameuse stance : *ye dhammā*. S. se convertit en l'entendant;

— S. va trouver M. et lui répète son entretien avec Assaji;

— M. se convertit à son tour;

— S. et M. décident d'aller trouver le Buddha et de devenir ses disciples;

— Ils vont d'abord trouver les disciples de Sañjaya et ceux-ci décident de les suivre;

— Ils vont ensuite trouver Sañjaya qui essaye de les dissuader de suivre le Buddha. Ils ne l'écoutent pas et partent avec 250 disciples;

— Après leur départ Sañjaya succombe à une hémorragie;

— Le Buddha les voit venir et prédit qu'ils deviendront ses deux disciples principaux;

— S. et M. reçoivent l'ordination du Buddha;

— Les gens murmurent contre le Buddha; il leur enseigne une stance qui calme les mécontents.

2. *Vinaya des Dharmaguptaka.*

Cette école aurait été fondée par Dharmagupta, disciple de Maudgalyāyana. Elle serait issue des Mahīśāsaka, eux-mêmes issus des Sthavira, d'après Vasumitra. Il comprend quatre parties, d'où son nom de *Sse-fen-liu*. Le récit de la conversion se trouve dans le deuxième *fen*, contenant le chapitre des ordinations (*Taishō*, 1428, K. 33, p. 798-275 *c* et suiv.), c'est-à-dire à la même place que dans le *Mahāvagga*.

---

[1] Rhys-Davids and H. Oldenberg, *Vinaya texts* (*Sacred Books of the East*, XII).

Nous donnons ici, la traduction inédite de P. Demiéville[1].

« En ce temps, le Buddha était à Rājagṛha. Dans cette ville se trouvait le *brahmacārin* Sañjaya avec 250 disciples, ayant à leur tête Upatiṣya et Kolita.

« Aśvajit était alors au service du Tathāgata. Le moment étant venu, il revêtit ses vêtements religieux, prit son bol et entra dans la ville pour mendier sa nourriture. Sa mine était sereine, ses organes des sens apaisés, ses vêtements bien arrangés, sa démarche bien ordonnée, il ne regardait ni à droite ni à gauche et ne manquait pas à la bonne tenue (*āryapatha*). Alors Upatiṣya étant entré dans le parc, vit Aśvajit et eut cette pensée : « La bonne tenue de ce *bhikṣu* est parfaite, je vais l'interroger « sur sa doctrine ».

« Upatiṣya suivit Aśvajit qui entra dans la ville. Quand il eut fini de mendier, il posa son bol à terre, et étendit sa *saṅghati*. Upatiṣya pensa : « Le *bhikṣu* a fini de mendier, c'est le moment de l'interroger sur sa doctrine ». — « Qui es-tu ? Comment s'appelle ton maître? Quel *dharma* étudies-tu? ». L'autre répondit : « Mon maître est le grand *śramaṇa*, c'est lui que j'honore et c'est sous sa direction que j'étudie ». Upatiṣya lui demanda : « Quelle doctrine énonce ton maître? ». — « Je suis jeune, il y a peu de temps que j'ai quitté la vie de famille, je ne suis pas encore capable d'exposer en large, la doctrine, je vais en exposer en bref, l'essentiel. » Upatiṣya dit : « Tout ce qui m'importe c'est de l'entendre, que ce soit en bref ou en large ». Aśvajit dit : « Tu veux le savoir ? Le Taghāgata énonce les *dharma* nés de causes et conditions; il énonce aussi les *dharma* détruits par les causes et conditions; s'il y a des *dharma* qui sont détruits par des causes, le grand *śramaṇa* énonce aussi ces doctrines ».

« Upatiṣya ayant entendu cela fut immédiatement débarrassé de ses souillures et obtint l'œil de la Loi, pur et sans tache (*dharma cakṣu*). Il pensa alors : « Qu'en pratiquant un tel *dharma* on arrive au lieu sans chagrin, c'est une chose qu'on n'a jamais vue pendant d'innombrables milliers de *koṭi* de *kalpa* ».

« Upatiṣya et Kolita avaient fait le serment suivant : Celui de nous deux qui obtiendra le premier un *dharma* merveilleux, devra prévenir l'autre. Upatiṣya se rendit donc auprès de Kolita, qui le voyant venir, lui dit : « Ton visage est heureux, tes sens sont apaisés, n'as-tu pas trouvé la Loi? ». — « C'est comme tu le dis. » — « Quels *dharma* as-tu obtenus? » Il répondit : « Le *Tathāgatha* énonce les *dharma* (voir plus haut) ».

« Kolita ayant entendu ces paroles fut immédiatement débarrassé de ses souillures et obtint l'œil de la Loi, purifié. Il pensa : « Que tous, en accédant à ce *dharma*, parviennent au lieu sans soucis, c'est là quelque chose... ».

« Kolita demanda : « Sais-tu où se trouve le Tathāgata? ». — « Au jardin des bambous, de Kaladaka ». — « Allons ensemble voir le Tathāgata pour lui rendre hommage, et il sera notre maître. » Upatiṣya répondit : « 250 disciples cultivaient le *brahmacarya* sous ma direction, il faut que je leur parle pour les prévenir, et que je me conforme à ce qu'ils voudront ». Alors ils se rendirent auprès des disciples et leur dirent : « Nous voulons étudier le *brahmacarya* sous la direction du grand *śramaṇa*. Pour vous, faites ce qui vous plaira ». Les disciples dirent : « Nous avons reçu de vous l'enseignement, si maintenant, grands maîtres, vous allez étudier sous la direction de celui-ci, comment ne pourrions-nous pas aller avec vous; ce que vous obtiendrez, nous l'obtiendrons aussi ».

« Alors, Upatiṣya, Kolita et leurs disciples se rendirent au parc des bambous.

---

[1] Cours de 1943 à l'École des Hautes Études, Section des Sciences historiques et philologiques.

A ce moment, le Bhagavat était entouré d'un *saṅgha* de disciples et leur prêchait la Loi. Le Buddha les vit venir de loin et dit aux *bhikṣu* : ces deux hommes qui viennent s'appellent Upatiṣya et Kolita, ils seront à la tête de mes disciples. Leur *prajñā* est infinie et ils obtiendront les deux délivrances. Avant donc qu'ils ne fussent arrivés, le Tathāgata avait déjà énoncé la prophétie, les avait déjà déclarés comme une paire.

«Les deux amis et leurs disciples arrivèrent aux pieds du Buddha, lui ayant rendu hommage, ils s'assirent, et le Bhagavat leur prêcha le *dharma* suprême pour leur faire produire une pensée de joie; ce qu'il faut entendre par *dharma*, c'est le *dharma* du don (*dāna*), de l'observation des défenses (*śīla*), et de la naissance au ciel (*deva*). Il blâma le désir impur et loua le détachement qui est joie. Alors, toutes les souillures s'épuisèrent, et ils obtinrent l'œil du *dharma* purifié, ils virent le *dharma*, ils obtinrent le *dharma*, ils accomplirent tous les *dharma*. Ayant obtenu la réalisation du fruit, ils s'avancèrent et dirent au Buddha : «Nous voulons étudier le *dharma* du Tathāgata, sortir de la vie de famille et pratiquer le *brahmacarya*».

«Le Buddha leur dit : «Bienvenue, *bhikṣu*, étudiez mon *dharma*, cultivez le *brahmacarya*, et vous obtiendrez d'épuiser la source de douleur; c'est ce qu'on appelle l'ordination complète : *pravrajyā-upasampadā-śīlā*».

La suite du texte explique qu'à Rājagṛha, beaucoup de fils de famille noble quittaient la vie de famille pour faire la *pravrajyā*. Les notables en discutent et recommandent aux mères de veiller sur leurs enfants, aux femmes de veiller sur leur mari, sinon le Buddha les convertira. Celui-ci indique alors une stance à ses disciples pour leur permettre de répondre aux critiques qu'ils entendent : «Si le Tathāgata, par sa grande influence, les entraîne au moyen de la Loi, c'est au moyen de la vraie Loi, pourquoi alors s'en inquiéter?».

3. *Le Vinaya des Mahīśāsaka.*

C'est le *Mi-cha-sai-pou-ho-hi-wou-fen-liu*, Vinaya en cinq parties, des Mahīśāsaka. Cette École appartient au Petit Véhicule; d'après Vasumitra, elle serait sortie directement des Sarvāstivādin, issus eux-mêmes des Sthavira, dans les 300 ans du *Nirvāṇa*. Le récit de la conversion (*Taishō*, 1421, K. XVI; p. 110 *b-c*), appartient à la section *pravrajyā-dharma*. Comme il est très analogue à celui des Dharmaguptaka, nous ne le répéterons pas, sauf la stance d'Aśvajit dont la forme est différente :

«Les *dharma* naissent d'une cause; ils sont aussi détruits par les causes, tous les *dharma* sont vides et il n'y a pas de principe permanent.»

4. *Le Vinaya des Mūlasarvāstivādin.*

Il existe en version chinoise et tibétaine. La première est un monde dont le défrichement est à peine commencé et dont de rares extraits ont été traduits. La version tibétaine a été résumée par Rockhill [1] et analysée par Csoma de Körös dont le travail a été traduit en français par L. Feer [2]. Enfin, ce dernier a traduit un certain nombre de fragments [3], dont le récit de la conversion de Śāriputra.

Fait à noter, la biographie du Buddha, très étendue dans ce *Vinaya*, est placée

---

(1) Rockhill, *The life of the Buddha.*

(2) Csoma de Körös, *Analyse du Kandjour* (*Ann. Mus. Guimet*, vol. II).

(3) Feer, *Fragments extraits du Kandjour* (*Ann. Mus. Guimet*, vol. V).

dans une autre section : *Saṅghabhedakavastu*, tandis que le récit de la conversion a conservé sa place d'origine dans la Section *Upasampadā*, ce qui montre bien son importance.

a. *Version chinoise.*

Une première partie du récit de la conversion a été traduite par Jaworski[1]; nous n'en donnerons donc qu'un résumé.

D'abord, les antécédents de Śāriputra. Un fils de brahmane du Magadha étudie les *Veda* et fait un grand voyage en quête d'un maître. Il arrive dans l'Inde du Sud où il devient disciple d'un brahmane nommé Ti-che, qui avait de nombreux élèves appartenant tous au *gotra* de Vatsa (les «fils du veau») (nous verrons l'importance de ce détail). Ils ne connaissent pas le Magadha et décident de s'y rendre avec leur maître, pour se livrer à des discussions philosophiques. En route, ils subjuguent tous ceux qui veulent discuter avec eux. Au Magadha, le roi Bimbisāra organise de grandes joutes oratoires, et il choisit pour représenter le Madhyadeśa, le brahmane Maṭhara qui habite la ville de Nālada, et sera le grand-père de Śāriputra. Ti-che récite 500 hymnes, mais Maṭhara y relève des fautes de doctrine; Ti-che ne répond rien et est donc vaincu. Pour récompenser Maṭhara, le roi lui donne le village de Nāla.

Maṭhara se marie. Il a un fils : Kauṣṭhila, puis une fille : Śāri (la grive)[2]. Le frère et la sœur commencent à discuter et la sœur l'emporte; le père déshérite donc le fils au profit de sa sœur. Arrive alors un brahmane du sud de l'Inde : Ti-cha, spécialiste des *śāstra lokāyata;* il devient disciple de Maṭhara mais un peu plus tard, il le bat dans une discussion, et le roi, pour le récompenser, enlève à Maṭhara le village de Nāla et le donne à Ti-cha en usufruit. Ils s'entendent alors entre eux : Ti-cha donnera à Maṭhara la moitié du village et il recevra en mariage, sa fille Śāri. Le mariage a lieu. Kauṣṭhila, pour venger son père, part dans l'Inde du Sud pour y poursuivre l'étude des *śāstra lokāyatika.* Là, il devient religieux sous le nom de Dīrghanakha («ongles longs»).

Naissance de Śāriputra. Il est appelé Upatiṣya, fils de Tiṣya (Ti-cha), mais ce dernier le nomme Śāriputra à cause de sa mère. Il se montre très doué dès son enfance, et les 500 disciples de son père s'attachent à lui.

Ensuite, on parle de Maudgalyāyana, fils d'un *purohita* du village «Enclos de la forêt». Ils décident tous deux de sortir du monde et deviennent *parivrājaka.* Ils vont à Rājagṛha et y rencontrent six maîtres hérétiques.

Ici finit le passage traduit par Jaworski. Donnons maintenant la traduction de la suite du récit (*Taishō*, 1444, K. II, p. 1026 et suiv.), toujours d'après le cours de M. P. Demiéville.

«En ce temps, il y avait un maître nommé Sañjayi(n)[3], et ils allèrent lui rendre visite. Ils demandaient aux gens : «Où est le maître? Où est-il assis dans la quiétude?». Le maître ayant entendu ces paroles, pensa : «Il y a longtemps que je suis ici et je n'ai jamais entendu cette parole...». Alors, Kolita et Śāriputra eurent cette pensée : «Cet homme est assis dans la quiétude, il ne faut pas le déranger, attendons qu'il se lève et nous lui parlerons. Ils se cachent dans un lieu écarté.

---

(1) Jaworski, *La Section de l'ordination dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin*, in *C. R. Soc. L.*, Varsovie, XXIII, 1930, Classe I.

(2) L'oiseau Śāri n'est pas une grive, mais un étourneau (voir p. 430, n. 2, et p. 458, n. 1).

(3) C'est un nouveau Sañjaya, différent de Sañjaya-Vairaṭṭiputra dont on nous a parlé précédemment avec les cinq maîtres hérétiques. Le nouveau est le sixième, car le Canon parle de six maîtres hérétiques.

« A ce moment, Sañjayin se leva de sa quiétude; ses sens étaient purifiés, et les deux, s'étant approchés, lui dirent : « Bienveillant, quel œil de la Loi avez-vous? Quel enseignement faites-vous? Quel *brahmacarya* cultivez-vous? Quel fruit obtenez-vous? ». — « Voici ce que j'enseigne : être véridique, ne pas mentir, ne jamais nuire à un être vivant, ne jamais naître, ni mourir, ni déchoir, ni être détruit ». Alors, les deux lui demandèrent : « Quelle est la doctrine que vous enseignez? ». Il répondit : « Ne pas mentir, ne pas nuire aux êtres vivants, c'est ce que j'appelle *pravrajyā*. Ne jamais renaître, ni mourir, ni déchoir, ni être détruit, c'est cela qui est le *nirvāṇa*. La naissance dans le second ciel de Brahma, c'est le but que recherchent les brahmanes ».

« Quand ils eurent entendu cela, ils dirent : « Vénérable, faites-nous la grâce de nous agréer pour sortir de la maison, et cultiver le *brahmacarya* ». Alors, il leur donna la *pravrajyā*. Tout le monde l'apprit au loin, Sañjayin reçut beaucoup d'offrandes, et il eut cette pensée : « Autrefois, ma race était honorée, j'appartenais au *gotra* de Kauṇḍinya. Si je recueille maintenant ces offrandes, c'est grâce au *puṇya* de ces deux hommes ». Ayant eu cette pensée, il leur donna l'ordre de se remettre chacun à la tête de 250 disciples, car il en avait 500 auxquels il enseignait les *śāstra*.

« Alors, Sañjayin fut atteint d'une maladie de saison. Upatiṣya dit à Kolita : « Voici que notre maître est malade, iras-tu chercher un médecin et des médicaments, ou bien le soigneras-tu? ». Kolita répondit : « C'est vous qui avez la *prajñā*, c'est vous qui devez le soigner; j'irai chercher les médicaments ». Kolita trouva les médicaments et les donna au maître, mais son état empirait. Le maître eut alors un sourire, et Tiṣya lui dit : « Maître, il n'y a pas de sourire sans cause, quelle est la cause de votre sourire? ». — « Si j'ai souri, c'est que dans le royaume de Suvarṇabhūmi, il y a un roi « Souverain d'or ». A la fin de sa vie, sa veuve affligée se brûlera elle-même [1]. Les êtres sont vraiment sots, entraînés et souillés par les passions, et ils subiront ces tourments. » Upatiṣya lui dit : « Quelle année, quel jour et à quelle date? ». Sañjayin précisa la date et Śāriputra la nota par écrit. Ils dirent alors au maître : « En sortant de la maison, nous cherchons à mettre fin aux renaissances et aux morts; puisque vous avez déjà obtenu ce résultat, veuillez nous l'enseigner ». Sañjayin leur répondit : « Mon idée, en sortant du monde était aussi de chercher cela, mais je ne l'ai pas obtenu ».

Cependant, lors du *poṣadha* (*uposatha*) du 15e jour, il y eut dans les airs, une assemblée de dieux, et ils dirent : « Dans le *gotra* de Śākya, naîtra un jeune homme », et un brahmane expert en divination prédit qu'un jeune homme serait le roi tournant la Roue et réaliserait la *Tathāgata samyak saṃbodhi*. Sañjayin dit alors à ses disciples : « Suivez la doctrine de cet homme; pour cultiver le *brahmacarya*, il ne faut pas compter sur le rang et la noblesse, mais dompter vos organes; auprès de celui-là, vous obtiendrez le fruit merveilleux, et la fin des naissances et des morts », et il dit cette *gāthā* :

« Tout ce qui est réuni se disperse; tout ce qui est haut, tombe; tout ce qui est rassemblé se sépare; tout ce qui a une vie revient à la mort. »

Puis il mourut. Ses disciples l'ensevelirent dans un tissu de soie et l'emportèrent dans la forêt où ils le brûlèrent selon les rites.

Alors arriva un brahmane de *Suvarṇa-bhūmi*; il raconta l'histoire de la mort du roi et de l'incinération de la veuve, et Upatiṣya vérifia que le mois, la saison et le jour correspondaient bien à ce que Sañjayin avait prédit. Kolita dit alors à Upatiṣya : « Notre maître avait en réalité un *dharma* merveilleux, mais ce *dharma* secret,

---

(1) Ce texte est intéressant, à cause de son ancienneté, pour l'histoire du suicide des veuves dans l'Inde.

il ne nous l'a pas enseigné; s'il n'avait pas possédé l'oreille céleste et l'œil de la Loi, comment aurait-il su ce qui se passait si loin? ». Kolita eut alors cette pensée : « Upatiṣya est intelligent et sage; il faut qu'il ait obtenu le *dharma* merveilleux auprès de notre maître, et il ne l'a pas enseigné. Faisons ensemble le serment que celui de nous deux qui obtiendra le premier le *dharma* merveilleux préviendra l'autre ». Après avoir fait ce serment, ils partirent en voyage.

Le récit donne alors un résumé de la vie du Buddha, puis l'épisode du don du Venuvana. Ensuite :

« Upatiṣya et Kolita arrivent à Rājagṛha et voient que tout y est calme. Il y a deux raisons pour qu'une ville soit calme : ou bien l'on craint quelque chose, ou bien il y a un *śramaṇa* de grand prestige. En examinant les étoiles, ils voient qu'il n'y a rien à craindre [1].

« A ce moment, le Buddha eut cette pensée : « Ces ascètes hérétiques, dont l'un « s'appelle Tiṣya et l'autre Kolita, ont déjà fait beaucoup de progrès; ils ont en « abondance, planté de bonnes racines, ils ont accompli des actes de *puṇya*. C'est « comme un abcès brûlant, lorsque le moment est venu, il perce dès qu'il se présente « une occasion, et on obtient la guérison. Les *mūla* de ces hommes sont mûrs, « c'est le bon moment ». Il se demande alors comment il faut les sauver et où se trouve pour eux l'occasion de salut? Il voit qu'ils pourraient le trouver auprès d'un homme possédant au complet les *saṃvara*. Alors, il demande à Aśvajit d'aller les voir, et lui dit : « Prends-les en mains pour faire leur salut ». Ayant reçu cet ordre, il fut content et resta silencieux, puis ayant du sommet de la tête rendu hommage au Buddha, il s'en alla aussitôt. »

La suite ne diffère guère de ce que nous avons vu dans le *Vinaya* des Dharmaguptaka; nous n'y reviendrons pas, sauf en ce qui concerne la stance d'Aśvajit qui est exprimée comme suit : « Des *dharma* qui se produisent par des conditions, le Tathāgata énonce la cause; et que ces *dharma* s'épuisent, par des causes et des conditions, c'est ce qu'enseigne le grand *śramaṇa* ».

L'*avadāna* de la conversion de Śāriputra s'arrête ici; il se continue par l'histoire des disciples de Sañjaya, l'histoire de Dīrghanakha, et trois *avadāna* expliquant pourquoi Śāriputra est né dans une position sociale moyenne, pourquoi il est le premier pour la *prajñā*, et pourquoi Maudgalyāyana est le premier pour la *ṛddhi*.

b. *Version tibétaine.*

Nous avons vu (p. 429) qu'elle nous était accessible par trois études; nous y renvoyons le lecteur. Le plan est identique à celui de *Mahāvagga*, I, 23-24, mais le texte traduit par Rockhill est plus étendu, car il commence par l'histoire du grand-père de Śāriputra, comme la version chinoise, et se termine par la conversion de Dīrghanakha, l'oncle de Śāriputra.

5. *Le Vinaya des Mahāsāṃghika.*

Il existe en traduction chinoise mais, comme nous l'avons vu, la biographie du Buddha en a été détachée et développée pour constituer un ouvrage séparé : le *Mahāvastu*. Il appartient bien aux Mahāsāṃghika, et le texte même l'indique : « Commencement du *Mahāvastu*, partie du Vinaya de la recension de la branche des Mahāsāṃghika dite des Lokottaravādin du Madhyadeśa ».

---

(1) C'est donc la seconde raison qui est bonne.

Vastu a le même sens que *vagga* pāli, celui de «section», et *Mahāvastu*, la «grande section» du *Vinaya* Mahāsāṃghika correspond à *Mahāvagga*, la «grande section» du *Vinaya* sthavira. Pourtant, le plan de ces deux ouvrages est bien différent. Dans le plan primitif du *Vinaya*, le Buddha fait des conversions destinées à montrer les règles de l'ordination, et cela s'arrête à la conversion des frères Kāśyapa. C'est bien ainsi que se termine le *Mahāvastu*, mais avant le récit de l'illumination du Buddha, on trouve deux morceaux qui ne sont évidemment pas à leur place : le *sūtra* de l'ordination de Mahākāśyapa, et le récit de la conversion de Śāriputra et Maudgalyāyana, le tout entremêlé de *jātaka*.

Cette anomalie pourrait s'expliquer par le fait que, dans le Bouddhisme évolué, les conceptions ont changé, et de nouveaux saints ont remplacé les anciens dans la faveur populaire. C'est pour les mettre en vedette qu'on aurait placé le récit de leur ordination, avant même l'illumination du Buddha. D'ailleurs, dans le *sūtra* de l'ordination de Mahākāśyapa, il y a un désir très net d'abaisser Ānanda aux dépens du premier, et celui-ci fait figure de chef, traitant durement le pauvre Ānanda.

Le texte sanskrit du *Mahāvastu* a été édité par Senart; il est suivi d'un résumé en français, mais beaucoup trop succinct pour nous apporter un renseignement utile. Nous donnerons donc une analyse très détaillée du texte sanskrit[1].

56.6. A un demi-*yojana* de Rājagṛha était un village nommé Nālanda, village riche, prospère et puissant... Là vivait un brahmane de grande famille, riche, ayant de grands biens, beaucoup de grains...

56.9. Ce brahmane avait une épouse nommée Śāri, qui était belle à voir. Il en eut des fils : Dharma, Upadharma, Śatadharma... au nombre de sept[2]... Six étaient établis (*niviṣṭhāḥ*), le septième, Upatiṣya, le plus jeune, ne l'était pas. Il alla étudier les *veda* et les *mantra* dans la maison d'un *guru*.

56.12. A un demi-*yojana*... le village de Kolitagrāma, riche, prospère... et dans ce village, un brahmane de grande famille, riche, ayant de grands biens... Il était du *gotra* appelé Maudgalyāyana et avait un fils, Kolita, qui était beau à voir, agréable, sage, intelligent, plein de mérites... On le place dans la famille du même maître et ils sont tous deux à la tête des 500 élèves; de ce fait, ils sont chargés de porter le *chattra* (le parasol), les sandales, le bâton et le vase du maître... Le nom de ce dernier était Vairatiputra.

57.5. Upatiṣya allait souvent au village de Kolita voir son ami, et celui-ci en faisait autant.

Puis vient la description d'une fête très importante :

57.6-7. A Rājagṛha avait lieu de temps en temps une fête dite «du sommet de la montagne», ou «des 500 *tapo*». Dans leur voisinage se trouvaient 500 jardins.

57.8. Des milliers de personnes accouraient là; il y avait des spectacles variés : chants, danses, théâtre, *luttes de malla*, luttes à main plate, accompagnés d'instruments de musique : *dimba*, etc.

57.10. Kolita et Upatiṣya viennent à la fête avec une voiture attelée de quatre chevaux, mais ils sont déjà tournés vers la vie religieuse par l'enseignement de leur maître, et disposés à méditer sur ce spectacle.

---

[1] Senart, *Le Mahāvastu*, 3 vol., Paris, 1882-1897, vol. III, pp. 56 et suiv.
[2] Le texte n'en nomme que six, mais le nom du septième se trouve dans les textes chinois.

57.16. Sāriputra, en voyant cette foule, conçoit l'idée de l'impermanence, et se dit : dans cent ans, tous ces gens assemblés auront disparu...

57.18. C'est l'*asthisāṃjñā*, la conscience des os et du squelette, qui se présente à l'esprit de Maudgalyāyana; il s'efforce, par la méditation, de se représenter ces gens comme des squelettes...

Tout ceci est repris à la page 58, dans un fragment en vers.

59.4. Alors, Śāriputra s'adresse à son ami : «La *pravrajyā* m'est à cœur... »[1], et Maudgalyāyana répond : «Ce que vous désirez, je le désire aussi; moi aussi, je sortirai du monde... ».

59.6. Maudgalyāyana dit : «La voie que vous désirez suivre convient à tous deux; j'aimerais mieux être mort avec vous que vivant sans vous... ».

59.9. En ce temps-là, à Rājagṛha, vivait un ascète nommé Sañjayi Vairaṭiputra; il avait 500 disciples et habitait un ermitage. Śāriputra et Maudgalyāyana se rendent dans cet ermitage et embrassent la vie religieuse sous la direction de Sañjayi.

59.12. Après sept jours, Śāriputra peut réciter tous les *parivrājaka-śāstrāni*[2], mais il faut un demi-mois à Maudgalyāyana pour pouvoir le faire.

59.14. Ils comprennent bientôt que ce *dharma* ne peut les conduire au salut, qu'il ne peut conduire à la cessation de la douleur, et ils décident de chercher, chacun de leur côté, le *dharmavinaya* bien dit. Celui des deux qui le trouvera, le fera connaître à l'autre; ils entreront alors ensemble dans la vie religieuse, selon la bonne doctrine.

59.17. Ils entrent dans la ville de Rājagṛha chacun de leur côté.

60.1. Sur ces entrefaites, Bhagavat après avoir séjourné au Yaṣṭivana se rendit au bois de bambous de Kalandaka, avec 2.500 disciples.

60.3. Le vénérable Upasena s'étant levé de bon matin, prend son bol à aumônes et son vêtement de moine et entre dans la ville de Rājagṛha. Śāriputra l'aperçoit... et fait cette réflexion : «Cet ascète est très digne; si je m'approchais de lui?».

60.9. S'étant approché du vénérable, il échange avec lui des paroles de bienvenue... et lui dit :

60.12. «Vénérable, êtes-vous maître ou disciple (*śrāvaka*)?». Upasena lui répond : «Vénérable, je suis un disciple... »

60.15. «Quelle est la doctrine de votre maître?... » Upasena répond : «Je ne suis qu'*alpaśruta*, je ne puis faire connaître que l'*artha*». Śāriputra déclare à Upasena qu'il se contentera de l'*artha*.

61.3. Upasena dit alors : «Le maître fait connaître à ses disciples le *pratītyasamutpāda* et leur procure le salut de cette manière... ».

Alors, à l'endroit même, Śāriputra obtient dans sa pureté l'œil de la Loi, la vision nette et sans souillure de la doctrine.

61.7. Il pose alors une nouvelle question : «Oh! vénérable Upasena, où réside votre maître? — Il réside au bois de bambous de Kalandaka». Ayant ainsi parlé, Upasena entre dans la ville de Rājagṛha pour les aumônes.

---

[1] C'est-à-dire : je voudrais quitter le monde pour entrer dans la vie religieuse.

[2] Ce sont les traités d'ascétisme des *parivrājaka*.

61.12. Alors, Śāriputra s'approcha de Maudgalyāyana et, celui-ci voyant un aspect parfaitement pur..., lui dit : «Le teint, la couleur du visage de Śāriputra sont parfaitement purs...», et, voyant cela, il pense que son ami est parvenu à l'*amṛta*, à l'immortalité.

62.1. Śāriputra répond à Maudgalyāyana : «Oui, c'est vrai, je suis parvenu à obtenir l'*amṛta*...», et, dans une stance en vers, il compare cette connaissance à la fleur d'Udumbara...

62.5. Maudgalyāyana demande à Śāriputra : «Quelle est la doctrine du maître, qu'est-ce qu'il expose?». Et Śāriputra lui répond par la stance :

62.8. «Les *dharma*[1] sont produits par des causes; ces causes, le Bienheureux les a exposées, et le grand *śramana* a également dit la manière d'y mettre fin.» En l'entendant, Maudgalyāyana obtient l'œil de la Loi.

62.14. Maudgalyāyana interroge Śāriputra : «Où réside le maître? — Il habite au bois des bambous, dans l'ermitage de Kalandaka, avec une grande foule de religieux, au nombre de 2.500. Rendons-nous là pour embrasser la vie religieuse, en compagnie de Sañjayi Vairaṭiputra.»

62.18. Mais Maudgalyāyana n'est pas du même avis : «Pourquoi nous faire accompagner de Sañjaya dont les vues sont fausses?». Mais Śāriputra réplique que leur maître s'est donné beaucoup de mal pour eux, qu'il les a fait entrer dans la vie religieuse, et qu'ils doivent l'entraîner vers le Buddha...

63.5. Ils vont voir leur maître et l'invitent à venir : «Rendons-nous auprès du Buddha, et nous embrasserons la vie religieuse sous sa direction...». Mais Sañjaya refuse... «Qu'avez-vous besoin d'aller auprès du *śramaṇa* Gautama?...». Il veut retenir les 500 disciples, mais ceux-ci suivent Śāriputra et Maudgalyāyana, et tous, à l'exception de Sañjaya, se rendent auprès du Buddha.

63.15. Le Buddha, qui était au bois des bambous, prépare des sièges pour les religieux, et dit : «Voici qu'apparaissent les deux ascètes-errants Śāriputra et Maudgalyāyana, entourés de 500 disciples. Ils viennent pour vivre la vie religieuse aux côtés du Bhagavat, ils deviendront les deux grands chefs de mes auditeurs; l'un sera le premier de ceux qui ont la *prajñā*, l'autre, de ceux qui ont de grands pouvoirs magiques».

64.15. Śāriputra et Maudgalyāyana disent au Bienheureux : «Que le Bienheureux nous fasse sortir du monde et qu'il nous accorde l'ordination».

65.1. Le Buddha leur dit : «Allez, *bhikṣu*, pratiquez la vie religieuse», et par ces paroles sacramentelles, les 500 disciples reçoivent à la fois la *pravrajyā* et l'*upasampadā*.

Suit un *sūtra* concernant la méditation sur les éléments, méditation par laquelle les deux amis vont devenir des *arhat*.

66.17. Quand le Buddha a fini de prêcher le *sūtra*, les 500 *bhikṣu* deviennent des moines accomplis, comme s'ils avaient cent années de vie religieuse.

67.1. Mahāmaudgalyāyana obtint, au bout de sept jours, la puissance magique (*ṛddhi*) et les quatre *pratisaṃvidāni*[2]. Quant à Śāriputra, un demi-mois après son ordination, il obtient le super-savoir (*abhijñā*), la perfection de la sagesse et les

---

[1] C'est-à-dire les choses.

[2] Les facultés d'analyse, la connaissance qui discrimine.

quatre *pratisaṃvidāni*. Peu de temps après avoir obtenu le but de la vie religieuse et l'ordination complète, il obtient les trois *vidyā*, l'œil divin, la connaissance des vies antérieures et la suppression des courants[1].

67.7. «Et ici il faut insérer le *sūtra* de Dīrghanakha».

Le récit de la conversion se termine sur cette phrase énigmatique, mais qui est très importante comme nous le verrons (p. 453).

6. *Le Ta-tche-tou-louen.*

C'est un commentaire du *Prajñā-pāramitā-śāstra,* attribué à Nāgārjuna. Bien qu'il s'agisse d'un texte madhyamika, il est en rapports étroits avec le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, et c'est ce qui en fait l'intérêt. Le début est très analogue au fragment de ce *Vinaya* traduit par Jaworski, dont nous avons donné l'analyse plus haut.

Le récit de la conversion tire son origine d'un passage de la *Prajñāpāramitā* dans lequel le Buddha s'adresse à Śāriputra (*Taishō*, n° 1509; k. 11, p. 137 et suiv.). «Pourquoi le Buddha s'adresse-t-il à Śāriputra et non à un *bodhisattva?* C'est parce qu'il est le premier pour la *prajñā*». Suit une *gāthā* intéressante : «Pour la *prajñā* de tous les êtres, à l'exception du Buddha bhagavat, si l'on veut les comparer à Śāriputra, on n'en trouvera pas un seul qui ait même la seizième partie de sa *prajñā* et de son érudition (*bahuśruti*)[2]».

Puis viennent des détails sur la jeunesse de Śāriputra : il assiste à la fête des *nāgarāja* Ki-li et Agara. On dispose quatre sièges élevés, un pour le roi, un pour le prince héritier, un pour le grand ministre et un pour le maître de la discussion. Śāriputra monte sur un de ces sièges et on se moque de lui car il n'a que huit ans, mais il bat tous les maîtres dans la discussion. Le roi lui donne alors un village en usufruit.

Rien de particulier à noter dans la suite du récit qui suit de près celui du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin. Citons simplement le texte de la stance d'Aśvajit : «Les *dharma* naissent de causes-conditions; ces *dharma,* il en énonce les causes-conditions; l'épuisement des causes-conditions de ces *dharma,* voilà ce qu'énonce le grand maître».

Le passage terminal est intéressant : «Au bout de quinze jours, Śāriputra reçoit l'*arhattva* en entendant le *sūtra* prêché à Dīrghanakha. Pourquoi obtient-il la dignité d'arhat au bout de quinze jours seulement? C'est qu'il est l'homme qui doit faire tourner la Roue de la Loi à la suite du Buddha. C'est pourquoi il fallait que, dès la terre de Śaikṣa[3], il obtienne la connaissance diverse des *dharma*». On décrit alors son omniscience... ». Et c'est pourquoi le Buddha lui enseigne la *Prajñāpāramitā,* ce *dharma* profond, ésotérique, bien qu'il soit *arhat* et non bodhisattva.

Suit une discussion sous forme de questions et de réponses : «Mais pourquoi le Buddha enseigne-t-il d'abord la *prajñāpāramitā,* un peu à Śāriputra, et ensuite beaucoup à Subhuti? — C'est que Subhuti est, parmi les disciples, le premier pour l'*araṇa-samādhi*[4] dont l'essence est la pitié (*karuṇā*) qui est donnée aux *bodhisattva* pour sauver tous les êtres; c'est pourquoi il l'emporte sur Śāriputra. Mais si le

---

[1] C'est-à-dire tout ce qui empêche l'homme d'être un saint.

[2] Voir p. 444.

[3] La terre de ceux qui sont encore dans l'étude.

[4] C'est la culture d'une extase mystique appelée *araṇa* «sans querelle».

Buddha enseigne à Śāriputra, c'est que les êtres ont naturellement foi dans les *arhat* qui ont épuisé toute impureté, tandis que les *bodhisattva* ne les ont pas épuisées [1].

7. *La Dhammapada-aṭṭhakathā.*

Ce texte a été traduit en anglais; il est facile de s'y reporter [2].

Le récit est précédé d'un long préambule qui raconte la dernière vie antérieure des deux disciples. Voici le schéma du récit :

— Parenté, naissance et enfance des deux disciples;

— La fête du sommet de la montagne et leur décision de vie religieuse;

— Ils deviennent disciples de Sañjaya;

— Ils le quittent et cherchent chacun de leur côté. Leur serment;

— Rencontre avec Assaji à Rājagaha. La stance « *Ye dhammā...* »;

— Conversion de Sāriputta. Entretien avec Mogallāna. Sa conversion;

— Ils vont trouver Sañjaya qui ne veut pas les suivre;

— Ils vont trouver le Buddha avec 500 disciples. Sañjaya meurt;

— Le Buddha les voit venir et fait sa prédiction;

— Tous les disciples deviennent *arhat* immédiatement, Moggallāna au bout de sept jours et Sariputta au bout de quinze jours, en entendant prêcher le *Vedanā-pariggaha-suttanta*, par Dīghanakha, le fils de sa propre sœur;

— Ils deviennent disciples-chefs. Les autres moines se plaignent de ce favoritisme. Le Buddha leur répond par un *jātaka*.

8. *La Nidānakathā.*

C'est une biographie sommaire du Buddha qui sert d'introduction à la *Jātakaṭṭhavannanā*, le commentaire des *Jātaka*. Elle commence par la vie des Buddhas du passé, s'inspirant du *Buddhavaṃsa* et du *Carivāpiṭaka*. Le récit de la conversion de Sāriputta est très sommaire [3] et sans intérêt spécial.

9. *Le commentaire des Theragāthā.*

Le récit de la conversion commence par une histoire du passé dans laquelle on voit deux amis : Sarada et Sirivaddha quitter le monde et devenir *arhat*, puis demander au Buddha Anamadassi à occuper comme Anoma (la préfiguration d'Assaji), le poste de disciples-chefs d'un Buddha futur. Le reste du récit suit le plan habituel des sources pālies [4].

---

[1] Pour attirer les êtres, on met donc en avant, un *arhat* qui a plus de prestige aux yeux de la foule. C'est une sorte de subterfuge pour attirer les hommes.

[2] E. W. Burlingame, *Buddhist legends*, translated from the original Pāli text of the Dhammapada Commentary, Harvard, 1921, vol. 28, Book I, p. 198-204 et 216-217.

[3] «The *Nidānakathā*», in Rhys-Davids, *Buddhist birth Stories*, London, 1880.

[4] Rhys-Davids (C. A. F.), *Psalms of early Buddhists*, Part III.

10. *Le Buddhacarita.*

C'est un récit poétique de la vie du Buddha, attribué à Aśvaghoṣa. Il en existe trois versions :

Une version sanskrite en 17 chapitres, dont les 14 premiers seuls peuvent être attribués à Aśvaghoṣa; elle a été traduite par Cowell [1]. Une version chinoise : le *Fo-sho-hing-tsan-king* (*Nanjiō*, 1351), en 28 chapitres, traduite par Beal [2].

Une version tibétaine traduite par Weller [3], et utilisée par Johnston [4] pour reconstituer le texte sanskrit original; la traduction de ce dernier auteur est certainement la meilleure.

Le récit de la conversion, dans ces trois versions, ne nous apporte aucun élément nouveau, et il suit le plan habituel, du type *Mahāvagga*.

11. *Le Śāriputraprakaraṇa.*

Nous avons parlé de ce drame d'Aśvaghoṣa en étudiant les sources littéraires de la légende de Śāriputra. Nous n'y reviendrons pas.

12. *Les sources birmanes.*

La principale est une biographie du Buddha, traduction birmane d'un ouvrage pāli : *Tathāgata udāna*. La version birmane a été adaptée par Mgr Bigandet [5], et il en existe une traduction française. Le plan du récit est celui de toutes les sources pālies.

13. *Les sources cinghalaises.*

Elles nous sont accessibles par un ouvrage de Hardy [6], mais l'auteur ne donne aucune référence des ouvrages qu'il a utilisés. Quelques détails sont à noter :

Les 500 disciples de Sañjaya (il s'appelle ici Sanga) veulent suivre Sāriputta et Moggallana, mais 250 d'entre eux, voyant leur maître vomir le sang, restent avec lui tandis que les autres suivent les deux amis.

Après l'ordination, tous les disciples deviennent *arhat* : Moggallana devient *aggasāvaka* au bout de sept jours en entendant le Buddha prêcher sur les *dhātu*; Sāriputta au bout de quinze jours en entendant Dīghanakha prononcer le *Vedanāpariggaha suttanta*.

Ensuite, tous les religieux récitent le *pātimokkha*.

14. *Les sources cambodgiennes.*

Le récit de la conversion existe dans un ouvrage cambodgien : *Preas pathama sāmpothian*, vie abrégée du Buddha qui est entre les mains de tous les jeunes moines. Une traduction a été faite par A. Leclère [7]; elle n'a rien d'original.

---

(1) Cowell, *Buddhist mahāyāna texts* (*Sacred books of the East*, vol. XLIX).
(2) Beal, *The Fo-sho-hing-tsan-king* (*Sacred books of the East*, vol. XIX).
(3) Weller, *Das Leben der Buddha von Aśvaghosa*, Univ. Leipzig, II, 3, 1928.
(4) Johnston, *The Buddha's Mission and last Journey : Buddhacarita XV-XX-VIII*, in *Acta orientalia*, XV, p. 46-47.
(5) Mgr Bigandet, *Vie ou légende de Gaudama*, trad. Gauvain, Paris, Leroux.
(6) *Hardy's Manual of Buddhism*, London, 1860, p. 195-198.
(7) A. Leclère, *Les livres sacrés du Cambodge* (*Ann. Mus. Guimet, Bibl. vulg.*, XX).

15. *Le Fo-pen-hing-tsi-king.*

C'est une traduction chinoise d'un ouvrage sanskrit : *Abhiniṣ-kramaṇa sūtra*, faite en 587 par Jñānagupta, un *śramaṇa* du Gandhāra. Cette vaste compilation a été attribuée par Huber à l'école Dharmaguptaka, mais il semble bien que ses sources appartiennent à plusieurs Écoles.

Le colophon est intéressant : «...Peut-être demandera-t-on comment il convient d'appeler ce sūtra? Les maîtres des Mahāsaṃghika l'appellent *Ta-sseu* (*Mahāvastu*); les maîtres des Sarvāstivādin : *Ta-tchouang-yen* (*Lalita vistara*); les maîtres des Kāśyapīya : *Fo-cheng-yin-yuan* (*Nidāna* de la naissance du Buddha); les maîtres des Dharmaguptaka : *Che-kia-meou-ni-fo-pen-hing* (actions-origine du Buddha Śākyamuni); les maîtres des Mahīśāsaka : *Pi-ni-tsang-ken-pen* (fondement et origine du *Vinaya piṭaka*) » [1].

Il existe de cet ouvrage une mauvaise adaptation de Beal [2] et le récit de la conversion est toujours construit sur le même plan.

16. *Le Siuan-tsi-po-quan-king.*

C'est un texte (*Taishō*, n° 200; k. 10; p. 255*a*-256*b*) parallèle au conte 99 de l'*Avādana śataka*, dont nous parlerons plus loin au sujet de Dīrghanakha; comme il est plus complet, nous en donnerons une analyse sommaire [3].

«Le Buddha est au Veṇuvana... Il y a dans la ville un *brahmacārin* nommé Tiṣya qui a deux enfants : un garçon, Dīrghanakha, et une fille, Śāri. Le garçon est très intelligent, il excelle à la discussion et bat toujours sa sœur aînée. Celle-ci étant devenue enceinte a une nouvelle discussion avec son frère, mais cette fois, il a le dessous à cause du *puṇya* de l'embyron que porte sa sœur. Il se dit : «Le fils de ma sœur sera un grand sage, il me vaincra, il faut que je voyage; je ne reviendrai que si je puis discuter avec lui». Il va dans l'Inde du Sud... Pendant ce temps, Śāriputra naît. A huit ans, il est vainqueur dans une discussion...

Le Buddha envoie Aśvajit pour convertir Śāriputra... Ce dernier admire sa bonne tenue et le questionne... Aśvajit répond par des stances : Aśvajit : «Mon maître, le Dieu des Dieux, le vénéré suprême des trois *dhātu*, qui possède les signes et les sous-signes, dont le corps a seize pieds, grâce à ses *abhijñā* se promène dans l'espace...». Śāriputra : «Quelle instruction religieuse a-t-il eu pour obtenir ces *abhijñā?*».

Aśvajit : «Il a éliminé les cinq *skandha*, il a arraché les douze racines, il ne convoite pas les plaisirs du monde des *deva;* c'est un cœur pur, il révèle les rubriques de la Loi».

Puis Śāriputra demande quelle est la doctrine du maître. Aśvajit : «Comme je suis jeune en années et que mes jours d'étude sont peu nombreux, comment pourrais-je vous révéler la vérité, le grand sens du Tathāgata?».

La stance : « *Ye dharmā...* » est traduite ici par : «Dans tous les *dharma* qui sont causés et vides, il n'y a pas de principe directeur [4]. En apaisant l'esprit, vous allez à la source foncière; c'est pourquoi on l'appelle le *śramaṇa*».

---

(1) Peri, *Les femmes de Śākyamuni*, in *BEFEO*, XVIII, 4, 15. *Nanjiō*, 680.

(2) Beal, *Romantic legend of Sakyamuni*.

(3) D'après le cours de P. Demiéville, École des Hautes Études, 1943.

(4) Le texte emploie ici un mot du vocabulaire taoiste signifiant «Dieu» ou «âme éternelle».

En entendant cela, l'esprit de Śāriputra s'ouvre, et il obtient le fruit de *srotāpanna* [1].

Maudgalyāyana rappelle à Śāriputra leur convention; Śāriputra répète la *gāthā* et son ami obtient également le fruit...

Ils vont voir les disciples, et tous se rendent au Jetavana.

Dīrghanakha revient du Sud, et il est fâché d'apprendre que son neveu est devenu religieux bouddhiste... Il va discuter avec le Buddha qui lui dit : «Ce que tu vois maintenant, ce n'est pas le chemin du *nirvāṇa* définitif». Dīrghanakha ne sait que répondre et reste silencieux.

Vajrapāṇi apparaît dans les airs, il appuie son *vajra* sur la tête de Dīrghanakha et lui dit : «Si tu ne réponds pas, je vais te réduire en miettes.» Dirghanakha est terrifié, il se convertit et devient *śramaṇa*.

Ensuite vient un *avadāna* expliquant une vie antérieure de Dīrghanakha.

17. *Les vies du Buddha dans le Canon chinois.*

Elles sont nombreuses, nous passons en revue celles qui contiennent le récit de la conversion de Śāriputra et dont il n'existe aucune traduction européenne [2].

a. *Le «Tchong-pen-k'i-king».*

Traduit en 207 par K'ang-mong-siang, il va de la première prédication au *Nirvāṇa*. Quelques passages sont influencés par le *Mahāyāna*, mais dans l'ensemble c'est un ouvrage hinayaniste. Il semble plus ancien que les autres biographies.

Le passage sur la conversion de Śāriputra (*Taishō*, 196, k. 1, p. 153*c*) est très proche de celui du *Wou-fen-liu*, le *Vinaya* des Mahīśāsaka.

«Le Buddha est à Rājagṛha, au parc des bambous, avec mille *bhiksu* qui ont tous obtenu l'état d'*arhat :* Uruvilvā (Kāśyapa) et d'autres. Il y avait un lieu de campagne nommé Nālada où demeurait un *brahmacārin* nommé Sañjaya, qui cultivait avec zèle les pratiques d'immortalité. Il avait 250 disciples, et parmi eux deux «pieds élevés» : Upatiṣya et Kolita, dont le talent était étendu, et qui étudiaient très bien. Sañjaya tombe malade et, sentant sa fin approcher, il leur dit : «Je vous charge de compléter la formation des nouveaux étudiants qui viendront».

«A ce moment, Bhagavat donne l'ordre à Aśvajit d'aller faire des conversions, et lui dit qu'il trouverait un sujet capable d'être converti, d'une intelligence profonde, et difficile à battre dans les discussions. Il lui recommande de lui exposer les principes de la Loi, mais de ne pas discuter avec lui pour éviter de se rendre ridicule.

«Aśvajit prend ses vêtements, son bol, et s'en va. A ce moment, Upati et ses disciples se promenaient; voyant de loin Aśvajit dont la tenue était parfaite, il se demande quel *dharma* peut suivre cet homme, car ses vêtements sont différents de ceux du commun. Il va vers lui et lui demande d'où viennent ces vêtements peu ordinaires, s'il a un maître, et quelle est sa doctrine.

«Aśvajit répond par deux stances :

«Je suis jeune, il n'y a pas longtemps que j'étudie, comment pourrais-je révéler en large la doctrine du Tathāgata?

«Tous les *dharma*, en leur principe, sont causés, vides, et sans principe directeur. Qu'on puisse apaiser l'esprit et le faire revenir à sa source originelle, c'est ce qu'enseigne le *śramaṇa*.»

---

[1] Celui qui est entré dans le *srota*, la rivière qui mène au *nirvāṇa*.

[2] Toujours d'après le cours de P. Demiéville, École des Hautes Études, 1943.

« Upati, en l'entendant, se dit : « Étant enfant, j'aimais l'étude; à huit ans, j'ai suivi mes maîtres; à seize ans, je connaissais tous les livres, et dans seize grands pays on m'appelait érudit, mais je n'avais pas encore entendu cette doctrine sublime. Aujourd'hui, j'ai entendu et rencontré ce trésor de joyaux; les merveilles de ces paroles sont plus exquises que l'*amṛta* ». Son esprit comprend, son *manas* se délie et il obtient le *dharma cakṣus*.

« Kolita le voit, et il se doute qu'il a trouvé l'*amṛta* : « N'as-tu pas trouvé l'*amṛta?* Ne manque pas à notre convention, donne m'en un peu... ». Upati lui redit les *gāthā;* il ne comprend pas à la première audition, mais après que Kolita les lui a redites, il obtient l'œil de la Loi.

« Ils discutent alors tous deux : « Nous avions fait vœu de trouver l'*amṛta;* maintenant nous y goûtons. Allons trouver le grand *śramaṇa,* nous approcher de son océan, nous y baigner, nous y purifier. »

« Kolita pense : « Avant de mourir, notre maître nous a recommandé ses disciples et nous a demandé de faire leur salut; il ne faut pas les abandonner ». Il leur dit alors : « Le grand *śramaṇa* a des moyens de conversion pareils à l'*amṛta,* nous voulons aller les lui demander, que voulez-vous faire? ». Ils répondirent : « Tout ce que nous avons reçu vient de vous, nous voulons vous suivre ».

« Les maîtres et les disciples se rendent au Veṇuvana, et le Bhagavat les voit arriver. Il dit alors : « Voici deux sages et leurs disciples qui, en raison des pratiques de leurs vies antérieures, vont se faire *śramaṇa*. Celui qui a le mérite de les avoir attirés, c'est Aśvajit ». Les *bhikṣu* ainsi prévenus les regardent arriver. Upati et Kolita voyant de loin le Tathāgata avec ses signes et ses sous-signes, son halo et son auréole, sont émus. Ils s'approchent de lui, le saluent, et ils sont très joyeux. Ils demandent au Buddha de les recevoir dans son *Saṃgha*. Le Buddha les y autorise; leurs cheveux tombent et ils deviennent des *śramaṇa* tout faits.

« Le Buddha dit aux *bhikṣu :* « Ces deux hommes, au temps des Buddhas anciens, ont fait vœu de me servir ». Et il dit à Upati : « Ton nom est un nom mondain, plus fleuri que réel; reprends ton nom original qui est Śāriputra ». Et à Kolita : « Change ton nom en celui de Maudgalyāyana ». Tous deux obtiennent l'état d'*arhat*. Le Buddha demande à ceux qui l'entourent d'établir, au moyen de tablettes, une liste de ceux qui doivent être ordonnés ce soir-là, et l'on trouve 1250 personnes ».

b. *Le Che-eul-yeou-king.*

Il a été étudié par Pelliot [1], qui le date de 392, et le considère comme hīnayāniste. C'est le récit des voyages du Buddha pendant les douze années qui suivent la *bodhi*.

Le récit de la conversion (*Taishō,* n° 195, p. 147 *a*) nous montre d'abord le Buddha allant à Śrāvastī. Śāriputra est un *bhikṣu* ayant 125 disciples, et il médite sous un arbre. Maudgalyāyana est, lui, un « général héréditaire » (?) dans le pays de Mi-yi-lo [2]. Il voit Śāriputra assis sous un arbre, et lui demande ce qu'il fait. Śāriputra : « Je veux étudier le chemin... ». — Maudgalyāyana : « Je veux faire de toi mon compagnon... ». Il renvoie ses fonctionnaires et ses ministres et garde seulement 125 hommes.

Le reste du récit suit le schéma habituel. La stance d'Aśvajit est ainsi exprimée : « Il enseigne que les *dharma* proviennent des causes et conditions, il enseigne le *dharma* de la destruction des causes et conditions, et de la destruction de toutes les douleurs ».

---

[1] Pelliot, dans le *T'oung-Pao,* 1923, p. 97-125.

[2] C'est probablement Mithila, la capitale du Videha, au nord de Pāṭaliputra.

c. *Le Fo-pen-hing-king.*

Traduit sous les Song, il est rédigé en vers et est plutôt une imitation qu'une traduction du *Buddhacarita.* Il est plus avancé doctrinalement, avec des traces de mahāyānisme; on peut le placer entre le *Buddhacarita* et le *Lalita vistara* qui est franchement mahāyāniste. Il va jusqu'au partage des reliques et comporte 31 chapitres.

Il est très conforme aux autres textes chinois; pourtant Śāriputra est désigné sous un nom chinois signifiant : «Qui reçoit des instructions»[1].

La stance n'a rien de particulier. Après l'ordination, le texte signale la spécialisation des deux disciples : «L'un l'emporte par la sapience, l'autre par les *ṛddhipāda.* Tous deux font le service du Bhagavat comme ses bras de gauche et de droite».

d. *Le Kouo-k'in-lien-tsai* (*yin-kouo-king*).

Il va du *Jātaka* du Buddha Dīpaṅkara à l'histoire de Mahākāśyapa. Le fonds est bien hīnayāniste, mais il y a de nombreux éléments mahāyānistes : les Trois Véhicules, les dix *bhūmi*, les Buddhas des dix directions.

Il y a une confusion dans le nom des deux disciples : «Il y avait à Rājagṛha deux brahmanes; l'un avait pour nom de famille Kolita et pour nom personnel Upatiṣya, mais à cause de sa mère il s'appelait Śāriputra. L'autre avait pour nom de famille Maudgalyan et pour nom personnel Mou-tien-loo-ye-na». On retrouve ici l'habitude chinoise d'avoir un nom de famille et un nom personnel. Le reste ne présente pas d'intérêt spécial.

e. *Le Che-kia-jou-lai-ying-houa-lou.*

Traduit par Wieger[2], c'est une œuvre récente, attribuée à un moine chinois de la dynastie Ming. La forme rappelle celle du *Tathāgata udāna* birman, mais le plan est celui du *Mahāvagga* pāli.

f. *Le Che-kia-jou-lai-ying-houa-che-tsi-siang-pou* est encore plus récent puisqu'il a été compilé en 1881 par un moine chinois, d'après diverses sources. Il a été traduit par le P. Doré[3].

18. *Les versions chinoises du Lalita vistara.*

Nous avons vu que le *Lalita vistara* sanskrit s'arrête après le sermon de Bénarès. Il existe deux versions chinoises qui, par contre, contiennent un récit de la conversion de Śāriputra.

a. *Le P'ou-yao-king* (*Taishō*, n° 186, k. 8, p. 533 *c*) a été traduit en 308. Le récit est très analogue aux récits chinois déjà étudiés.

Signalons seulement le dialogue d'Aśvajit et de Śāriputra. Aśvajit dit : «Mon maître est le vénéré des trois *dhātu*..., il a les 52 *lakṣana*..., il résout les douze portes[4]... Je suis jeune...». Suit la *gāthā* : «Tous les *dharma* à l'origine sont nés

---

[1] Probablement une transcription de Upadesa, confondu avec Upatiṣya.

[2] Wieger, *Bouddhisme chinois*, II, *Les vies chinoises du Buddha.*

[3] Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine. Vie illustrée du Buddha Çakyamuni*, Shanghai, 1929.

[4] C'est-à-dire les douze *nidāna.*

de causes et conditions, tous à l'origine sont néant[1]; celui qui peut parvenir à leur source, c'est lui qu'on appelle le grand *śramaṇa*».

Un autre détail à noter, c'est que Śāriputra va d'abord seul trouver le Buddha et lui demande ses ordres avant d'aller chercher Kolita. Celui-ci hésite d'abord : «Ce n'est pas une petite chose, il faut bien y réfléchir...». Finalement, il suit Śāriputra.

b. *Le Tchouan-yen-king* (*Taishō*, n° 187, k. 12, p. 613 *c* et suiv.) est très analogue, mais il ne contient pas la stance d'Aśvajit.

19. *Les Mémoires de Hiuan-tsang.*

Ils ne possèdent pas un récit suivi de la conversion, mais plusieurs récits distincts, pour chacun des deux disciples, ce qui met mieux en évidence leurs caractères propres.

Pour Śāriputra, il y a d'abord un récit sommaire[2] au sujet de la description de la ville de Kiu-che-kie-lo-pou-lo[3] dans le Magadha, et un plus complet au sujet de la description de Kia-lo-pi-na-kia[4]. Maudgalyāyana ne figure pas dans ces deux récits.

Celui qui le concerne est rattaché à la description de Keou-li-kia[5] près de Nālanda.

II. *L'étude comparative des textes.*

Dans tous les textes que nous venons d'étudier, la conversion et l'ordination sont bien le point central du récit, mais il y a beaucoup plus, surtout dans les textes développés comme la *Dhammapada aṭṭhakathā* ou le *Mahāvastu*. Il y a là une véritable biographie abrégée de Śāriputra et il est permis de penser que c'est le noyau le plus primitif de sa légende.

Nous allons essayer de comprendre le développement de ce récit dans les diverses Écoles bouddhistes et nous le diviserons en un certain nombre d'éléments de façon à pouvoir les suivre dans les divers textes.

1. *La vie antérieure des deux disciples.*

Elle manque dans beaucoup de textes. Dans le commentaire des *Theragāthā*, elle précède et prépare le récit de la conversion (p. 437). Dans la *Dhammapada aṭṭhakathā*, les sources birmanes et cinghalaises, le *Fo-pen-hing-king* et les versions chinoises du *Lalita vistara*, ce *jātaka* se trouve tout à la fin, et est amené par le fait que les autres disciples sont jaloux de la suprématie accordée aux deux amis; le Buddha leur donne ainsi la raison karmique de cette suprématie actuelle.

---

[1] Ils n'ont pas d'origine divine.
[2] Stanislas Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales*, II, p. 17-18.
[3] C'est Kuśinagarapura.
[4] C'est Kalapinaka.
[5] C'est Kulika.

2. *La vie dans le monde.*

a. *Famille, naissance, enfance.*

Nous en avons déjà parlé à propos des noms (p. 411-2). Il n'en est pas question dans les textes courts qui ne commencent qu'à Rājagṛha : Canons des Sthavira, des Dharmaguptaka, des Mahīśāsaka, versions chinoise et tibétaine du *Buddhacarita*, sources birmanes, la plupart des vies chinoises du Buddha et la version chinoise du *Lalita vistara*.

D'autres textes ne contiennent que peu de renseignements. Le commentaire des *Theragāthā* (p. 437) dit simplement que Sāriputta est né dans le village de Upatissa, de Rupasari la brahmine; tandis que Moggallāna naît dans le village de Kolita, de Moggali la brahmine; ils sont élevés dans le luxe et excellent dans tous les exercices. C'est ce que l'on trouve également dans les sources cinghalaises et cambodgiennes ainsi que dans le *Kouo-kin-hien-tsai* (p. 442) où se surajoute un élément onomastique chinois. Mêmes éléments dans la *Dhammapada aṭṭhakathā*, mais plus développés.

D'autres textes enfin sont beaucoup plus développés : version chinoise du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin. On y trouve (p. 430-2) l'histoire du grand-père, de la mère et de l'oncle de Śāriputra. Dans le *Siuan-tsi-po-quan-king*, il s'y ajoute (p. 439) des précisions complémentaires sur la mère de Śāriputra et sur les merveilleuses qualités de discussion philosophique que lui procure la présence en son sein de ce fils exceptionnellement sage et savant.

Le *Vinaya*, de même que le *Ta-tche-tou-louen*, indiquent que le nom d'Upatiṣya vient de celui du père : Tiṣya, mais qu'on le nomme généralement Śāriputra, à cause de sa mère.

Le *Ta-tche-tou-louen* contient un détail intéressant : l'histoire de la fête des *nāgarāja* Ki-li et Agara (p. 436). Il semble bien qu'il s'agisse d'une fête différente de celle dont nous allons parler. Ce détail ne se trouve nulle part ailleurs et il est probable qu'il s'agit d'une introduction tardive destinée à mettre en valeur la science de Śāriputra; c'est assez compréhensible dans ce texte qui est un commentaire de la *Prajñāpāramitā*.

On y trouve également une expression curieuse, celle du «seizième de la science de Śāriputra» (p. 436)[1]. Elle se trouve dans le *Divyāvadāna* (?) et dans d'autres textes bouddhique ou brahmaniques.

La *Mahāvastu* cite le nom des frères de Śāriputra (p. 433), mais il n'en nomme que 6 sur 7; le nom du dernier : Sudharma, se trouve dans le *Fo-pen-hing-tsi-king*, mais on y cite également une sœur : Sūsīmikā, entrée dans l'ordre hérétique des *parivrājikā*.

La version sanskrite du *Buddhacarita* donne également sept fils, mais elle est pleine d'incohérences; elle parle en particulier d'un certain Dānayana, habitant le village de Kolita, alors que le *Fo-pen-hing-tsi-king* donne — exception unique — ce Dānayana (ou Dānadatta) comme père de Śāriputra.

---

[1] D'après M. Filliozat (communication personnelle), «seizième partie» veut simplement dire : «la plus petite partie». La division en seize est empruntée aux phases lunaires, la lune étant divisée en 16 doigts, et la seizième est la plus petite partie, celle sous laquelle apparaissent le premier et le dernier quartier.

b. *La fête où ils décident de quitter le monde.*

Manque dans beaucoup de textes, non seulement dans les textes courts, mais même dans le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin qui est très développé. Elle est pourtant mentionnée dans le commentaire des *Theragāthā* où elle est désignée sous le nom de Giraggasamajja. Les sources birmanes en parlent sans grands détails, enfin, le *Siuan-tsi-po-yuan-king* fait simplement allusion à une fête saisonnière.

La *Dhammapada aṭṭhakathā* est plus développée, mais c'est le *Fo-pen-hing-king* qui apporte les renseignements les plus intéressants. Il nomme la montagne : Giriguha ou Grihakula, et nous dit qu'on s'y assemblait à certaines époques pour distribuer des aumônes aux prêtres, et que d'autres montagnes étaient utilisées dans le même but : Vaibhara, Panda, Vaihāra. C'était en même temps une fête populaire, avec acteurs, musique, chanteurs et chanteuses.

Tous ces détails se retrouvent dans le *Mahāvastu*, ce qui n'est pas étonnant étant donné la parenté entre les deux textes. La fête y est également appelée : fête du sommet de la montagne (*Giriyagrasamajam*), mais on la définit plus loin comme fête des 500 *tapo* (*paṃcanam taposatānām*). Senart est assez embarrassé pour trouver une signification à ce mot[1], et il semble qu'on puisse se ranger à l'avis de Przyluski[2], qui voit dans *tapo* une variante phonétique de *tapas* « chaleur ». Plus loin, en effet (57.7), le texte indique que près de ces 500 *tapo* se trouvaient 500 jardins (*udyana*) ; or, le récit de Hiuan-tsang signale des montagnes avec des sources chaudes et des jardins alimentés par ces sources[3].

Tous les noms indiqués pour cette fête sont en rapports avec l'idée de sommet ou de caverne de la montagne, mais le plus intéressant est celui de Giraggasamajja ou Giriyagrasamajaṃ. Le mot *samajjo*, Rhys-Davids l'a fait remarquer[4], ne signifie pas seulement fête, mais aussi cérémonie religieuse à laquelle sont invités des personnages importants, liée à l'idée de sommet et de source. On sait que les divinités populaires de l'Inde pré-aryenne : *nāga* et *yakṣa*, habitaient, les premières, les sources, les secondes, les montagnes. Il est donc probable qu'il s'agit d'une fête populaire pré-bouddhique où l'on célébrait des divinités locales, et cette idée est appuyée par un passage du *Mahāsamaya suttanta* du *Dighanikāya* où l'on voit une réunion de divinités populaires de village sur le sommet d'une montagne.

c. *La recherche d'un maître.*

Cet épisode manque dans presque tous les textes et ne se trouve que dans le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin et les sources birmanes.

Dans le fragment du premier traduit par Jaworski (voir p. 430), on voit les deux disciples demander à leurs parents l'autorisation de quitter le monde pour entrer dans la vie religieuse ; Kolita a de grandes difficultés à l'obtenir, mais Upatiṣya la reçoit facilement, et il explique à Kolita que c'est parce que, depuis plusieurs générations, il a fait le vœu de renaître dans une condition moyenne[5]. Ils se rendent alors à la ville et interrogent six maîtres fameux.

Le premier est Purāṇa Kāśyapa. Sa doctrine est simple : le don n'existe pas, la soif (*tṛṣṇā*) n'existe pas, les sacrifices, la conduite bonne, la conduite mauvaise, la

---

[1] Senart, *Mahāvastu*, vol. III, p. 59. 8.
[2] Cours École des Hautes Études, 1943.
[3] Il semble étonnant de voir des sources au sommet d'une montagne.
[4] *Dialogues of the Buddha*, I, p. 7.
[5] Se retrouve dans un *avadāna* du même *vinaya*.

rétribution, la maturation (*vipākaphala*) pour les actes bons et mauvais, tout cela n'existe pas. Il n'y a ni pères, ni mères, il n'y a pas d'*arhat*, après la mort, on pourrit, l'au-delà n'existe pas; c'est un nihilisme absolu.

Pour Maskari Gośālīputra, sans cause ni facteur, les êtres acquièrent la pureté, sont intelligents ou non; la force n'existe pas. Autre forme de nihilisme.

Le troisième, Sañjayin Vairaṭiputra, dit : «Si l'on a l'intention de tuer, on peut le faire; on peut mettre le feu ou le faire mettre par d'autres, on peut mutiler, faire violence, voler, mentir, boire du vin, tuer les hommes; peu importe qu'on fasse ou non des sacrifices, qu'on agisse bien ou mal, on obtient la grande rétribution». C'est un amoralisme absolu.

Ajita Keśakambalin professe, lui, une curieuse doctrine cosmogonique, mais il aboutit également au nihilisme.

Le cinquième est Nirgrantha Jñātiputra, probablement un jaïna. Sa doctrine est plus sage : la rétribution des êtres provient de leurs actes antérieurs, pour les mauvais actes passés, il faut vivre maintenant une vie pure, et l'on obtient l'acquisition du fruit et l'épuisement des actes et de la douleur.

Toutes ces doctrines sont évidemment rejetées par les deux amis.

On voit que le texte chinois ne donne que les noms de cinq maîtres. Il est intéressant à rapprocher du *Sāmañña phala sutta* du *Dīgha nikāya* où l'on retrouve les six maîtres hérétiques. L'histoire est amenée d'une façon différente; il ne s'agit plus de Sāriputta, mais du roi Ajātasattu qui va trouver le Buddha et lui raconte ses rencontres avec les six maîtres. Les noms sont les mêmes, mais les doctrines sont interverties, ce qui montre bien combien la tradition était flottante à ce sujet.

Ces noms sont ici : Purāṇa, Kassapa, Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambalī, Sañjaya fils de Velaṭṭhi, Nigaṇṭha fils de Nata, et le sixième Pakudha Kaccāyana.

La doctrine du Purāṇa chinois est attribuée à Ajita pāli; celle du Maskari chinois constitue le début de la doctrine du Makkhali pāli; celle du Sañjayin chinois est attribuée au Purāṇa pāli; celle de l'Ajita chinois constitue la seconde partie de la doctrine du Makkhali pāli et la première du Pakudha pāli; celle du Nirgrantha chinois, enfin, est attribuée au Nigaṇṭha pāli, bien qu'assez différente dans les deux textes. Quant à la doctrine du sixième, le Sañjayin pāli (qu'il ne faut pas confondre avec le Sañjaya qui deviendra le maître de Śāriputra), elle s'exprime ainsi : l'autre monde existe et n'existe pas, il y a des êtres et il n'y a pas d'êtres, le fruit des bonnes et des mauvaises actions existe et n'existe pas, le Tathāgata existe et n'existe pas après la mort.

On peut schématiser ces concordances de la façon suivante :

CANON CHINOIS	CANON PĀLI
Purāṇa Kāśyapa	Purāṇa Kassapa
Maskarī Gośālīputra	Makkhali Gosāla
Sañjayin Vairaṭiputra	Ajita Kesambala
Ajita Keśakambalin	Pakudha Kaccāyana
Nirgrantha Jñātiputra	Sañjaya Belaṭṭhiputta
?	Nigaṇṭha Nātaputta

Il est intéressant de noter que cet épisode des maîtres hérétiques ne se trouve que dans deux sources : le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin et les textes birmans; or, on n'ignore pas que le Bouddhisme birman est étroitement apparenté au Bouddhisme sarvāstivādin; il semble y avoir là un nouvel argument pour cette parenté.

3. *La vie religieuse comme ascètes-hérétiques.*

a. *Ils deviennent disciples de Sañjaya.*

Cet épisode se retrouve presque partout. Dans la plupart des textes, on indique simplement que les deux amis deviennent disciples de Sañjaya. La *Dhammapada aṭṭhakathā* donne quelques détails surajoutés au fondamental *Mahāvagga;* le *Fo-pen-hing-tsi-king*, quelques détails secondaires, mais les renseignements les plus intéressants sont contenus dans le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin et le *Mahāvastu.*

Le premier (version chinoise), donne un récit circonstancié de la rencontre avec les deux disciples, et un dialogue qui nous renseigne sur la doctrine de Sañjaya (Sañjayin, voir p. 434).

Le *Mahāvastu*, plus intéressant encore, contient un passage (p. 434) qui mérite qu'on s'y arrête. Les deux disciples suivent l'enseignement du maître, et l'on nous dit, 59.12 : «Après sept jours, Śāriputra peut réciter tous les *parivrājaka-śāstrāni...* mais il faut un demi-mois à Maudgalyāyana pour pouvoir le faire...». Ce sont les traités d'ascétisme enseignés par Sañjaya l'hérétique; pourquoi Śāriputra les connaît-il parfaitement au bout d'une semaine, alors qu'il faut plus du double à Maudgalyāyana pour parvenir au même résultat?

Une première interprétation consisterait à dire que Śāriputra est plus doué que Maudgalyāyana pour cette étude, mais elle est probablement fausse. La *Dhammapada aṭṭhakathā*, commentant un fait analogue, dit que si l'on met longtemps à approfondir un texte, cela ne veut pas dire qu'on est moins doué, mais qu'on y a découvert plus de choses que celui qui l'a parcouru rapidement. Il semble que ce soit le cas ici. Si Śāriputra a mis seulement sept jours, c'est qu'il a moins approfondi les *parivrājaka śāstrāni* que Maudgalyāyana qui y a consacré un demi-mois.

Ce détail est important, car nous verrons (p. 448) qu'une situation inverse se produit lorsqu'il s'agit d'approfondir la doctrine du Buddha : or, puisque Maudgalyāyana est caractérisé par son excellence en *samādhi* et en *ṛddhi*, c'est que la doctrine de Vairaṭiputra préparait plutôt à ces phénomènes mystiques. Au contraire, puisque Śāriputra deviendra le champion de la connaissance, de la *prajñā*, c'est que la doctrine du Buddha était mieux en accord avec ses dispositions naturelles.

La Vallée Poussin[1] a voulu rattacher ces deux tendances à des philosophies différentes : *samādhi* au Yoga, *prajñā* au Sāṃkhya. Cette idée est intéressante mais on peut ajouter que si *prajñā* est du Sāṃkhya, c'est aussi du Bouddhisme pur, et l'on connaît les liens entre les deux doctrines. Quoi qu'il en soit, la doctrine de Sañjaya peut se rattacher au Yoga et cette idée est confirmée par d'autres textes.

Beal, dans sa traduction du *Fo-pen-hing-tsi-king* indique, sans donner ses sources, que le système de Sañjaya semble avoir consisté dans l'emploi de certaines herbes médicinales pour obtenir l'extase. Le *Che-kia-jou-lai-ying-houa-che-tsi-siang-pou*, traduit par le P. Doré (voir p. 442), parle de «ce maître hétérodoxe qui leur enseigna ses recettes magiques, ses prescriptions médicinales et sa méthode d'abstraction...», et le traducteur ajoute en note : «Diverses sectes avaient recours à des excitants pour provoquer une sorte d'extase», ce qui est bien connu par ailleurs.

Donc ce passage est bien en accord avec la supériorité de Maudgalyāyana pour

(1) La Vallée Poussin, *Dogme et philosophie du Bouddhisme*, p. 48-179, 202.

les phénomènes mystiques, tandis que Śāriputra reprendra sa supériorité lorsqu'il s'agira de *prajñā*.

Nous reprendrons en détail l'étude de ces deux grandes tendances du Bouddhisme dans le chapitre x.

b. *Période d'indécision.*

Nous arrivons à un point du récit où les textes vont se séparer nettement en deux groupes opposés (en dehors, évidemment, des textes courts qui ne mentionnent pas cette période).

Dans un premier groupe qui comprend surtout des textes theravādin, et dont le plus détaillé est la *Dhammapada aṭṭhakathā*, le récit est le suivant : Les deux disciples atteignent rapidement le summum de l'enseignement de Sañjaya. Ils lui demandent alors si c'est tout ce qu'il peut leur apprendre, et sur sa réponse affirmative, ils pensent qu'il n'y a aucun profit pour eux à rester avec ce maître. Ils le quittent alors et voyagent dans la «terre du pommier rose» à la recherche d'un autre maître; ils en interrogent beaucoup, sans succès, et décident de rentrer à la maison, faisant le serment que le premier qui trouvera l'*amṛta* en avisera l'autre.

Ce récit se retrouve, plus ou moins résumé, dans le commentaire des *Theragāthā*, les sources birmanes, cinghalaises et cambodgiennes, le *Mahāvastu*, le *Fo-pen-hing-king*, la vie du Buddha traduite par le R. P. Doré.

Il prend toute sa valeur lorsqu'on le rapproche d'un autre épisode où Sañjaya fait tous ses efforts pour empêcher Śāriputra, Maudgalyāyana et les 500 disciples d'aller trouver le Buddha pour suivre son enseignement comme ils en ont l'intention.

Sañjaya se présente donc dans ce premier groupe de textes comme un hérétique confirmé, franchement hostile à la doctrine du Bouddha, à tel point qu'il mourra d'un vomissement de sang en voyant ses disciples partir vers lui malgré sa défense.

Dans un second groupe qui ne comporte que le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, le *Ta-tche-tou-louen* et le *Tchong-pen-k'i-king*, la thèse est absolument inverse.

Dans le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin (voir p. 431), Sañjaya tombe malade et les deux amis le soignent; avant de mourir, il leur fait une prédiction. Puis a lieu une assemblée de dieux (le texte n'est pas clair) où est prédite la venue du Buddha, et Sañjaya dit aux disciples : «Suivez la doctrine de cet homme (le Buddha)...». Après la mort de Sañjaya, les deux disciples ont l'occasion de vérifier l'exactitude de sa prédiction, et ils pensent qu'il avait un *dharma* merveilleux.

Dans la version tibétaine du même *Vinaya*, c'est Sañjaya lui-même et non plus une assemblée de dieux qui annonce la venue et la sainteté du Buddha; il conseille aux deux amis de devenir ses disciples.

Les deux autres textes sont moins explicites. En somme, non seulement Sañjayin n'a pas, dans ce groupe, figure d'hérétique hostile au Buddha, mais d'un précurseur, un saint Jean-Baptiste bouddhique annonçant la venue du Buddha et conseillant à ses disciples de suivre son enseignement, lui-même étant incapable de le faire dignement.

On a certainement là un reflet de deux tendances opposées. Or, nous avons vu que la doctrine de Sañjaya est probablement du yoga; les sectes qui lui sont favorables ne seraient-elles pas elles-mêmes favorables à cette tendance ?

Le premier groupe, défavorable à Sañjaya, contient surtout des textes theravādin, et l'on sait que le Bouddhisme monachisme sthaviravādin n'est pas tendre pour la magie et le yoga. Au contraire, le Canon chinois et surtout tibétain des Mūlasarvāstivādin est beaucoup plus fortement imprégné de yoga et il n'est pas sans rapports avec les textes ultérieurs de l'École yogācāra. D'autre part on sait les

rapports étroits qui unissent le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin et le *Ta-tche-tou-louen*, ouvrage attribué à Nāgārjuna. Ce dernier ne serait-il pas le lien entre Mūlasarvāstivādin et Yogācāra ?

4. *La conversion des deux disciples à la doctrine du Buddha.*

a. *La rencontre Aśvajit-Śāriputra. — Le dialogue. — La stance.*

Le thème de la rencontre est sensiblement le même partout. A noter dans les textes chinois, l'importance accordée à la forme du vêtement d'Aśvajit.

Le dialogue est très uniforme et construit sur le type *Mahāvagga*. Les seules variantes à noter sont des additions mahāyānistes dans la version chinoise du *Lalita vistara* (voir p. 442).

La stance d'Aśvajit se trouve sous sa forme pāli typique dans le *Mahāvagga*[1] et sous sa forme sanskrite dans le *Mahāvastu*[2], mais dans ce texte, fait exceptionnel, elle n'est pas prononcée par Aśvajit qui se contente de dire à Śāriputra : «Le maître fait connaître à ses disciples ensuite, le *pratītyasamutpāda*...». C'est au contraire Śāriputra qui prononce la stance classique pour convertir Maudgalyāyana.. On la retrouve avec des variantes sans importance dans tous les textes non chinois.

Dans les textes chinois, elle est très variable. Traduite d'une façon presque littérale dans le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, elle possède dans celui des Dharmaguptaka une forme qui met mieux en relief les quatre vérités saintes (voir p. 428). Par contre, dans le *Vinaya* des Mahīśāsaka, le *Siuan-tsi-po-quan-king*, le *Tchong-pen-k'i-king*, on trouve des expressions taoïstes typiques : principe directeur, source originelle, etc.

b. *La conversion de Śāriputra.*

Cette partie du récit est très simple et se retrouve sans grandes variantes dans tous les récits. Il est pourtant un aspect de la question sur lequel nous voudrions nous arrêter un instant, c'est l'aspect psychologique de la conversion de Śāriputra. Comment cette stance qui, aujourd'hui, nous semble si peu convaincante a-t-elle pu produire un effet aussi bouleversant dans l'esprit de celui-ci?

Suzuki, que ce problème avait également frappé, le résout par le principe de l'illumination zeniste. Pour lui, il n'y a pas là un processus intellectuel «où une idée suit l'autre dans un ordre logique, aboutissant à une conclusion...»[3]; l'adhésion intellectuelle existait déjà, mais sans être entrée dans la vie; puis «l'illumination tombe... d'une façon mystérieuse, sans avertissement préalable, et tout est résolu»[3].

A mon sens, il faut se défier des mots, et celui d'«illumination» prête tout spécialement à confusion. L'illumination implique une source lumineuse métaphorique qui n'est possible que dans une religion théiste; c'est l'illumination augustinienne de l'âme par Dieu «Soleil des esprits», l'illumination intérieure de Roger Bacon, celle de saint Jean : «Dieu illumine tout homme venant en ce monde[4]». Mais comment parler d'illumination dans le Bouddhisme sans âme et sans dieu?

---

(1) *Ye dhammā hetuppabhavā tesaṃ hetum tathāgato āha,*
tesañ ca yo nirodho evamvādī mahāsamano 'ti.

(2) *Ye dharma hetuprabhāvā hetuntesaṃ tathāgato āha,*
tesaṃ ca yo nirodha evamvādī mahāśramaṇah.

(3) D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Paris, 1940, vol. I, p. 97.

(4) *Joan*, cap. 1, v. 9.

La *bodhi*, ce n'est pas l'illumination bien que cette traduction soit habituelle; le mot dérive de la racine *budh-* «s'éveiller, percevoir, comprendre», c'est la connaissance parfaite. Le Buddha n'est pas «l'illuminé», c'est celui qui a compris lucidement, et l'on peut en dire autant de Śāriputra.

Reste le caractère d'instantanéité. Śāriputra a longtemps cherché la vérité, son esprit est tendu vers elle, et il est prêt à la recevoir; la stance d'Aśvajit va être la révélation qui fera de lui un *arhat*, un «éveillé». C'est dans le domaine spirituel l'équivalent d'un phénomène physique, l'action du minuscule cristal que, dans une solution sursaturée, provoque une cristallisation instantanée de toute la masse.

Ce processus, s'il peut entrer dans le cadre du zen, entre aussi bien dans celui de l'intuition bergsonienne. C'est un mode de connaissance étranger à la connaissance intellectuelle, consistant en une «appréhension», une perception immédiate de l'idée, un jaillissement de cette compréhension, spontanément ou sous une influence extrinsèque. Pour Śāriputra, sa raison, son intelligence, sa préparation spirituelle l'ont amené au seuil de la compréhension; il entend la stance, et là où le pur enchaînement intellectuel des idées serait impuissant, l'audition déclanche l'intuition, le contact immédiat en sympathie avec le réel, la communication pleine et entière avec le *dharma*.

Peut-être faut-il voir également une influence psychique des mots et des phrases très courtes, action bien connue et couramment utilisée dans le tantrisme.

c. *La conversion de Maudgalyāyana.*

Le récit en est très uniforme dans toutes les sources.

Une variante intéressante, celle du *Mahāvastu* où ce n'est pas Aśvajit mais Śāriputra qui prononce la stance *Ye dharma* pour convertir Maudgalyāyana.

Enfin la version chinoise du *Lalita vistara* est très aberrante. Ici, Śāriputra converti par Aśvajit va seul trouver le Buddha avec 250 disciples; c'est seulement après avoir fait la *pravrajyā* qu'il demande au Buddha la permission d'aller chercher son ami. Ce dernier, après avoir entendu le récit de Śāriputra, est très hésitant : «Ce n'est pas une petite chose, il faut bien réfléchir...». Finalement, sur l'insistance de son ami, il finit par le suivre. Il y a dans cette version un désir évident de mettre Śāriputra en valeur aux dépens de Maudgalyāyana.

d. *L'entretien avec Sañjaya et ses disciples.*

Ici comme dans la période d'indécision (voir p. 448), il y a deux groupes de textes représentant deux courants d'opinion très tranchés en ce qui concerne Sañjaya.

Le premier groupe, hostile à Sañjaya, peut être représenté par le Mahāvagga qui développe assez longuement ce point particulier. Sāriputta et Moggallāna vont trouver les 500 disciples de Sañjaya qui se décident très facilement à les suivre et à devenir disciples du Buddha. Mais Sañjaya ne se laisse pas convaincre, il essaye de dissuader les deux amis et leur propose même le commandement des 500 disciples; par trois fois, le même dialogue se répète; voyant que ses efforts sont vains, Sañjaya meurt de dépit en vomissant des torrents de sang. On retrouve la même thèse dans le *Mahāvastu*, les sources birmanes, le *Fo-pen-hing-tsi-king* et la *Dhammapada aṭṭhakathā* où le thème de la discussion avec Sañjaya est très développé.

Dans le second groupe que nous avons vu favorable à Sañjaya (voir p. 448) : *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, *Ta-tche-tou-louen* et *Tchong-pen-k'i-king*, il n'est

évidemment pas question de discussion pour décider Sañjaya à suivre Śāriputra et Maudgalyāyana, puisqu'il est déjà mort après avoir prédit la venue du Buddha et conseillé à ses disciples de les suivre.

5. *La vie comme disciples du Buddha.*

a. *Le départ pour le Veṇuvana. — La prédiction du Buddha. — L'ordination.*

Ces épisodes sont très constants dans tous les textes.

L'ordination se fait en général par imposition des mains et par l'énoncé d'une formule qui est, dans la *Dhammapada aṭṭhakathā* : « *Ehi bhikkhu*... allez, moines! la Loi est bien prêchée, suivez la vie sainte afin que toute souffrance puisse être entièrement supprimée », dans le *Mahāvastu* : « Allez, *bhikkhu*, pratiquez la vie religieuse... ».

Dans plusieurs récits, l'ordination s'accompagne de phénomènes miraculeux : les disciples se trouvent subitement dépouillés de leurs vêtements d'ascètes et revêtus de la *saṃghati*, leurs cheveux tombent d'eux-mêmes.

La prédiction du Buddha concernant la future spécialisation des deux disciples-chefs : *prajñā* pour Śāriputra, *ṛddhi* pour Maudgalyāyana se retrouve partout, et est particulièrement bien marquée dans les mémoires de Hiuan-tsang où il y a un récit particulier pour chacun d'eux.

Enfin, le *Mahāvastu* intercale, après l'ordination, un long *sūtra* sur les éléments, prêché à la demande de Śāriputra. Dans le *Vinaya* des Dharmaguptaka, ce *sūtra* est remplacé par une prédication sur le *dharma* suprême qui est triple : *dharma* des dons (*dāna*), de l'observation des défenses (*śīla*) et de la naissance au ciel (*deva*). C'est probablement le reliquat d'un stade ancien du Bouddhisme où le but était la montée au ciel; on le voit dans les édits d'Aśoka.

b. *L'obtention de l'état d'*arhat.

Nous allons retrouver ici un élément important que nous avions déjà étudié au moment où les deux amis étaient disciples de Sañjaya (p. 447).

Certains textes n'en font pas état, indiquant simplement qu'après l'ordination tous deviennent *arhat*, mais d'autres vont nous donner des détails importants sur la façon dont les deux amis y parviennent.

Le *Mahāvastu* donne l'état le plus répandu de la légende : « ...Le vén. Maudgalyāyana obtient, au bout de sept jours, la force magique (*ṛddhi*) et, en outre, les quatre *pratisaṃvidāni*... Quant à Śāriputra, un demi-mois après son ordination, il obtint les *abhijñā* et la perfection de la sagesse ainsi que les quatre *pratisaṃvidāni*. Peu après avoir obtenu le but de la vie religieuse et l'ordination complète, il obtint les trois *vidyā*, l'œil divin, la connaissance des existences antérieures et la suppression des courants... ». Puis le texte ajoute cette phrase énigmatique : « Et ici, il faut insérer le *sūtra* de Dīrghanakha ». Nous y reviendrons.

La *Dhammapada aṭṭhakathā* complète ces renseignements : « ...Le vén. Moggallana... tomba dans l'indolence et la torpeur le septième jour après son admission dans l'ordre. Mais réveillé par le Maître, il secoua indolence et torpeur, et s'appliquant à la formule de méditation sur les éléments donnés par le Tathāgata, il atteignit le terme de la perfection des disciples-chefs. Quant au vén. Sāriputta, il passa la quinzaine suivant la réception dans l'ordre, avec le Maître résidant à la cave Sūkharakhata, près de Rājagaha. Ayant entendu une exposition du *Vedanāpariggahasuttanta* par le fils de sa propre sœur, le moine errant Dīghanakha, il appliqua son

esprit à ce *sutta*, et comme un homme qui mange du riz cuit pour un autre, il atteignit le terme de la perfection de connaissance des disciples-chefs ».

Comment s'expliquer cette différence de durée?

Nous avons déjà étudié la situation inverse (p. 447) où Śāriputra mettait sept jours à pénétrer l'enseignement de Sañjaya, alors qu'il en fallait quinze à Maudgalyāyana. Nous avons vu qu'il ne faut pas considérer comme une supériorité mais plutôt comme un manque de profondeur le fait d'approfondir rapidement une doctrine. La *Dhammapada aṭṭhakathā* confirme cette idée en ce qui concerne le second cas : « Certainement, Sāriputta est un homme de grande intelligence. Pourquoi alors a-t-il besoin d'un temps plus long que Moggallana pour atteindre le terme de la perfection?... Nous devons comprendre que le cas est comparable à celui d'un roi qui, lorsqu'il veut partir en voyage, est obligé de faire de grands préparatifs, comme de faire caparaçonner des éléphants. D'autre part, un pauvre homme, où qu'il veuille aller, peut partir immédiatement sans rien préparer... ».

Le *Ta-tche-tou-louen* donne une explication analogue : «...Pourquoi obtient-il la dignité d'*arhat* au bout de quinze jours seulement? C'est qu'il doit tourner la Roue de la Loi à la suite du Buddha. C'est pourquoi dès la terre de Śaikṣa [1], immédiatement et par lui-même, il obtiendra la connaissance parfaite du *dharma...* ». On voit donc bien que ce délai de quinze jours est représenté comme un avantage exceptionnel au profit de Śāriputra.

Si l'on compare les deux épisodes parallèles dans le *Mahāvastu*, on voit donc que les conditions sont inversées :

1° Les deux disciples suivent l'enseignement yogique de Sañjaya : Maudgalyāyana a besoin de 15 jours, Śāriputra de 8 jours seulement pour approfondir les textes. Donc, supériorité de Maudgalyāyana en *yoga* en *samādhi*.

2° Ils suivent l'enseignement du Buddha; la proportion est inversée. Donc, supériorité de Śāriputra pour l'enseignement bouddhique, la *prajñā*.

Tout cela concorde parfaitement avec tout ce que nous savons par ailleurs de la spécialisation des deux disciples.

c. *Le sūtra de Dīrghanakha.*

Nous avons vu que, dans plusieurs textes, la récitation de ce *sutra* était en rapports étroits avec l'obtention de l'état d'*arhat* par les deux grands disciples. Il faut nous demander :

a. Qui est Dīrghanakha?

b Qu'est-ce que le *Dīrghanakha sūtra?*

c. Comment expliquer les variations des textes à ce sujet?

a. Qui est Dīrghanakha?

La plupart des textes pālis (*Dhammapada aṭṭhakathā*, commentaire des Theragāthā, commentaire du *Dīgha nikāya*, 28, *Saṃyutta*, 38) le donnent comme le neveu de Sāriputta.

Au contraire, les textes chinois, tibétains et sanskrits le donnent comme son oncle, et nous avons vu (p. 430) que le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin contenait des renseignements très circonstanciés à ce sujet.

---

[1] C'est la terre de ceux qui sont encore dans l'étude.

b. Qu'est le *sūtra* de Dīrghanakha?

Il existe dans le Canon pāli un *Dīghanakha sutta* qui est le 74 du *Majjhima nikāya*. Il cadre bien avec les récits précédents car, après l'exposé de la discussion entre le Buddha et Dīghanakha, il contient ce passage : «Alors, l'*āyasmat* Sāriputta eut cette pensée... et son esprit fut délivré des souillures...».

Dans l'*Avadāna śataka*, le n° 99 intitulé Dīrghanakha donne un récit de la vie de D. et de sa sœur Śāri, très voisin de celui du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, mais ce qui est remarquable, c'est que la suite reproduit mot pour mot le *Dīghanakha sutta* du *Majjhima nikāya*.

Le même récit, avec diverses variantes, se retrouve dans de nombreux textes chinois, en particulier dans la *Mahāvibhāṣā* (*Taishō*, 1545, k. 98-99, p. 509 *b* et suiv.), avec des détails très savoureux, et dans le *Ta-tche-tou-louen* (*Taishō*, 1509, k. 1, p. 61 *b*, 62 *a*).

A côté de tous ces textes concordants, on pourrait citer la *Dhammapada aṭṭhakathā* et le commentaire des *Theragāthā*. Ici, c'est en entendant exposer le *Vedanāpariggaha-suttanta* par Dīghanakha que Sāriputta atteint le terme de la perfection, mais nous savons par le commentaire de Buddhaghoṣa que ce *suttanta* n'est pas autre chose que le *Dīghanakha sutta* et son contenu explique bien ce nom.

Nous allons maintenant rencontrer un certain nombre de textes aberrants.

Csoma de Körös cite dans son «Analyse du Kandjour» [1] : «Vol. XXVIII. Sa. 2. *Dīrgha-nakha-parivrājaka paripṛcchā*... *Sūtra* enseigné par Gautama à la requête de Dīrghanakha... qui le questionne sur... les mérites moraux antérieurs qui lui ont valu de telles récompenses de ses actions dans le présent et lui ont acquis de si merveilleuses qualités».

Cette fois, le texte ne répond plus du tout au *Dīghanakha sutta* pāli. C'est une *paripṛcchā*, où Dīrghanakha interroge le Buddha; d'autre part, alors que le *sutta* pāli était un texte philosophique sur les sensations, leurs causes et la façon de s'en détacher, il s'agit ici d'un texte moral destiné à montrer l'influence de la bonne conduite antérieure sur la vie actuelle.

Nous en avons confirmation dans une traduction chinoise du même texte faite par I-tsing (*Taishō*, 584).

Nous retrouvons ce même texte dans un *sūtra* sogdien de Touen-houang : *Sūtra des questions du religieux Dīrghanakha* [2].

Que faut-il penser de ces textes aberrants?

Tout d'abord, ce sont des textes tardifs. La *Dīrghanakha-parivrājaka paripṛcchā*, citée par Csoma, se trouve dans un volume récent du *bka'-'gyur* alors que le *'dul-ba*, beaucoup plus ancien, contient une traduction du *Dīghanakha sutta*, type *Majjhima nikāya*.

Quant au *sūtra* sogdien, il a été vraisemblablement traduit du chinois vers le VIIIe-IXe siècle, comme la plupart des textes sogdiens, et son contexte possède des éléments très tardifs : énumération des innombrables personnages qui entourent le Buddha, rois, dieux, *yakṣa* et *nāga*, exaltation de la force sexuelle du Buddha indiquant des influences tantriques. Mais, par ailleurs, il est très archaïque dans son esprit. Il ne montre aucune préoccupation métaphysique, mais seulement des préoccupations morales. Il répond à cette idée : de quelle façon faut-il vivre pour obtenir une bonne réincarnation; c'est l'idée essentielle des plus vieux textes : édits d'Aśoka, *jātaka* et *avadāna*, textes populaires archaïques où prédomine le

(1) Csoma de Körös, *Analyse du Kanjour* (*Ann. Mus. Guimet*, II, p. 283).

(2) E. Benveniste, *Textes sodgiens*, Paris, Geuthner, 1940, p. 74.

dogme de la transmigration qui n'a pas encore subi les transformations de la métaphysique monachique. On peut donc penser qu'il s'agit d'un remaniement récent d'un texte très ancien s'opposant nettement par son esprit au *sutta* du *Majjhima nikāya*, qui contient une conception déjà scolastique de la sensation.

c. Comment expliquer ces variations de textes?

Nous avons, en résumé, trois catégories de textes :

Les uns, comme le *Mahāvagga*, ne font aucune mention du *Dīghanakha sutta*.

D'autres en parlent, mais ils se rapportent à deux types de *sūtra* très différents, le type *Majjhima nikāya* et le type sogdien.

Le *Mahāvastu*, enfin, ne mentionne pas le *Dīghanakha sutta*, mais un autre *sutra* sur les éléments.

Quel est le plus ancien des deux types de *sutra?*

Est-ce un élément ancien disparu dans certains textes, ou introduction récente?

Le raisonnement le plus simple serait celui-ci :

1° Le *sutta*, type *Majjhima nikāya*, existant dans les textes plus anciens que celui du type sogdien-tibétain, est plus primitif que le second;

2° Les textes canoniques ne contiennent généralement pas ce *sutta*, alors qu'il existe dans des commentaires, il est d'introduction récente.

Cette double thèse est probablement inexacte, et voici pourquoi :

Nous avons déjà vu (p. 421-5) que certains textes, récents comme rédaction, peuvent contenir des éléments archaïques qui ont disparu dans les textes canoniques, tandis qu'ils ont perduré dans les textes extra-canoniques moins épurés. C'est le cas de la littérature *avadāna*, probablement aussi du *Dīrghanakha sūtra* dont le type sogdien, compilé tardivement, reproduit un texte très primitif par son esprit.

Les mêmes raisons ont pu jouer pour l'introduction de ce *sūtra* dans la littérature.

Dans le *Dīrghanakha sūtra*, Śāriputra n'est pas mis en vedette, ce n'est pas à lui qu'il est exposé, mais à son oncle, et il en profite «comme du riz cuit pour un autre». Cela n'est pas très flatteur pour lui, et ce texte doit dater non pas de l'époque relativement tardive où Śāriputra était le grand saint par excellence, mais au contraire de l'époque plus ancienne où sa renommée était encore faible, c'est-à-dire avant la rédaction du Canon pāli.

En ce qui concerne le contenu du *sūtra*, l'enseignement qu'il donne est encore assez simple. Dans la forme sogdienne, c'est la morale populaire, le dogme primitif de la rétribution. Dans la forme pāli, on analyse déjà les sensations, on les distingue en catégories; le sage est celui qui y renonce et la sainteté est présentée comme le résultat du détachement; c'est encore une méthode simple, bien que plus subtile que la première. Plus évolué encore est le thème de la méditation sur les éléments que l'on trouve dans le *Mahāvastu*.

On pourrait se représenter ainsi le développement des textes :

Premier état de la traduction : c'est en entendant le *Dīrghanakha sūtra* que Śāriputra devient un *arhat*, ce *sutra* prêchant une simple doctrine de rétribution, sous la forme présumée que l'on retrouve dans la version sogdienne.

Deuxième état : ce *sūtra* est jugé vraiment trop simpliste, et il est remplacé par la forme plus évoluée du *Majjhima nikāya*.

Troisième état : l'enseignement du *Dīrghanakha sūtra*, même sous sa forme évoluée, est trouvé trop primitif. On n'ose pas l'abandonner à cause de la tradition, mais on se contente de le nommer tout en développant longuement un *sūtra* plus subtil sur les éléments. C'est le stade du *Mahāvastu*.

Enfin, le *sūtra* est vraiment démodé, et trop gênant pour la supériorité maintenant reconnue de Śāriputra, on le supprime complètement; c'est le stade du *Mahāvagga* pāli et des autres textes qui n'en parlent pas.

Il est inutile de dire que nous présentons cette évolution comme une simple hypothèse de travail.

d. *Les réactions des autres disciples et de la foule.*

La fin du récit de la conversion est peu intéressante. Plusieurs de nos sources se terminent après l'ordination; celles qui vont plus loin sont de deux types :

Le premier est représenté par le *Mahāvagga*. Les gens du pays sont inquiets de voir que les meilleurs sont pris par le Buddha : « Les pères n'engendrent plus de fils, les femmes deviennent veuves, les familles s'éteignent... », réaction intéressante pour comprendre la mentalité du peuple qui finit par insulter les moines lorsqu'ils font leur ronde d'aumônes. Le Buddha rassure les moines, leur prédit que ces murmures ne dureront pas plus d'une semaine, et il leur enseigne une *gāthā* pour répondre au peuple.

Le second type est fourni par la *Dhammapada aṭṭhakathā*. Ici, ce ne sont plus les habitants, mais les autres disciples qui protestent, jaloux de la faveur particulière donnée à Śāriputta et Moggallana, et qui aurait dû être accordée aux plus anciens. Pour leur montrer qu'il n'a pas usé de favoritisme, le Buddha leur raconte une histoire du passé.

III. *Conclusion du chapitre III.*

Nous pensons avoir établi deux concepts assez vraisemblables :

Tout d'abord, le « morceau » qui constitue le récit de la conversion de Śāriputra est, par sa constance dans tous les Canons, l'élément primordial de sa légende.

D'autre part, il existe de ce récit un « noyau » dont l'état le plus pur se trouve dans le *Mahāvagga*. Hâtons-nous d'ajouter que cela ne veut pas dire que ce texte soit la source de tous les autres. Les choses sont probablement plus compliquées, et pour les comprendre il nous faut anticiper sur l'histoire des sectes.

Nous verrons plus loin que Śāriputra peut être considéré comme le saint des Vātsīputrīya, secte localisée dans la région de Kauśāmbī. C'est donc probablement dans cette région qu'a pris naissance la légende qu'est le récit de la conversion.

Or, Przyluski a bien montré que cette région de Kauśāmbi a été le berceau de tous les mouvements de l'Ouest, séparés du groupe oriental des Mahāsāṃghika après le premier schisme. Kauśāṃbī a donc été le siège, non pas des Thera en tant qu'École-mère du Canon pāli, mais des pré-Thera, des « vieux-sthavira »[1], et c'est de ce centre que sont partis les deux grands groupes de sectes :

— les Sthavira ou Thera, vers Ujjayini et le Sud-Ouest;

— les Sarvāstivādin et les sectes qui s'y rattachent, Mahīśāsaka et Dharmaguptaka en particulier, vers le Nord-Ouest.

Ce qui fortifie notre hypothèse d'un noyau de légende né à Kauśāmbī, c'est qu'il se retrouve non seulement dans le Canon des Sthavira (*Mahāvagga* pāli), mais aussi dans deux Canons du Nord-Ouest : le *Vinaya* des Dharmaguptaka et celui des

[1] Nous nous excusons de ce néologisme pléonastique, mais il dit bien ce que nous voulons dire.

Mahīśāsaka. Nous avons vu, en effet, que le récit de la conversion est absolument identique, parfois mot pour mot, dans le *Mahāvagga* et chez les Dharmaguptaka; il est aussi très analogue chez les Mahīśāsaka, avec quelques influences chinoises.

On pourrait objecter que ces deux derniers Canons ont peut-être été copiés sur le Canon pāli, mais ce que nous savons de l'histoire des sectes s'accorde beaucoup mieux avec l'idée d'un noyau originel commun.

Dans le groupe Nord-Ouest, un texte est à mettre à part par son importance, c'est le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin. Il est, pour certains points, parallèle à l'autre série, mais il s'en sépare sur des points capitaux comme celui du rôle de Sañjaya (p. 431 et 448). Il y a là une tradition nettement à part, et ce n'est pas étonnant lorsqu'on songe à l'importance qu'a eue à une certaine époque, dans le Kashmir, la secte Mūlasarvāstivādin, et aux relations qui existaient à la même époque entre le Kashmir et la Chine. Nous en avons des échos par la relation de I-tsing[1], adepte lui-même de cette secte; c'était de beaucoup la plus importante dans le Nord, alors que les Dharmaguptaka et les Mahīśāsaka avaient déjà disparu de l'Inde et n'étaient plus représentés qu'en Asie centrale et en Chine.

Cette prédominance des Mūlasarvāstivādin à une certaine époque explique bien aussi les parentés que nous avons signalées, entre leur *Vinaya* et des textes comme le *Ta-tche-tou-louen*, le *Tchong-pen-k'i-king* et même des sources birmanes; les parentés doctrinales entre Mūlasarvāstivādin et Yogācāra.

Quant au *Mahāvastu*, il représente la secte mahāsaṃghika qui s'est séparée des Sthavira dès le premier schisme. C'est la secte de la « Grande assemblée », localisée à l'Est, dans le Magadha. On y retrouve le fond commun de la légende de Śāriputra, avec des développements parfois aberrants.

---

[1] Yi-tsing, *A Record of the Buddhist religion*, trad. Takakusu.

CHAPITRE IV

Śāriputra dans les contes (*jātaka* et *avadāna*)

La place occupée par Śāriputra dans la littérature des contes est considérable. Il ne peut être question d'en faire le dépouillement, et il importe peu de connaître toutes les formes animales ou humaines qu'il a pu revêtir au cours de ses existences antérieures.

1° Par contre, cette littérature présente un grand intérêt à un autre point de vue. Nous avons vu plus haut (p. 421 et suiv.) que les *jātaka* sont d'anciens contes populaires, généralement pré-bouddhiques, parfois même d'origine pré-aryenne, attestant une civilisation primitive. Ces légendes ont été utilisées par les Bouddhistes, dans un but d'édification, comme des contes pieux destinés à célébrer les vertus du *bodhisattva* au cours de ses vies antérieures. Ils se sont contentés d'ajouter à chaque conte un prologue situant les conditions dans lesquelles l'histoire était racontée, et un sommaire terminal dans lequel le Buddha est censé donner la clé de l'identité des divers personnages du *jātaka*.

On a donc là un groupe de personnages fameux, et comme les Bouddhistes qui ont rédigé les *jātaka* étaient libres de choisir tel ou tel saint de leur goût, on peut retrouver là leurs préférences du moment, ou plus exactement ceux qui étaient en vogue dans un certain milieu, à une certaine époque. Comme ces *jātaka* ont été rédigés à des époques variables, on pourra donc, en faisant l'histoire de ces personnages, faire en même temps l'histoire du *jātaka*. Par exemple, ceux où Ānanda a le premier rôle ont dû être rédigés dans la période de Rājagṛha, ceux où ce rôle est tenu par Śāriputra un peu plus tard, etc.

Il ne s'agit pas ici de faire une étude exhaustive de la littérature des contes, mais seulement d'illustrer une méthode de travail; nous prendrons donc comme thème le *jātaka* pāli à cause de son importance et de grande variété d'âge de ses contes, en utilisant d'autres recueils comme points de comparaison quand ce sera nécessaire.

Prenons par exemple le *Mahāsutasoma jātaka* (537). C'est une histoire très primitive où il est question de sacrifices humains. Le roi Brahmadatta avait comme ami le roi des Kuru. Un jour, il se blesse au pied et fait le vœu, s'il guérit, d'offrir un sacrifice humain de 101 rois. Il en attache 100 à un arbre et l'esprit de l'arbre lui conseille de prendre comme cent unième le roi des Kuru. Celui-ci accepte d'être sacrifié par son ami mais veut consulter auparavant le sage Nanda. Après avoir reçu son enseignement, il se convertit et convertit à son tour le roi Brahmadatta.

Le résumé final nous dit : Brahmadatta était Angulimala, connu dans la légende bouddhique comme un bandit fameux; le sage ministre qui a un rôle édifiant est Sāriputta; le brahmane Nanda, c'est Ānanda; la divinité de l'arbre, c'est Mahakassapa; le dieu Sakka, c'est Anuruddha; le roi des Kuru, le Buddha.

On a donc là une histoire très archaïque, et les quatre personnages en jeu sont justement les quatre plus fameux à une époque très ancienne du Bouddhisme : Ānanda, Mahākassapa, Sāriputta et Anuruddha.

Prenons maintenant un *jātaka* du *Mahāvastu*. Le roi de Bénarès, Brahmadatta n'a pas d'enfants et va consulter des *ṛṣi* de l'Himalaya. Nous sommes là dans la région

fabuleuse du Nord où se trouve le Mont Central, le Meru. En chemin, il voit trois oiseaux s'envoler du tronc creux d'un arbre *śalmali*, il cherche dans cet arbre et trouve trois œufs, un de hibou, un de *śārika* et un de perroquet. Les *ṛṣi* lui conseillent d'emporter ces trois œufs qui donneront naissance à trois princes. À la fin, on nous dit : «L'œuf de perroquet donnera le Buddha; celui de *śārika*, Śāriputra; celui de hibou, Ānanda».

Ce conte rattache donc étroitement Śāriputra et Ānanda au Buddha, puisqu'ils naissent de la même nichée. Il date donc d'une époque où ils étaient les personnages importants.

La même histoire se retrouve dans le *jātaka* pāli, c'est le *Tesakuna jātaka* (521). Ici, c'est dans son parc que le roi Brahmadatta aperçoit un nid qui contient un œuf de hibou, un de *sālikā*[1] et un de perroquet. Il les garde dans son palais et ils donnent bientôt naissance à trois jeunes oiseaux qu'il nomme : celui du hibou, prince Vessantara; celui de la *sālikā*, princesse Kundalini; celui du perroquet, prince Jambuka. Les gens du palais se moquent de lui car il parle de ces oiseaux comme de ses enfants. Il les nomme à de hautes fonctions, mais à sa mort, Jambuka refuse de lui succéder sur le trône pour se faire ermite.

Puis on nous dit : Kundalini était Uppalavanna; Vessantara était Sāriputta, Jambuka était le Buddha, et le roi était Ānanda. On a donc le même groupement que dans le conte précédent, et le récit est débarrassé de ses éléments mythiques.

Prenons un autre *jātaka* pāli (63). Le roi Brahmadatta a une fille, la princesse «Vaurien» qui a tous les défauts. Elle est jetée dans le Gange par les domestiques, recueillie par un ascète qu'elle finit par débaucher. Puis des voleurs l'emportent et leur roi en fait sa femme. Elle fait venir l'ascète en prévenant le roi des voleurs qui le roue de coups...

On nous dit ensuite : l'ascète était le Buddha, le chef des voleurs était Ānanda. C'est tout; il n'est pas question de Sāriputta.

Ce conte est tout à fait exceptionnel car il donne au Buddha, un rôle peu édifiant; il y a là un caractère très archaïque. De plus, nous n'avons que le seul Ānanda, en compagnie du Buddha et nous savons que ce disciple a été le plus populaire à une époque très ancienne.

Dans le *jātaka* 61 du Canon pāli, nous voyons le fils du roi se rendre à Takkasila pour étudier sous la direction d'un grand maître. Le groupement est encore ici fort intéressant. Les seuls qui aient un rôle édifiant sont le maître qui était le Buddha, le père du maître : Mahākassapa et le prince Ānanda. Nous avons donc encore un groupement fort ancien car, à une époque un peu postérieure à la primauté d'Ānanda, les deux saints les plus honorés étaient justement ceux que nous trouvons ici : Ānanda et Mahākassapa.

Prenons enfin un *jātaka* beaucoup moins ancien, le 37. Sur les pentes de l'Himalaya vivent trois amis : un coq de bruyère, un singe et un éléphant. On nous raconte leurs aventures, et finalement, l'éléphant était Moggallana, le singe, Sāriputta et le coq de bruyère, le Buddha. C'est un groupement assez tardif, traditionnel dans le Canon pāli où Sāriputta et Moggallana sont les disciples-chefs du Buddha.

Ces exemples suffisent à montrer l'intérêt de cette méthode de recherche; nous n'y insisterons pas.

Voyons maintenant quels sont les personnages les plus souvent nommés dans le

---

[1] Nous avons souvent nommé cet oiseau *sālika* (skt. *śārikā*). C'est un étourneau : *gracula religiosa-intermedia* Hay. Son nom hindi est *maina*, traduit en français par Mainate, en anglais par Maynah, Myna ou Mina.

Canon pāli. Le premier est Ānanda, cité 197 fois sur 547 *jātaka;* puis vient Sāriputta, 150 fois; très loin après, Moggallana, 49 fois; Mahākassapa, 29; Rāhula, 26 et Anuruddha, 25.

Parmi les groupements, le plus fréquent est Sāriputta-le Buddha (20 fois); cela montre mieux que la statistique des personnages, l'importance, dans ce Canon, de Sāriputta comme disciple-chef. Ensuite, vient le groupement Ānanda-Sāriputta-le Buddha (16 fois). Par contre, celui qu'on pourrait s'attendre à trouver souvent : Sāriputta-Moggallana-le Buddha, n'existe que quatre fois.

Nous allons voir maintenant, les renseignements que les contes nous apportent sur la vie de Śāriputra.

D'abord, le *jātaka* pāli. Le 95 nous indique le lieu de sa naissance, Nāla et les circonstances de sa mort, à Varaka, dans le mois de Kattika quand la lune est pleine.

Très souvent, il est désigné comme le disciple-chef du Buddha (11, 182, 187, 213, 247, 481). Dans 483, le maître fait un grand éloge de sa sagesse : «En dehors de moi, personne ne possède une sagesse aussi pleine et aussi complète que lui...», puis il caractérise les autres disciples : Moggallana a les pouvoirs magiques et Upāli est versée dans la Loi sainte. Il pose alors une série de questions de plus en plus difficiles, et finalement, Sāriputta seul est capable de répondre. Tous les assistants sont émerveillés.

Souvent, nous voyons le Buddha approuver Sāriputta lorsqu'il prêche la Loi (356). Dans 37, il prend vivement la défense de son disciple. Au cours d'un déplacement, les disciples ne laissent pas de place à Sāriputta, il est obligé de coucher dehors et se met à tousser. Le lendemain, le Buddha demande aux disciples, qui doit avoir le meilleur logement, et il ajoute : «Ici est Sāriputta, mon principal disciple, qui a fait tourner la roue de la Loi et qui doit avoir un logement juste après moi. Et pourtant, il a passé la nuit au pied d'un arbre? Si vous manquez maintenant de subordination, qu'en sera-t-il plus tard?».

Il donne son avis aux religieux sur des points de doctrine, et les interroge (287); il prêche en complétant l'enseignement du maître (99) et celui-ci explique qu'il l'a souvent fait dans des vies antérieures; il interprète le sens d'un problème posé par le Buddha (134). Dans le 153, Moggallana vient lui demander de lui expliquer un sermon du Buddha.

Il prêche souvent à des hérétiques et les convertit (359). Dans le 11, c'est à lui que le Buddha demande d'aller convertir les 500 disciples hérétiques du fameux Devadatta. Il réussit à les ramener vers le Buddha et les frères font cette réflexion : «Seigneur! très grande est la gloire de notre frère aîné, le «Capitaine de la Loi», parce qu'il est revenu avec une suite de 500 frères, tandis que Devadatta a perdu tous ses disciples». Ce même épisode avec des variantes se retrouve dans 143, 160, 204.

Ānanda lui-même reconnaît sa supériorité en ce qui concerne la loi. Un riche propriétaire (496) qui a déjà fait des dons au Buddha et au *Saṅgha,* veut aussi en faire au *Dhamma,* et ne sachant qui récompenser, il s'adresse au Buddha. Celui-ci lui répond : «Si tu veux honorer la Loi, rends honneur à Ānanda, le «Trésorier de la Loi»; mais celui-ci le renvoie à Sāriputta : «Cet honneur est fait au Joyau de la Loi, il ne me concerne donc pas, mais le «Commandeur-chef» de la Loi». Finalement, ce dernier le renvoie au Buddha.

Sāriputta reçoit souvent des dons de gens très humbles, mais il est parfois maltraité et diffamé. Nous avons vu le *jātaka* 37 où il est obligé de passer la nuit dehors; il est méprisé ouvertement par Laludayi (247) et par Kokālika (481), et même parfois réprimandé par le Buddha pour sa façon de diriger les frères (39).

Sa charité est très grande; il voudrait donner sa vie pour sauver le Buddha (533);

il recueille un jeune orphelin, Losaka, l'élève et en fait un moine (41); il guérit la mère de Rāhula (292); il procure des aliments délicieux à des frères malades (315), et console une femme qui venait d'apprendre la mort de son mari et de ses fils (465). Il présente des phénomènes miraculeux, comme de converser avec un enfant de 7 jours (100).

Bien qu'il ne faille pas attacher de valeur historique à ces détails, ils sont révélateurs de l'opinion des rédacteurs du Canon pāli.

Passons maintenant en revue quelques autres recueils.

2° Le *Divyāvadāna* contient peu de faits nouveaux bien que Śāriputra y soit souvent cité, mais son importance y est bien moins considérable que dans le Canon pāli. Nous y trouvons plusieurs histoires connues.

Le passage le plus intéressant concerne le *stūpa* de Śāriputra [1]. Le roi Aśoka va à Kuśinagara, et demande à adorer les reliques de « ceux des auditeurs du Bhagavat qui ont été désignés par lui comme étant les premiers ». Un *sthavira* conduit alors le roi devant le *stūpa* de Śāriputra. « Quels furent les mérites de Śāriputra? » dit le roi. « Il fut, dit le *sthavira*, comme un second maître; il fut le général de l'Armée de la Loi, pendant que le Buddha en faisait tourner la Roue; c'est lui qui a été désigné comme le premier de ceux qui possèdent la sagesse, lorsque le Bhagavat a dit : La sagesse de l'univers entier, en exceptant toutefois le Tathāgata, n'égale pas la seizième partie de la sagesse de Śāriputra » [2]. Puis Upagupta renchérit encore sur ces éloges.

Le roi fait une aumône de 100.000 *suvarṇa* au *stūpa* de Śāriputra. Il fait le même don pour Mahāmaudgalyāyana et Mahākāśyapa. Pour Vakkula, il fait un don très minime, mais pour Ānanda, il donne dix millions de *suvarṇa*, ce qui montre bien que dans ce texte, Ānanda est encore considéré comme le plus grand, malgré la supériorité de Śāriputra pour la sagesse, et de Maudgalyāyana pour la *ṛddhi*.

Ce même écrit se retrouve dans l'*A-yu-wang-tchouan* qui est la version chinoise de l'*Aśokāvadāna* [3].

3° Dans le *Karma śataka* [4], autre recueil de contes, c'est encore Śāriputra le plus souvent nommé (8 fois pour 6 à Ānanda, 5 à Aniruddha, etc.). Il y est généralement dans une position avantageuse, tandis que Maudgalyāyana est souvent désavantagé. Le détail ne mérite pas d'être cité ici, car on n'y trouve guère que des variantes de contes cités dans d'autres textes.

Pourtant, ce recueil est moins régulièrement favorable que le *jātaka* pāli, et Śāriputra est mis plusieurs fois en état d'infériorité. En particulier, dans le conte 34.III.2 (124), mille nouveaux convertis sont répartis entre trois maîtres, et leur avancement est bien différent :

500 deviennent *arhat* sous la direction de Kappina;

250 deviennent *anāgāmin* sous celle de Maudgalyāyana;

250 deviennent *srotāpanna* sous celle de Śāriputra.

Or, de ces trois états, le premier est de beaucoup le plus élevé; les *anāgāmin* appartiennent déjà à la « région sans forme », mais les *srotāpanna* sont les moins

---

(1) Burnouf, *Introduction*, p. 390.
(2) Nous avons déjà signalé cette expression (voir p. 436).
(3) Przyluski, *La légende d'Aśoka*, p. 257.
(4) Feer, *Karma śataka*, in *JA*, mars-avril 1901, p. 179-280.

avancés, appartenant encore au « monde de la forme ». Il y a là une échelle très nette de la valeur des maîtres, et une hiérarchie inverse de celle que l'on trouve généralement dans le Canon pāli.

4° Dans l'*Avadāna śataka,* le seul récit qui mérite d'être cité est l'*Avadāna* 99, qui contient de nombreux renseignements sur la parenté de Śāriputra ; il n'y a pourtant là rien que nous ne connaissions par ailleurs. Fréquents par contre, sont les récits où la charité de Śāriputra est mise en valeur (38, 41). On trouve dans ces deux derniers *avadāna* des traces très nettes d'influences archaïques, le but proposé aux disciples étant la naissance dans le *svarga,* le monde des dieux. A signaler également un groupement archaïque des quatre grands auditeurs : Śāriputra, Maudgalyāyana, Ānanda et Mahākāśyapa (41).

Nous ne nous attarderons pas sur les autres recueils de contes, car on y retrouve les mêmes épisodes, avec des variantes peu importantes. Indiquons seulement que dans les contes du *Tripiṭaka* chinois, la primauté de Śāriputra est beaucoup moins nette que dans le *jātaka* pāli, et qu'il est très souvent placé dans un état d'infériorité ou dans une situation fâcheuse au point de vue moral.

CHAPITRE V

Śāriputra dans le canon pāli Sthavira (Sūtra et Vinaya)

Nous arrivons au groupe le plus important de toutes les sources. Pour mettre un peu d'ordre dans cet amas de documents, nous ne procéderons pas par analyse des différentes collections de ce Canon, ce qui amènerait des redites, nous en ferons au contraire une synthèse en étudiant dans les textes, les divers aspects de Śāriputra.

I. *De la naissance à la conversion.*

Nous en avons suffisamment parlé au chapitre III pour ne pas avoir à y revenir. Nous pouvons pourtant indiquer la disproportion, dans les textes pālis proprement canoniques, entre les deux parties de la biographie : avant et après la conversion. Alors que la première se réduit au seul chapitre du *Mahāvagga,* I, 23-24, la seconde occupe tout le Canon. Il ne s'intéresse vraiment à Sāriputta qu'en tant que moine, *arhat,* c'est vraiment la Somme du Bouddhisme monarchique dont Sāriputta est le champion, ce n'est en rien l'Évangile de l'enfance.

II. *Sāriputta élève et disciple du Buddha.*

Avant d'être un maître, Sāriputta fut un élève et c'est sous cet aspect qu'il est souvent présenté.

Dans le *Vinaya,* il est à diverses reprises, l'occasion pour le Buddha de promulguer certaines règles de discipline, sur le nombre de robes (*Mahāvagga,* VIII, 13 et 31-1), sur la distinction entre bons et mauvais religieux (X, 5, 3-39) et sur les repas (*Cullavagga,* VIII, 4, 1).

Mais c'est surtout au sujet de la doctrine que Sāriputta pose des questions au Buddha, provoquant parfois des éclaircissements intéressants.

Dans *Majj. nik.,* III, 5, 2 (144) *Channovāda sutta,* Sāriputta et Cunda vont rendre visite à Channa qui souffre affreusement et veut mettre fin à ses douleurs en se tuant avec son couteau. Ils essayent de le consoler, mais dès leur départ, Channa se tue. Sur la demande de Sāriputta, le Buddha explique que ce qui est blâmable, c'est de se dépouiller soi-même de son corps parce qu'on en désire un autre. Ce n'était pas le cas de Channa, et il n'encourt aucun reproche. Il y a là une curieuse justification du suicide.

Dans le *Sam. nik.,* XLV, 3, Sāriputta parle de l'essentiel de la vie sainte et demande au Buddha si c'est l'amitié, l'association, l'intimité avec ce qui est beau. Le Buddha développe cette idée, mais en la ramenant au sentier aux huit embranchements.

Dans *Saṃ. nik.* XLVII, 11, une question de Sāriputta fait préciser par le Buddha la définition du *Mahāpurisa*, le «surhomme». C'est par l'émancipation de l'esprit qu'on y parvient, et cette émancipation s'obtient par la méditation, la contemplation du corps en tant qu'impermanent, la libération des sens et la purification de l'esprit.

Sāriputta est intrigué par le fait qu'un même métier peut être un insuccès s'il est pratiqué par certains, une réussite moyenne et complète pour d'autres. Le Buddha explique que celui qui fait une offre à un ascète et ne lui donne pas ce qu'il a offert, ne réussira jamais dans une autre vie; au contraire, s'il donne davantage, tout lui réussira.

Dans *Aṅg. nik.*, II, 4, 6, le Buddha lui donne une véritable leçon de méditation.

Un passage de *Aṅg. nik.*, IX, 12, montre bien l'importance de Sāriputta en tant qu'élève préféré. Le Buddha lui explique quels sont les neuf types d'hommes qui, mourant avec de l'attachement, sont pourtant libérés de l'enfer et des renaissances... Puis il ajoute : «Ce discours sur le *Dhamma*, je ne l'ai pas encore fait aux moines, aux nonnes ni aux disciples. Pourquoi? Parce qu'après l'avoir entendu ils prendraient l'habitude de la paresse. Ce discours, je l'ai fait uniquement parce que j'ai été interrogé par toi».

Parfois, nous trouvons des entretiens du maître et de l'élève, qui rendent un son plus humain, plus confiant, moins scolastique. C'est le cas de *Aṅg. nik.*, III, 32 *b* où le Buddha confie à Sāriputta qu'il veut enseigner le *Dhamma*, mais que ceux qui comprennent sont difficiles à trouver. Sāriputta exhorte alors son maître à prêcher, et celui-ci explique comment il doit rejeter toute notion de «moi» et de «mien».

Nous ne pouvons multiplier les exemples, d'autant plus que les sujets traités n'ont souvent qu'un intérêt de pure scolastique[1].

Bien que le Canon pāli soit essentiellement favorable à Sāriputta, il y a pourtant quelques passages où il est réprimandé par le Buddha.

Saṃ. nik., XLVII, 12, relate une histoire amusante où Sāriputta, plein d'enthousiasme, déclare sa foi dans le Buddha, disant qu'il n'y a jamais eu d'ascète ou de brahmane plus accompli que lui. Le Buddha a l'air de l'approuver, puis se moque aimablement de lui en lui demandant s'il a vraiment connu tous les *arhat* du passé, du présent et de l'avenir. Sāriputta, confus, répond qu'il le déduit seulement de sa connaissance de la Loi. La même histoire se retrouve dans *Dīgha nik.*, XVI, 16 et XXVIII. Finalement, le Buddha félicite Sāriputta, et la réprimande devient compliment.

III. *Sāriputta, disciple éminent entre tous.*

Les textes consacrant sa primauté sont innombrables; nous ne citerons que des principaux.

Dans *Saṃ. nik.*, XIV, 15, le Buddha est à Rājagaha et, devant tous les moines, il donne la caractéristique des principaux disciples : «Voyez-vous Sāriputta et ses moines...; tous ces frères sont de grande sagesse. Voyez-vous Moggallana... tous

[1] Citons par exemple : *Maj. nik*, I, 2, 2 (12) [les 10 pouvoirs, les 4 assurances, etc.]; *Maj. nik*, I, 4, 2 (32) [le meilleur type de moine]; *Aṅg. nik.*, V, 166, 167 (les 5 qualités d'un religieux); *Aṅg. nik.*, VI, 37 (les 6 qualités des offrandes); *id.*, VII, 66 (les 7 qualités d'un moine); *id.*, VII, 39 (les 7 raisons de louange pour un moine); *id.*, V, 18, 179 (les devoirs d'un maître de maison); *id.*, VII, 37 (les 7 dons); *id.*, V, 132 (les 5 voies); *Sutta nipāta, Sāriputta sutta* (les devoirs d'un bhikkhu), etc.

ces frères sont de grande puissance. Voyez-vous Kassapa... tous ces frères gardent la stricte observance. Voyez-vous Anuruddha... tous ces frères ont la Vue divine. Voyez-vous Puṇṇa Mantāṇīputta... tous ces frères sont d'un commerce droit. Voyez-vous Upāli... connaissent le Vinaya par cœur. Voyez-vous Ānanda... ont beaucoup étudié. Voyez-vous Devadatta... tous ces frères ont de mauvais désirs». Il y a là une définition intéressante de la spécialité de chacun des grands disciples, et l'on voit bien la primauté de Sāriputta et Moggallana, alors que Ānanda est relégué à l'avant-dernier rang, juste avant le traître Devadatta, et qu'on se contente de dire qu'il a beaucoup étudié...

Aṅg. nik., I, 14, apporte quelques variantes : «Moines, le chef parmi mes disciples de ceux qui sont moines depuis longtemps est Añña Koṇḍañña...; de ceux de grande sagesse est Sāriputta...; de ceux qui ont des pouvoirs supranormaux est Moggallana...; qui gardent une minutieuse observance des formes est Kassapa le Grand...; qui sont clairvoyants est Anuruddha...; qui sont de haute caste est Bhaddiya fils de Kalīgodha...; qui ont la voix douce est Bhaddiya le nain...; qui ont le rugissement du Lion est Bharadvaja le Chasseur...; qui sont des professeurs de *Dhamma* est Puṇṇa Mantāṇīputta...; qui expliquent le mieux les discours brefs est Kaccaha le Grand. Ici, on ne parle même plus d'Ānanda.

Ce texte mérite qu'on s'y arrête, car il marque une anomalie dans la primauté de Sāriputta. On va bien le trouver ainsi que Moggallana, mais ils ne viennent qu'en second et troisième rang. Il est vrai que le premier, Añña Koṇḍañña, appelé *rattaññu*, le premier de ceux qui sont reconnus depuis longtemps, est bien le premier en date des disciples du Buddha. Jusqu'au cinquième, tout est normal, à part l'absence d'Ānanda. Mais le sixième est un personnage très obscur : Bhaddiya, nom qui veut dire «le Bhadra, le Mède», et l'on sait l'importance de cet élément ethnique dans le Bouddhisme primitif. Il est le premier de ceux qui sont *uccākuli*, de grande famille, de grande caste; voilà qui est bien étrange et qui montre que ce texte est d'esprit tardif.

Dans *Majj. nik.*, III, 2, 1, *Anupada sutta*, le Buddha fait un éloge dithyrambique de Sāriputta : «Sāriputta a le savoir et la compréhension; la compréhension de Sāriputta est vaste et étendue, joyeuse et vive, agile et pénétrante... Dépouillé des désirs et des mauvaises dispositions, Sāriputta développe et réside dans la première extase... et de même dans la deuxième, la troisième, la quatrième, l'état d'espace infini, l'état de néant, l'état de ni-perception-ni-non-perception, l'état d'extinction de la sensation et de la perception...[1]. Décrire Sāriputta, c'est décrire celui qui a atteint la maîtrise, la perfection dans la noble vertu, la noble concentration, la noble perception, la noble délivrance. Décrire Sāriputta, c'est décrire le propre fils bien né du Seigneur, né de sa bouche, créé par la doctrine, héritier de la doctrine, non de la chair. Sāriputta, moines, est parfait pour tourner la Roue parfaite de la doctrine que le Découvreur de la vérité a tournée le premier...».

Dans *Saṃ. nik.*, II, 3, 9, c'est Ānanda qui, à la demande du Buddha, prononce l'éloge de Sāriputta : «Sage est le Vénérable Sāriputta, compréhensif et multiple de sa sagesse, joyeux et rapide, aigu et délicat dans sa sagesse... Petit dans ses désirs et content de peu est le Vénérable Sāriputta... Il aime la retraite et le détachement... Il est d'une énergie surabondante, prêcheur persévérant, acceptant les conseils ...». Ensuite, le Buddha approuve pleinement Ānanda.

Saṃ. nik., XLVIII, 44, donne un exposé intéressant sur les rapports de la foi

[1] Ce sont les divers stades de la méditation bouddhique, le stade de *jhāna*.

et de la raison. Le Buddha demande à Sāriputta si la faculté de la foi, lorsqu'elle est suffisamment développée, amène la délivrance. Sāriputta répond qu'il marche par la Foi dans le Buddha, mais aussi par la connaissance ; mais ceux qui ont réalisé, vu, compris, ceux qui marchent par la Connaissance, ceux-ci sont libérés du doute et de l'indécision. Et le Buddha l'approuve : « Bien dit, Sāriputta. Ceux qui n'ont pas encore réalisé, vu, compris, ceux-là doivent marcher par la Foi en ceux qui ont réalisé. Mais ceux qui ont réalisé eux-mêmes, ceux-là sont libérés du doute, de l'indécision dans la croyance, et ils arrivent à la délivrance ».

Saṃ. nik., XLVIII, 50, complète le précédent et montre mieux encore, l'importance de la Foi en tant que qualité de contrôle, nécessaire en toutes circonstances. Le Buddha demande à Sāriputta : « Dis-moi, Sāriputta, est-ce qu'un disciple qui est parfaitement dévoué au Tathāgata, qui a pleine foi en lui, peut avoir un doute sur le Tathāgata et sur ses enseignements? ». Sāriputta lui répond qu'un disciple qui a pleine foi dans le Tathāgata ne peut avoir de doutes ou d'hésitations sur son enseignement. S'il a la foi et qu'il soit résolu en énergie, il contrôlera bien ses pensées, il gardera sa concentration... Il pensera alors : « De toutes ces choses dont j'avais seulement entendu parler auparavant, j'ai maintenant l'expérience sur ma personne. C'est là, Seigneur, le pouvoir de contrôle de la foi ».

Il est donc inexact de dire, comme on le répète souvent dans les ouvrages de vulgarisation, que la Foi ne joue aucun rôle dans le Bouddhisme ; elle y joue un rôle de préparation et de contrôle. Mais ce qui est exact, c'est qu'elle n'a pas un rôle dominant comme dans le Catholicisme, elle doit être approfondie et vivifiée par la raison et la méditation.

Nous pourrions encore donner de très nombreux exemples de textes concernant la place éminente de Sāriputta ; je ne pense pas que ce soit utile, ceux que nous avons déjà donné étant largement suffisants [1].

Malgré cette place prééminente de Sāriputta dans le Canon pāli, on trouve tout de même quelques épisodes où il est critiqué, mais chaque fois, on voit le Buddha prendre sa défense. C'est le cas de l'histoire des deux *yakkha* (*Udāna.*, IV, 4) sur laquelle nous reviendrons au chapitre x ; l'histoire de Kokalika (*Saṃ. nik.*, VI, 1, 10 ; *Aṅg. nik.*, X, 89 ; *Sutta nipāta*, etc.).

Dans *Aṅg. nik.*, IX, 11, il est diffamé par un moine, mais le Buddha reconnaît son innocence et le moine lui demande pardon.

IV. *Sāriputta chef hiérarchique.*

Il n'est pas seulement un disciple éminent et un maître de doctrine, il a certainement eu également dans la communauté un rôle de commandement, il a été un chef hiérarchique.

Dans *Aṅg. nik.*, III, 128 *b*, Anuruddha, disciple éminent pourtant, va trouver

---

(1) *Mahāvagga*, I, 23, 2 ; *Cullavagga*, I, 18 (S. et M. disciples principaux). *Udāna*, I, 5 (*id.*). *Maj. nik.*, II, 4, 11 (S. est une mère, M. une nurse). *Saṃ. nik.*, XVII, 23 (S. donné comme modèle à un enfant). *Maj. nik.*, III, 5, 9 (151) [S. est un homme supérieur]. *Saṃ. nik.*, XII, 31, 1 (S. répond à une question difficile). *Saṃ. nik.*, XII, 32 ; XII, 24 ; XLVIII, 58 ; LV, 26 ; *Aṅg. nik.*, VII, 31 (le Buddha approuve l'enseignement de S.). *Saṃ. nik.*, II, 12 ; *Aṅg. nik.*, IV. 241 (S. cité comme exemple par le B.). *Saṃ. nik.*, XXI, 3 (éloges de S.). *Aṅg. nik.*, VIII, 66 ; IV, 176 (S. a bien compris la pensée du B.). *Aṅg. nik.*, IV. 241 (il ne peut y avoir de disputes du fait de S.). *Theragāthā*; *Selasutta* du *Sutta nipāta* (S. fait tourner la Roue de la Loi). *Cullavagga*, VI, 6 ; VI, 16 (le B. prend la défense de S.). *Aṅg. nik.*, VII, 37 (S. est doué de sept dons).

Sāriputta et lui expose son idée sur un point de doctrine, ainsi que les troubles de son esprit et de son cœur; il se présente donc déjà en inférieur et en élève. Sāriputta le reprend alors avec une grande rudesse et lui donne une sévère leçon.

Dans *Theragāthā*, 993, il admoneste Radha, puis (995-997), il reprend vertement des religieux qui professent des idées inexactes.

Enfin, il est envoyé par le Buddha pour prononcer l'acte de bannissement (*pabbājaniya kamma*) contre les *bhikkhu* qui suivent Assaji et Punabbasu, deux hérétiques (*Cullavagga*, I, 13, 6); c'est bien là la prérogative d'un grand chef hiérarchique. Il en est de même dans *Cullavagga*, VII, 3, où le Buddha lui demande de proclamer les erreurs de Devadatta; et il annonce aux disciples : «Que le *Saṅgha* délègue Sāriputta pour l'office de proclamer Devadatta à Rājagaha».

V. *Sāriputta maître de doctrine.*

Ce sont essentiellement ses qualités de *dhamma-senapati* qui sont mises en évidence dans le Canon pāli.

Dans *Saṃ. nik.*, XLVII, 12, le Buddha lui dit : «... Tu répéteras l'enseignement de la Loi, encore et encore, aux moines et aux nonnes, aux disciples hommes et femmes, et si des niais ont un doute sur le Tathāgata, ce doute les abandonnera quand ils entendront ta façon de prêcher la Loi». On voit donc que le Buddha charge clairement Sāriputta d'enseigner la doctrine à tous.

Un autre aspect de ce rôle de maître de doctrine est marqué par les interrogations que lui adressent les disciples. Dans *Majj. nik.*, I, 5, 3 (43), il subit un long et minutieux interrogatoire de Mahā Koṭṭhita qui englobe presque toute la doctrine, et il répond très nettement à chaque question. Il est également interrogé par Rāhula (*Majj. nik.*, II, 2, 2 [62], par Dhanañjani (II, 5, 7 [97]), par Mahā Koṭṭhita une seconde fois (*Saṃ. nik.*, XXII, 1), par les disciples qui partent en voyage (*Saṃ. nik.*, XXII, 2), etc.

Dans *Saṃ. nik.*, XXVIII, 5, il condamne toutes les pratiques magiques : «Ceux qui gagnent leur vie d'une mauvaise manière, par la pratique de la divination et des arts inférieurs, on les appelle ascètes qui mangent en regardant en bas; ceux qui la gagnent par la pratique de l'astrologie, on les appelle ascètes qui mangent en regardant en haut; ceux qui envoient des messages ou font des commissions, qui pratiquent la chiromancie et les lignes de la main, on les appelle ascètes qui mangent en regardant les quatre points cardinaux. Mais moi, je ne gagne ma vie par aucun de ces moyens».

Dans *Saṃ. nik.*, XXXV, 120, il enseigne à un frère tout ce qu'il faut faire pour garder l'entraînement spirituel : être modéré dans la nourriture, avoir une vie droite et pure, garder soigneusement les portes des facultés, être constamment vigilant.

Dans *Saṃ. nik.*, XXXVIII, 1, il enseigne à Jambukhadaka ce qu'est l'état d'*arhat* : destruction de la convoitise, de la haine, de l'illusion. Le chemin pour y parvenir est le sentier aux huit embranchements. Il continue dans XXXVIII, 2, en enseignant ce qu'est le *nibbāna*, et chose curieuse, il en donne exactement la même définition.

Saṃ. nik., XLIV, 3, 4, contient un discours très intéressant de Sāriputta sur l'existence. Koṭṭhita lui demande si le Tathāgata existe après la mort. «Ceci n'a pas été révélé par le Tathāgata», répond Sāriputta. — «Alors, le T. n'existe pas après la mort?» — «Ceci n'a pas été révélé non plus.» — «Est-ce que le T. à la fois existe et n'existe pas...» — «Non plus.» Koṭṭhita ne comprend plus et Sāriputta lui

donne l'explication. Dire que le Tathāgata existe... ou n'existe pas... ou l'un et l'autre... c'est le considérer comme un corps (*rūpa gatam etam*)... ou comme sensation... ou comme perception... ou comme activités... ou comme conscience... Mais l'on n'arrive pas à cette idée si l'on comprend exactement ce qu'est la formation et la cessation du corps, etc. Et c'est la raison pour laquelle le Buddha n'a rien révélé à ce sujet.

Dans *Aṅg. nik.*, IV, 74, on a un entretien un peu analogue pour savoir s'il existe quelque chose après la fin sans passion, sans reste des sphères de contact.

Aṅg. nik., VI, 14, contient un petit traité d'ascétisme, et *Aṅg. nik.*, IX, 13, précise ce qu'est le but de la vie religieuse : connaître, apprendre, maîtriser, réaliser ce qui n'est pas connu, vu, atteint, réalisé ou maîtrisé, c'est-à-dire les quatre vérités.

On pourrait multiplier les citations qui ne nous apporteraient rien de plus[1].

Dans tout ce qui précède, Sāriputta répond à des questions qui lui sont posées. D'autres fois, il prêche sur la demande expresse du Buddha.

Dans *Saṃ. nik.*, XLVII, 12, *Aṅg. nik.*, X, 67, le Buddha est assis au milieu des disciples, et il s'adresse à Sāriputta : «Sāriputta, le *Saṅgha* a banni la mollesse et la torpeur, dis-moi quelque chose du Dhamma; j'ai mal au dos, cela me soulagera». Puis le Buddha s'allonge et Sāriputta commence à prêcher sur la Foi. On a le même épisode dans *Aṅg. nik.*, X, 68.

Dans le *Sampasādaniya suttanta* (*Dīgha nik.*, XXVIII), Sāriputta prêche devant le Buddha, et après l'avoir entendu, ce dernier lui dit : «Désormais, Sāriputta, tu parleras souvent aux frères et aux sœurs. Bien fou serait celui qui aurait un doute ou une hésitation concernant le Tathāgata quand il aura entendu un tel discours».

Mais c'est dans le *Saṅgīti suttanta* du *Dīgha nikāya* que se trouve le texte le plus important où le Buddha charge Sāriputta de prêcher à sa place.

Le Buddha arrive avec 500 moines dans le pays des Malla et les habitants lui demandent d'inaugurer une nouvelle salle de réunion. Le Buddha prêche longtemps à l'assemblée du peuple puis, tard dans la nuit, il les renvoie, ne gardant avec lui que le groupe des disciples. Considérant le groupe attentif, il appelle Sāriputta et lui dit : «Sāriputta, il n'y a ni paresse, ni torpeur dans la compagnie des frères, donne-leur un discours religieux; mon dos est fatigué, je vais m'étendre». Alors, Sāriputta commence un discours d'une importance capitale, sur lequel nous reviendrons longuement au chapitre XI. A la fin, le Buddha se lève et dit : «Très bien, Sāriputta, tu as bien récité pour les frères l'enseignement du concile[2]. Il s'agit, en effet, ici, d'un discours extrêmement long, le plus long de tout le Canon, d'un intérêt primordial au point de vue de la doctrine; or, ce n'est pas le Buddha qui le prononce et c'est Sāriputta qui a été spécialement désigné pour l'enseigner. C'est une indication de grande valeur. A la fin, le texte ajoute : «ces choses furent dites par le Vénérable Sāriputta; le maître donna son assentiment; les frères furent heureux et se délectèrent en entendant le discours du Vénérable Sāriputta».

---

[1] Pour ceux que la question intéresse, voici des références : *Saṃ. nik.*, LV, 2 (sur le Sentier aux huit embranchements); *Aṅg. nik.*, X, 90 (sur les pouvoirs du moine qui a détruit les *āsava*); *Saṃ. nik.*, XXII, 122 (sur ce qui doit être médité); *id.*, XXII, 127 (sur l'ignorance); *id.*, XXXVIII, 3 à 16 (sur divers points de scolastique); *id.*, XXXIX, 1 (sur le *nibbāna*); *id.*, LV, 4 (sur ce qui permet d'atteindre l'état où l'on a vaincu le courant); *Aṅg. nik.*, IV, 175 (sur le «délivré»); *id.*, IV, 179 (même sujet); *id.*, V, 169 (comment saisir rapidement les choses); *id.*, X, 7 (sur la concentration); *id.*, X, 65 (sur le bien-être et la douleur); *id.*, X, 66 et XI, 68 (sur la concentration).

[2] Cette expression (*saṅgīti paryāyā*) est assez difficile à traduire. Il ne s'agit pas d'un concile véritable, mais plutôt d'une assemblée de la communauté, et même d'une partie seulement de la communauté. Rhys-Davids (*Dialogues of the Buddha*, III, p. 250) rend cette expression par «chanting together», mais c'est assez difficile à rendre en français.

Un *sutta* presque aussi important est le *Dasuttara suttanta* (*Dīgha nikāya*, XXXIV). Il est aussi prêché par Sāriputta mais il n'y a pas, comme dans le précédent, une longue présentation du Buddha. Nous y reviendrons également au sujet des origines de l'*Abhidharma*.

Souvent, Sāriputta prêche pour compléter ou expliciter l'enseignement du Buddha, souvent aussi il enseigne seul, et de lui-même.

Dans *Aṅg. nik.*, IX, 34, il fait un discours intéressant sur l'indifférence mais, en réalité, il s'agit du *nibbāna*. S'adressant aux moines, il leur dit : « L'indifférence est bonheur... » Le Vén. Udayin lui objecte alors : « Mais, Seigneur, qu'est-ce que le bonheur qui n'est pas senti? ». Et Sāriputta de répondre : « C'est vrai que c'est un bonheur qui n'est pas senti; mais considérez le moine qui, ayant dépassé la sphère aussi bien de la perception que de la non-perception, quand il voit par sa sagesse que les corruptions sont en lui complètement détruites, c'est de cette façon que l'indifférence (le *nibbāna*) peut être compris comme bonheur ».

On pourrait multiplier les citations à l'infini, mais cela ne nous apporterait rien de nouveau [1].

Son enseignement se fait souvent, aussi, au cours de conversations amicales avec Moggallana ou avec d'autres disciples. Les exemples en sont également très nombreux, nous ne pouvons nous y arrêter [2].

Parfois aussi, il enseigne les disciples en leur posant des questions.

Dans *Majj. nik.*, I, 3, 4 (24), *Rathavinita sutta*, il a avec les *bhikkhu* un entretien d'un grand intérêt sur la vie religieuse et le *nibbāna*. Le Buddha est à Rājagaha; les religieux viennent le voir, et il leur demande lequel d'entre eux est le plus aimé de ses camarades dans la vie sainte. Ils désignent tous Puṇṇa Mantanīputta. C'est déjà une chose curieuse car c'est généralement Sāriputta qui est désigné ainsi dans les textes pālis. Sāriputta se dit que c'est une grande chose que Puṇṇa ait été ainsi désigné, et il le suit dans le bois où il est allé se recueillir; il va s'asseoir près de lui, et lorsque sa méditation est finie, il l'interroge : « Révérend Seigneur, suis-tu la Voie sainte sous la direction de notre maître? ». — « Oui. » — « Est-ce que c'est pour purifier ta vie? » — « Non. » — « Pour purifier ton cœur? » — « Non. » — « Pour quoi est-ce, alors? » — « Pour atteindre le *nibbāna* absolu. » Sāriputta l'interroge alors

---

[1] Donnons encore quelques exemples : *Majj. nik.*, I, 1, 3 (3) [sur le détachement des biens]; *id.*, III, 2, 4 (114) [sur les 2 sortes de conduites]; *id.*, III, 4, 11 (141) [sur les 4 nobles vérités]; *Aṅg. nik.*, VII, 34 et VIII, 77-78 (les 8 sortes de personnes et les 6 qualités du moine); *Majj. nik.*, I, 1, 5 (5) [sur les mauvais désirs]; *id.*, I, 3, 8 (28) [la souffrance, les 5 attachements et les 4 éléments); *id.*, I, 4, 2 (32) [sur le plus haut type de moines]; *id.*, II, 2, 9(69) [les sur qualités d'un moine qui arrive au désert]; *id.*, II, 5, 7 (97) [sur les devoirs du monde]; *id.*, III, 5, 1 (143) [sur la maladie de Anāthapiṇḍika)]; *Saṃ. nik.*, VIII, 6 (enseignement aux religieux); *id.*, XLVI, 4 (sur les 7 branches de la sagesse); *Aṅg. nik.*, II, 4-5 (sur deux façons d'être enchaîné); *id.*, IV, 158 (les 4 qualités de décadence et de non-décadence); *id.*, IV, 172 (sur les 4 modes d'acquisition de la personnalité); *id.*, IV, 173 (les diverses façons d'analyser les conditions); *id.*, V, 161 (les 5 moyens de chasser la malice); *id.*, V, 163 (les 5 qualités d'un moine); *id.*, V, 164 (suite du même); *id.*, V, 165 (les 5 états d'esprit de celui qui en interroge un autre); *id.*, VI, 41 (comparaison du contrôle, de l'esprit à une bûche de bois); *id.*, VII, 50 (il instruit la mère de Nanda); *id.*, IX, 34 (sur l'indifférence et le *nibbāna*); *id.*, X, 55 (ce qu'on entend par une personne qui croît ou qui décroît); *Udāna*, VII, 1, 2 (il convertit Lakunthaka); *Theragāthā*, 65 (il enseigne les *piṭaka* à un moine); *id.*, 1004-5 (sur la nécessité de la vigilance); *id.*, 1010 (sur les 5 *kilesa*); *id.*, 1011-1012 (les qualités d'un bon *bhikkhu*); *id.*, 981 (même sujet); *id.*, 982-85 (sur l'ascétisme demandé aux *bhikkhu*); *id.*, 1013-15 (sur les différences entre le Buddha et lui).

[2] *Saṃ. nik.*, XXVIII, 1 à 8 (sur les divers degrés de *jhāna*); *id.*, XXXV, 69 (sur le « je », le « moi » et le « mien »); *Aṅg. nik.*, III, 21 (sur le meilleur des 3 types de personnes); *id.*, IV, 167 (sur les 4 modes de progrès); *id.*, IV, 168 (même sujet traité par Moggallana).

sur la nature de ce *nibbāna* absolu : «Est-ce la pureté de vie?» — «Non.» — «La pureté de cœur?», etc. — «Alors qu'est-ce donc?» Et Puṇṇa le lui explique. Sāriputta déclare alors que c'est merveilleux.

Jusqu'ici, il semble donc bien être présenté comme inférieur à Puṇṇa, et recevant son enseignement, ce qui est assez étrange. La suite va rétablir les choses. Puṇṇa, à son tour, lui demande son nom, et il répond : «Upatissa est mon nom, mais je suis connu par mes camarades comme Sāriputta». Alors Puṇṇa s'exclame : «J'ai parlé sans savoir que tu étais Sāriputta, le disciple que les hommes égalent au maître lui-même. Si j'avais su que tu étais Sāriputta, je n'aurais pas osé répondre aussi longuement. C'est merveilleux de voir un disciple si bien instruit, comprenant pleinement les instructions du maître, poser des questions aussi profondes. C'est une grande chose que les camarades dans la Voie sainte voient Sāriputta et vivent avec lui... C'est une grande chose pour moi d'avoir vu et de connaître Sāriputta...».

Dans *Majj. nik.*, II, 2, 2 (62), *Mahārāhulovāda sutta*, Sāriputta converse avec Rāhula et lui donne une instruction très intéressante sur l'importance de la respiration dans la méditation. Dans *Saṃ. nik.*, XII, 2, il s'entretient avec des religieux qui partent pour les provinces de l'Ouest et leur demande ce qu'ils vont prêcher, afin de savoir s'ils reproduisent sans erreur les enseignements du maître; et à la demande des disciples, il leur fait un résumé très clair de la doctrine.

Nous ne poursuivrons pas plus longtemps ces citations [1].

VI. *Sāriputta et les hérétiques.*

La lutte contre les hérétiques, et la réfutation de leurs doctrines, est une des grandes prérogatives de Sāriputta dans le Canon pāli.

Dans le *Suvaṇṇamiga jātaka* (539), on annonce déjà cette prérogative. Dans le *Saṅgīti suttanta*, il est longuement question d'une hérésie : Nigaṇṭha, fils de Nātha, vient de mourir à Pava et les nigaṇṭha sont divisés en plusieurs fractions qui se disputent; c'est donc le moment de les convertir.

Qui sont ces nigaṇṭha? Probablement des jaïna, avec lesquels le Bouddhisme a été en conflit dans ses débuts. D'ailleurs, Nigaṇṭha fils de Nātha est un des six maîtres hérétiques du *Samañña phala sutta*, mais sa doctrine y est obscure.

Saṃ. nik., XXII, 85, indique un autre hérétique : Yamaka, qui est converti par Sāriputta. Il disait : «Si j'entends bien la doctrine prêchée par le Buddha, quand un religieux a détruit les *āsava*, il périt lorsque son corps est dissous, il ne revient pas après la mort». Les frères essaient de lui montrer son erreur, mais n'y réussissent pas, ils en chargent Sāriputta qui va interroger Yamaka : «...le corps est-il permanent ou impermanent?» — «Permanent», répond Yamaka. — «Et les sensations..., les perceptions..., les activités..., le conscience...?» — «Impermanents.» — «Maintenant, Yamaka, regardes-tu le Bienheureux comme un corps?» — «Non.» — «Comme sensations..., perceptions...?» — «Non.» — «Regardes-tu le Bienheureux comme distinct du corps... de la perception... de la sensation...?» — «Non.» — «Ainsi, Yamaka, dès cette vie même, le Bienheureux ne peut être regardé comme existant

---

[1] *Saṃ. nik.*, XLVI, 8 (sur les 7 branches de la sagesse); *id.*, XLVII, 6 (ce qu'on appelle un élève); *id.*, XLVII, 8 (sur les stades d'attention); *id.*, LII, 4 (sur les états qui doivent être abandonnés); *id.*, LII, 6 (comment Anuruddha a obtenu les pouvoirs magiques); *id.*, LII, 9 (pourquoi il a le teint clair); *id.*, LV, 13 (sur les 3 joyaux); *Aṅg. nik.*, IX, 14 (sur les chaînes des origines interdépendantes).

en réalité... Alors, comment peux-tu dire que lorsqu'un religieux..., etc. ». Yamaka reconnaît que son raisonnement était fou, et il se convertit.

Ce passage est important au point de vue de la doctrine bouddhique de l'impermanence et du problème difficile de l'anéantissement de l'*arhat* après la mort. Oldenberg a utilisé ce texte[1]. Pour lui, la réponse de Sāriputta, tout en écartant l'idée de Yamaka, reste dans la ligne de l'enseignement du Buddha qui, interrogé sur ces questions, ne consent jamais à y répondre nettement. Je pense que la lecture du texte infirme cette interprétation. Sāriputta exprime clairement son opinion : on ne peut pas dire que le Bienheureux disparaisse après la mort, pour la bonne raison que, même pendant cette vie, on ne peut pas dire qu'il existe en réalité. Cet argument se retrouve chez les Madhyamika, dans les *śāstra* de Nāgarjuna : pour périr, il faut avoir existé.

Saṃ. nik., XII, 24, cite un autre entretien de Sāriputta avec les hérétiques : « Il y a des ascètes qui disent que le mal vient de ses propres actes... ou des actes d'un autre... ou des deux... ou de ni l'un ni l'autre... ». Et Sāriputta leur enseigne qu'une seule chose est importante, c'est qu'il vient du contact.

De nombreux textes nous montrent Sāriputta luttant contre les hérétiques disciples de Assaji et Punabbasu, qui habitent sur la colline Kiṭa. Qui sont-il? Leur doctrine est exposée dans *Cullavagga*, I, 13, 1, et il semble bien qu'il s'agisse d'une question de *vinaya* (emploi de certaines fleurs ou graines, pratique de jeux interdits), plutôt que d'une hérésie doctrinale. Dans *Cullavagga*, VI, 16, le Buddha se rend à la colline Kiṭa, près de Sāvatthi, avec Sāriputta, Moggallana et 500 *bhikkhu*. Les hérétiques, les voyant approcher, occupent tous les locaux disponibles pour que Sāriputta et Moggallana qui — d'après eux — sont des gens de mauvais désirs, ne trouvent pas de place. Ils disent au Buddha qu'il sera le bienvenu, mais qu'il n'y a pas de logement pour les deux disciples. Le Buddha les réprimande et leur fait un discours sur les cinq choses dont on ne peut disposer. On voit bien qu'il ne s'agit pas d'hérétiques vrais puisqu'ils accueillent le Buddha et son enseignement. Malgré tout, le Buddha les excommunie et charge Sāriputta et Moggallana de prononcer contre eux l'acte de bannissement.

Cet Assaji hérétique n'a rien à voir avec l'autre Assaji qui a converti Sāriputta, et pour lequel celui-ci garde toujours une grande révérence.

Mais l'adversaire contre lequel Sāriputta eut surtout à lutter fut le Judas Ischariote du Bouddhisme : le traître Devadatta qui attenta plusieurs fois à la vie du Buddha. *Cullavagga*, VII, 1, 4, donne une bonne version de sa vie; cela sortirait de notre sujet.

Dans *Cullavagga*, VII, 3, on le voit s'adressant au Buddha pour lui dire qu'il est vieux et devrait lui donner la direction de la communauté. Le Buddha répond : « Je ne donnerais pas le *Saṅgha* même à Sāriputta et Moggallana; comment le donnerais-je à une personne vile et de mauvaise vie, comme toi? ».

La doctrine hérétique de Devadatta est exposée dans *Cullavagga*, VII, 3, 14. Alors que le Buddha a dit qu'il faut demander peu, être facile à satisfaire pour l'entretien et la nourriture, enlever le mal de son esprit, dompter ses passions, être plein de foi, de révérence et de zèle, Devadatta veut imposer cinq points qui renchérissent sur cette sage doctrine :

1° Les *bhikkhu* doivent vivre dans les bois pendant toute leur vie, et le fait d'habiter près d'un village doit être considéré comme une faute;

---

(1) Oldenberg, *Le Buddha*, p. 318.

2° Ils doivent vivre d'aumônes et ne jamais recevoir d'invitations;

3° Ils doivent s'habiller de haillons ramassés et ne jamais accepter de dons de robes des laïques;

4° Ils doivent vivre sous les arbres et non sous un toit;

5° Ils doivent s'abstenir de poisson.

Il n'y a donc pas d'hérésie de doctrine, mais seulement un goût d'ascétisme hérité de la mentalité des ascètes et *yogin* de l'Inde, contraire au «juste milieu» cher au Buddha.

Sāriputta combat leur doctrine à plusieurs reprises [1] et finalement le Buddha l'envoie en compagnie de Moggallana pour convertir les disciples (*Cullavagga*, VII, 4). Ils partent vers la colline de Kiṭa et un *bhikkhu* se met à pleurer pendant qu'ils approuvent le *dhamma* de Devadatta et qu'ils vont le rejoindre. Devadatta, entouré de ses disciples, les voit venir et dit : «Voyez, ô *bhikkhu*, comme ma doctrine est bonne puisque même les deux disciples-chefs du Samana Gautama viennent me trouver, attirés qu'ils sont par mon *dhamma*». Pourtant, Kokalika le met en garde et lui conseille de se méfier des deux disciples; Devadatta, trop sûr de lui, invite au contraire Sāriputta à occuper son propre siège. Devadatta prêche longtemps aux religieux, puis dit à Sāriputta : «L'assemblée est encore alerte et réveillée, voulez-vous, ami Sāriputta, donner une instruction religieuse aux *bhikkhu;* mon dos est fatigué, je vais m'étendre un peu...» [2]. Devadatta va s'étendre, Sāriputta fait un sermon sur les vertus de la connaissance, et Moggallana en fait un sur les merveilles de la *iddhi* [3]. Les *bhikkhu*, en les entendant, obtiennent l'œil pur et sans tache de la vérité et ils suivent les deux amis au Veṇuvana.

On pourrait citer encore de très nombreux exemples de conversions faites par Sāriputta. On les trouvera en note [4].

En dehors des conversions, Sāriputta est souvent chargé de faire des ordinations. On peut d'ailleurs remarquer (*Mahāvagga*, I, 4) qu'après l'ordination de Sāriputta et de Moggallana, le Buddha demande à celui-là de conférer l'ordination à un brahmane; c'est la première fois qu'il demande nominalement à un disciple de faire une ordination à sa place, et c'est justement à Sāriputta qu'il le demande. C'est également lui que le Buddha charge d'ordonner son propre fils Rāhula (*Mahāvagga*, I, 54, 2) et il lui donne à ce propos des indications sur les divers procédés d'ordination.

VII. *Les caractéristiques de Sāriputta.*

Les textes pālis sur Sāriputta permettent de se faire une idée assez nette de son caractère et des principales particularités qui avaient frappé les rédacteurs de ce Canon.

---

[1] *Aṅg. nik.*, IX, 26; *Theragāthā*, 1010 et 1009; *Jātaka*, 272, etc.

[2] On retrouve là le cliché que nous avions signalé dans l'introduction du *Saṅgīti suttanta*.

[3] On a encore ici l'indication des caractéristiques de chacun d'eux.

[4] *Theragāthā* (les numéros se rapportent aux pages de la traduction : *Psalms of the Brethren*) : Gavaccha le Grand (p. 17); Revata (p. 46); Subbuta (p. 191); Nanda fils de Kumā (p. 41); les trois neveux de Revata (p. 46); Sivali, enfant de sept jours (p. 60-61); Susārada (p. 74-75); Samitagutta (p. 78-79); Sunaga (p. 81); Uttara (p. 109); Kosiya (p. 204); Sankicca (p. 266); Radhā (p. 344). Dans *Therīgāthā* (trad. *Psalms of the Sisters*) : Bhadda Kundalakesā (p. 65-67); les trois sœurs de Sāriputta (p. 96). Dans *Udāna*, VII, 1, 2 : Bhaddiya Lakunthaka.

Son amitié pour Moggallana est légendaire et de nombreux textes s'en font l'écho. Dans le *Vannaroha jātaka* (361), un homme qui vivait près d'eux, alors qu'ils faisaient une retraite dans la solitude, s'étonne de leur bonne entente et essaye sans succès de les faire se quereller.

Dans l'histoire de Devadatta et de l'éléphant [1], on voit que Sāriputta est tout prêt à donner sa vie pour sauver le Buddha, et son amour pour le maître se manifeste dans de nombreuses circonstances.

Cette indifférence de Sāriputta dans la vie et la mort est bien mise en évidence dans *Theragāthā*, 1002-3 : « Je ne désire ni vivre ni mourir. Je quitterai cette enveloppe mortelle à l'heure voulue, l'esprit alerte et la conscience contrôlée. Je ne me réjouis ni de la mort ni de la vie, j'attends l'heure comme un mercenaire qui a fini sa tâche ».

Une autre caractéristique de Sāriputta est sa délicatesse de conscience et ses scrupules vis-à-vis des règles du *Vinaya*. Dans *Theragāthā*, 1001, on raconte qu'un jour où il était en extase, un novice lui fait remarquer que le pan de sa robe traîne par terre; Sāriputta le remercie et dit cette *gāthā* : « L'homme dont la vie est sans blâme, et qui s'efforce toujours vers ce qui est pur, cet homme considère comme très lourde, la faute la plus légère ». *Visavanta jātaka* (69) nous raconte une autre histoire où Sāriputta a mangé un gâteau qui était destiné à un jeune religieux; à la suite de cette erreur, il jure de ne plus jamais manger de gâteaux de farine, attitude qui est restée proverbiale.

Sa charité pour ses frères est très grande. Dans *Theragāthā* (*Psalms of the Brethren*, p. 46), il va visiter Revata qui est malade; et aussi Samitigutta qui est à l'infirmerie et qu'il console par un exercice sur la contemplation de la douleur (p. 78). Il réconforte le pauvre brahmane Rādha (p. 344). Les *jātaka* montrent également de nombreux exemples de cette charité. Il fait des miracles pour nourrir le jeune Losaka (41), Rāhula s'adresse à lui pour guérir sa mère (281); il essaie une autre fois, mais ne réussit pas (292); il procure des aliments délicieux à des frères malades (315); il console Malika qui vient d'apprendre la mort de son mari et de ses deux fils (465); il prêche pour tous, même pour les mauvais (356). Il exhorte souvent les malades.

Dans *Majj. nik.*, II, 5, 7 (97), il réconforte Dhānañjāni qui meurt ensuite et va au ciel de Brahma; III, 5, 1 (143), c'est Anāthapiṇḍika qui est en grand danger de mort, Sāriputta lui fait un discours sur les éléments, le malade meurt paisible et monte au ciel Tuṣita. Nous avons déjà vu l'histoire du suicide de Channa (*Majj. nik.*, III, 5, 2 (144).

Ses exercices spirituels sont souvent décrits. Dans *Saṃ. nik.*, il est décrit dans le premier *jhāna* né de la solitude (XXVIII, 1); puis dans le second *jhāna*, calme intérieur né de la quiétude de la pensée appliquée et soutenue (XXVIII, 2); puis dans le troisième *jhāna* désintéressé, attentif et vigilant, né de la perte de la saveur (XXVIII, 3); puis le quatrième, où il n'y a ni plaisir ni peine (XXVIII, 4); la sphère de l'espace infini... (XXVII, 5); de la conscience-infinie... (*id.*, 6); de la sphère du néant... (*id.*, 7); de la sphère de ni-perception ni-non-perception... (*id.*, 8); de la cessation... (*id.*, 9). Enfin, il ajoute que, dans tous ces états, il n'a jamais eu l'idée qu'il y avait un « moi » qui ait atteint ces différents états.

Il présente souvent des phénomènes surnaturels, et l'on en trouvera une étude dans le chapitre x. Le plus fameux est l'épisode des trois *yakkha* (*Udāna*, IV, 4)

---

[1] *Cullavagga*, VII, 3, 11 et *Cullahamsa-jātaka* (533).

décrit également dans *Theragāthā* sous une forme un peu différente [1]. Un autre passage du même texte [2] parle de Sāriputta qui est assis à la droite du Bienheureux, et dont la tête brille comme un monceau d'or.

VIII. *Ses maladies et sa mort.*

Plusieurs textes parlent de ses maladies. Dans *Theragāthā* [3] : «Alors, le Vénérable Sāriputta tomba malade et Uttara sortit dans la matinée pour aller chercher un médecin».

Le *Vinaya* contient deux récits plus intéressants. D'après *Mahāvagga*, VI, 20, le Vénérable Sāriputta souffre de la fièvre. Moggallana va le trouver et lui dit : «Vous avez déjà eu la fièvre, ami Sāriputta; de quelle façon était-elle passée?». — «Avec des pédoncules de lotus de diverses sortes» répond Sāriputta. Alors, Moggallana disparaît miraculeusement du Jetavana et apparaît sur les bords du lac Mandākinī. Un *nāga* vient vers lui, et Moggallana lui explique qu'il voudrait des pédoncules comestibles de divers lotus pour soigner Sāriputta. Le *nāga* plonge dans le lac, cueille des lotus avec sa trompe, les lave, en fait un paquet et revient vers Moggallana. Ce dernier disparaît à nouveau miraculeusement du bord du lac, pour reparaître au Jetavana. Il présente les pédoncules à Sāriputta, et la fièvre cesse dès qu'il les a mangés. On retrouve la même histoire dans le *Vinaya* des Mahīśāsaka (voir plus loin); dans les deux, on trouve le même élément miraculeux et mythique, rare par ailleurs dans le Canon pāli.

Cullavagga, V, 34, 2, donne un autre exemple de guérison de Sāriputta, mais dégagé d'éléments mythiques. Le vénérable Sāriputta souffre de la «maladie du vent» [4]; Moggallana lui demande ce qu'il faisait, autrefois, quand il avait du vent dans l'estomac. Sāriputta répond qu'il se guérissait en mangeant des oignons. Moggallana va expliquer la chose au Buddha qui déclare alors : «En cas de maladie, je vous autorise, ô *bhikkhu*, à manger des oignons». A noter que dans *Mahāvagga*, VI, 15, 3, 17, 2, c'est du gruau qui est utilisé contre cette maladie [5]. Une histoire analogue se trouve dans le *Vinaya* des Mahīśāsaka (voir plus loin).

Le Canon pāli contient de nombreux détails sur la mort de Sāriputta. Dans *Mahāsudassana jātaka* : «Quand le Buddha était à Jetavana, le vénérable Sāriputta, qui était né au village de Nāla, mourut à Varaka, dans le mois de Kattika, quand la lune était pleine; et dans le même mois, quand la lune était à son déclin, le grand Moggallana mourut» [6]. Il ne faut pas trop s'attacher aux phases de la lune qui semblent être le simple reflet du désir de montrer que Sāriputta est supérieur à Moggallana.

Mais qu'est ce village de Varaka dont aucun autre texte ne parle? Il semble que la solution de ce problème ait été apportée par T. W. Rhys-Davids. Dans sa

---

(1) *Psalms of the Brethren*, p. 345.

(2) *Id.*, p. 312.

(3) *Id.*, p. 109.

(4) Au sujet de la maladie du vent et de pathologie bouddhique, voir *Hōbōgirin*, p. 232 *b*, qui étudie longuement cette question. Il en est également question dans *Ta-tche-tou-louen*, k. XXIII, p. 229 *c*. D'après *Sarvāstivāda vinaya vibhāṣā*, in *Taishō*, n° 1440, k. IV, p. 528 *c* (renseignement de M. Demiéville).

(5) Le gruau employé ici est un gruau aigre et salé. En pāli : *lona sovīraka*.

(6) T. W. and C. A. F. Rhys-Davids, *Dialogues of the Buddha*, vol. II (*Sacred Books of the Buddhists*, III), p. 192-193.

traduction du *Mahā sudassana suttanta, Dīgha nikāya.*, XVII, il rapproche avec raison ce *sutta* du *jātaka* de même nom, et dans le passage précédent, il traduit «Varaka» par «la chambre où il était né». Et il donne l'explication suivante : pour lui, le mot qui a embarrassé Fausboll n'est pas *varaka*, mais *ovaraka* qui signifie «chambre intérieure». Sāriputta ne serait donc pas mort dans un village inconnu : Varaka, mais dans sa chambre natale du village de Nāla dont on vient justement de parler. Cette hypothèse est très plausible et s'accorde bien avec tous les textes qui font mourir Sāriputta dans le village de Nāla ou Nālaka (Nālanda) où il est né.

Saṃ. nik., XLVII, 13, donne un court récit de cette mort : «Le Buddha est à Sāvatthi. A ce moment, Sāriputta était au Magadha, à Nālakagāma, non loin de Rājagaha, dans la propriété de sa famille, malade, affligé, frappé par une douloureuse maladie. A ce moment, Cunda, le novice, était assistant de Sāriputta, et à la suite de sa maladie, Sāriputta mourut. Cunda va alors à Sāvatthi, au jardin d'Anāthapiṇḍika avec le bol à aumônes et la robe extérieure de Sāriputta, et annonce à Ānanda, la mort de son maître. Ānanda est profondément ému, et ils vont ensemble annoncer la chose au Buddha qui fait un discours d'enseignement à ce sujet. Dans *Theragāthā*, 1034, 6, la douleur d'Ānanda est exprimée en ces termes : «Il est parti, le noble ami que nous aimions... Il est mort, notre camarade... aucun meilleur ami ne reste pour veiller sur les actes et les sens...». Le même texte (1017) donne une stance qui aurait été prononcée par Sāriputta avant de mourir : «Poursuivez votre chemin avec empressement, et gagnez le but, c'est le commandement que je vous donne. Maintenant, mon départ est achevé, je suis complètement délivré de tout.

Enfin, *Sarabaṅgha jātaka* (522) donne un récit très détaillé de la mort de Moggallana accompagnée de nombreux phénomènes miraculeux. Le maître réunit alors les reliques de Moggallana dans une chapelle du Bois des Bambous et les assistants font remarquer que Sāriputta, parce qu'il est mort loin du Buddha, avait reçu moins d'honneurs que Moggallana. Le Buddha explique alors par un *jātaka* que ce n'est pas la première fois que Moggallana reçoit de grands honneurs de lui-même.

Nous en avons fini avec l'étude de Sāriputta dans les *sutta* et *vinaya* du Canon pāli; on voit qu'il y tient une place exceptionnelle, et que sa primauté y est quasi absolue. Nous avons signalé quand elles se présentaient, les traces de primauté d'autres disciples, mais elles sont rares.

CHAPITRE VI

Śāriputra dans les autres canons hīnayānistes

I. *La littérature sarvāstivādin et mūlasarvāstivādin.*

Nous avons déjà étudié le chapitre de la conversion, dans le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin; voyons maintenant ce que nous apportent les autres textes.

Le *bka'-'gyur* tibétain contient une division très importante, le *'dul-ba* qui n'est autre chose que la version tibétaine de ce *vinaya*, alors que les autres parties, surtout le *mdo*, correspondant aux *sūtra*, est en grande partie mahāyāniste. Nous allons le passer rapidement en revue, en utilisant la traduction de Rockhill [1].

Nous y retrouvons de nombreux épisodes connus : les miracles du Jetavana (p. 48), au moyen desquels Śāriputra convertit les *tīrthika* qui avaient voulu le tuer; la conversion d'Upāli (p. 55); l'admission de Rāhula dans l'ordre (p. 56); les démêlés avec Devadatta (p. 87 et 94); la visite de Śāriputra et de Maudgalyāyana (p. 110); la mort de Śāriputra, racontée ici très simplement (p. 110-111).

Au sujet de la mort, le texte raconte que le jour même où mourut Maudgalyāyana, Śāriputra tomba malade et qu'il mourut en même temps que son ami. Il ajoute que 77.000 *bhikkhu* moururent en même temps, ce qui contredit un autre récit du *'dul-ba*, XI, f. 65, 2, cité par Rockhill (p. 110), où il est dit que 80.000 *bhikkhu* moururent en même temps que Śāriputra, 70.000 en même temps que Maudgalyāyana et 18.000 en même temps que le Buddha. Il semble y avoir là surtout un désir de glorifier Śāriputra.

Plusieurs textes chinois complètent nos connaissances sur le *nirvāṇa* de Śāriputra. Le *Saṃyuktavastu* (*Taishō*, n° 1451, K., XVIII, p. 287-599) en contient un récit détaillé dont nous donnerons une analyse succincte [2].

Śāriputra et Maudgalyāyana, au cours d'une tournée d'inspection des cinq *gati*, arrivent dans l'enfer *avīci*. A la demande de Śāriputra, son ami fait tomber la pluie pour soulager les douleurs des damnés. Ils rencontrent le *tīrthika* Purāṇa qui les charge d'un message pour ses disciples du Jambudvīpa, puis tous deux regagnent Rājagṛha. Là, un disciple de Purāṇa, irrité du message, frappe Maudgalyāyana de son bâton; Śāriputra l'enveloppe de son *uttarāsaṅga* «comme un petit enfant» et le transporte au *vihāra*, blessé à mort. Émoi général dans Rājagṛha, visite du roi et de ses courtisans. Ajātaśatru le fait soigner par ses médecins, et Śāriputra déclare qu'il entrera dans le *nirvāṇa* en même temps que lui. Il va prendre congé d'Ānanda et annonce son intention au Buddha, en lui disant : «A quoi bon resterais-je si mon ami Maudgalyāyana entre dans le *nirvāṇa*... il faut que j'y entre le premier. Le Buddha l'y autorise et Śāriputra prononce cette stance :

«Je ne supporterais pas de voir le Buddha entrer au *nirvāṇa*,
«Il en est de même de l'excellent Maudgalyāyana.

---

(1) Rockhill, *The life of the Buddha*.
(2) D'après une communication personnelle de M. Demiéville.

«Mon œuvre de *dharma-senāpati* est maintenant achevée,
«C'est pourquoi, j'éprouve le premier, la quiétude intégrale.
«Or, donc, je déclare au grand saint, vénéré parmi les hommes :
«Je vais me rendre à mon lieu de naissance
«Pour prêcher l'essence de la Loi à ma famille,
«Afin qu'ils renoncent au *saṃsāra* du *pañcaskandha-kāya.*»

Puis il va faire part de son projet à Maudgalyāyana qui lui dit : «A votre gré. Moi aussi, j'irai au village de Lin-wei (?) pour y prêcher ma famille, puis j'entrerai au *nirvāṇa*». Śāriputra se rend au village de Nālada où il prêche sa famille dans la forêt, puis au début du jour, il s'élève dans les airs, et entre en *nirupadiśeṣa nirvāṇa*, 80.000 *arhat*, ses disciples, entrent en *parinirvāṇa* en même temps; puis suit le *nirvāṇa* de Maudgalyāyana, en son village de Lin-wei, avec 77.000 *arhat*, ses disciples.

Dans la *Sarvāstivādin vinaya vibhāṣā* (*Taishō*, n° 1440, nk. VII, p. 548 *c*), qui est un commentaire du *Vinaya* des Sarvāstivādin, on a la variante suivante : ne supportant pas de voir le *nirvāṇa* du Buddha, les deux amis décident d'y entrer en même temps que lui, et 70.000 *arhat* font de même. La consternation est si grande dans la contrée que le Buddha, grâce à sa force d'*abhijñā* crée par métamorphose (*nirmāṇa*) deux images des grands disciples, à sa gauche et à sa droite. La contrée les croyant toujours vivants, se rassénère alors, et le Buddha continue à prêcher.

Terminons-en avec l'analyse du *'dul-ba* que nous avions quittée pour compléter les textes relatifs au *nirvāṇa* : la suite raconte la crémation de Śāriputra, la construction d'une *caitya* par Anāthapiṇḍika, *caitya* pour la construction de laquelle, le Buddha donne lui-même les plans. Le modèle en est différent selon le rang du personnage décédé; ici, la *caitya* est comme celle d'un Buddha, détail confirmé dans *'dul-ba*, XI, f. 53-68. Puis Anāthapiṇḍika demande au Buddha la permission d'instituer une fête qui serait célébrée à une certaine date, à la *caitya* de Śāriputra; le Buddha y consent, et le roi Prasenajit proclame cette fête devant le peuple, l'invitant à y participer, et supprimant les droits de passage et les taxes des marchands à cette occasion. On voit donc l'importance extrême donnée à Śāriputra dans ces documents.

Le *'dul-ba* donne également un récit du premier concile[1], mais Śāriputra n'y est pas nommé. On y trouve aussi un très curieux passage relatif à la fondation de Li-yul, c'est-à-dire Khotan, dans l'actuel Sinkiang[2]. Au temps du Buddha Kāśyapa, Li-yul était fréquenté par des *ṛṣi*, mais ils étaient mal reçus par les habitants, et ils s'en allèrent. Les *nāga* en furent fâchés, et ils transformèrent le pays qui était sec, en un lac, et il le perça avec le gros bout de son bâton. Ānanda interroge le Buddha qui lui explique que le lac va ainsi se vider et qu'il deviendra une terre nommée Li-yul. Nous n'avons trouvé cet épisode dans aucune autre source[3].

Un autre accès à la littérature sarvāstivādin nous est donné par l'*Ayu-wang-tchouan* et l'*A-yu-wang-king*, traduits par Przyluski[4]. Dans le premier, on retrouve un épisode que nous avons déjà étudié (p. 460), celui de la visite d'Aśoka aux *stūpa* des grands disciples. Nous n'y reviendrons pas car le texte chinois n'apporte aucun élément nouveau. En ce qui concerne la suprématie accordée à Ānanda dans ce

[1] Rockhill, *ibid.*, p. 148.
[2] *Ibid.*, p. 232.
[3] On le retrouve par contre dans Thomas, *Tibetan literary texts*, 1935.
[4] Przyluski, *La légende de l'Empereur Aśoka*, Paris, 1923.

texte, suprématie qui est marquée par une offrande centuple de celle qui est faite aux *stūpa* de Śāriputra et de Maudgalyāyana, Przyluski fait remarquer, que la dévotion à Ānanda était probablement plus grande à l'époque de Mathurā qu'à la période kashmirienne, comme le montre le récit du voyage du Buddha dans l'Ouest. C'est pourquoi le récit de l'*Aśokāvadāna*, qui date de la première, est bien plus favorable à Ānanda que celui du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin qui date de la seconde.

Deux autres passages[1] montrent encore la renommée de Śāriputra à égalité avec celle de Maudgalyāyana et de Mahā-Kāśyapa. Le marchand Cāṇāvasa revient d'un long voyage; il rencontre Ānanda et lui demande où est le Buddha. Ānanda répond qu'il est dans le *nirvāṇa*, et Cāṇāvasa s'évanouit en entendant cette nouvelle. Il demande alors où sont Śāriputra, Maudgalyāyana et Mahā-Kāśyapa, et on lui fait la même réponse. Un peu plus tard, Ānanda se désole en voyant que la Loi est mal comprise, et fait cette réflexion : «Śāriputra, Maudgalyāyana et Kāśyapa sont tous entrés dans le *nirvāṇa*; vers qui me tournerais-je pour exposer cette affaire? Je vais moi aussi, entrer dans le *nirvāṇa*».

Toujours dans l'*A-yu-wang-tchouan*, un passage marque bien la place des divers disciples du Buddha dans l'esprit des rédacteurs de ce texte. On assiste[2] à un long dialogue entre Upagupta, le saint du Mathurā et Māra, le roi des démons, suivi de la conversion de Māra. Upagupta lui dit alors qu'il ne connaît que le *dharmakāya* du Buddha, et qu'il voudrait bien voir apparaître, par un miracle de Māra, son corps matériel, son *rūpakāya*. Māra se rend alors dans la forêt et se métamorphose dans le corps du Buddha, avec ses signes caractéristiques. Puis il fait apparaître à sa droite l'image de Śāriputra, à sa gauche, celle de Maudgalyāyana[3], en arrière, Ānanda, puis Mahā Kāśyapa, Anīruddha et Subhūti. On voit ici la prééminence de Śāriputra et de Maudgalyāyana sur Ānanda et Mahā Kāśyapa.

Un autre récit montre bien les fluctuations de primauté des principaux disciples[4]. Les disciples de Upagupta le considèrent comme supérieur à Cāṇāvasa, mais celui-ci veut montrer sa supériorité, et accomplit divers miracles qui mettent Upagupta en mauvaise posture. Un peu plus loin, c'est, au contraire, la supériorité de Śāriputra sur Ānanda et Upagupta qui est mise en évidence. Cāṇāvasa dit, en effet, à Upagupta : «Les *samādhi* des Buddhas, tous les *pratyekabuddha* en ignorent le nom[5]; les *samādhi* des *pratyekabuddha*, les *śrāvaka* en ignorent le nom; les *samādhi* de Śāriputra, les autres éditeurs en ignorent le nom; les *samādhi* de Maudgalyāyana, les autres éditeurs en ignorent également le nom; les *samādhi* de mon *upadhyāya* Ānanda, j'ignore leurs noms; mes *samādhi*, Upagupta, tu ignores également leurs noms...». Il y a, dans ce passage, un classement très intéressant des personnages : le Buddha, les *pratyekabuddha*, puis Śāriputra et Maudgalyāyana à égalité, les autres auditeurs, puis Ānanda, Cāṇāvasa, et finalement Upagupta. Il est assez étonnant car, dans l'ensemble, l'*Aśokāvadāna* est rédigé à la gloire d'Upagupta.

Enfin, dans un autre passage[6], on voit les *bhikṣu* réunis pour célébrer un *uposatha* solennel destiné à garder la loi intacte. Lorsqu'il s'agit de réciter les

---

[1] Przyluski, *ibid.*, p. 335 et 356.
[2] *Ibid.*, p. 360.
[3] Dans l'édition coréenne, c'est M. qui est à droite et S. à gauche.
[4] *Ibid.*, p. 368.
[5] L'idée de ce texte est que savoir le nom d'un *samādhi* équivaut à savoir le pratiquer. C'est un reliquat de la vieille croyance indienne dans l'efficacité de la parole (*vac*) et en son efficience propre.
[6] *Ibid.*, p. 407.

défenses (le *pratimokṣa*), on ne sait qui peut les réciter convenablement. Un certain Sieou-t'o-lo se lève et dit : « Je puis réciter les défenses. Pendant la vie du Buddha, elles ont été maintenues par Śāriputra et Maudgalyāyana ; désormais, c'est moi qui les maintiendrai... ». C'est donc sous le patronnage de Śāriputra que se place, pour réciter le *Vinaya*, ce personnage qu'il est impossible d'identifier.

II. *La littérature mahāsāṃghika.*

Le principal accès à ce *Vinaya* est le *Mahāvastu* que nous avons déjà largement utilisé pour le récit de la conversion. Par ailleurs, il ne contient que des renseignements sans intérêt particulier.

La version chinoise de ce *Vinaya* contient un récit du Concile qui mérite d'être signalé [1] : Mahākāśyapa réunit 1.000 *bhikṣu* à Rājagrha, et il est immédiatement question de Śāriputra : « Ils disposèrent des couches et des couvertures et ornèrent le siège du Bhagavat. A gauche du siège du Bhagavat, on disposa le siège du Respectable Śāriputra. A droite, on disposa le siège du Respectable Mahā-Maudgalyāyana. A la suite, on disposa le siège du Grand Kāśyapa... ». Un peu plus loin, on voit le Respectable Mahā-Kāśyapa monter sur son propre siège, « ne laissant inoccupés que les sièges des Respectables Śāriputra, Maudgalyāyana et Ānanda ». Puis vient le récit du Concile, mais Śāriputra n'y est pas nommé.

III. *La littérature mahīśāsaka.*

Nous avons déjà étudié la partie de ce *Vinaya* qui a trait à la conversion. Jaworski a traduit deux autres passages, de la Section de la nourriture [2] et de la Section des remèdes [3].

Nous y retrouvons [4] l'épisode de la maladie de Śāriputra (voir p. 473), mais elle présente ici quelques variantes : Śāriputra avait la maladie du vent. Maudgalyāyana vient le voir et lui demande : « Souffriez-vous de cette maladie lorsque vous étiez dans le monde ? ». Il répond qu'il en a déjà souffert, et qu'il se guérissait en mangeant des racines de lotus. Sur quoi, Maudgalyāyana se rend au lac Anavatapta, prend des racines de lotus et les porte à Śāriputra qui lui demande : « Où les avez-vous obtenues ? » — « D'un nāga. » Śāriputra n'ose pas les manger dans ces conditions, et expose la chose au Buddha qui déclare : « Il est permis de manger ce qu'on a reçu d'un *nāga* » [5].

On voit donc que l'épisode est moins développé ici que dans le Canon pāli. Dans ce dernier, ce n'est pas la « maladie du vent », mais la fièvre qui est traité avec des racines de lotus [6]. Moggallana va également les chercher dans un lac mythique,

---

[1] Przyluski, *Concile de Rājagrha*, p. 205.

[2] Jaworski, *La section de la nourriture dans le Vinaya des Mahīśāsaka*, in *Rocznik Orjentalistyczny*, VII, 58-125, Lwow, 1930.

[3] Jaworski, *La section des remèdes dans le Vinaya des Mahīśāsaka*, ibid., V, p. 92-101.

[4] Jaworski, *Section nourriture...*, p. 54, n. 4.

[5] Une autre version de cet épisode se trouve également dans le *Sseu-fen-liu* (T. Tak., vol. XXII, p. 867m, col. 29b, col. 28). (Jaworski, *Sect. nourriture...*, p. 54, n. 4.)

[6] Que Śāriputra ait été malade de la « maladie du vent » (*vāta*) ou de la « maladie du chaud », cela est classique (voir *Hōbōgirin*, p. 232b). La *Sarvāstivāda-vinaya-vibhāṣā* (*Taishō*, n° 1440, l. IV, p. 528c) explique que si, parmi les disciples du Buddha, Śāriputra est le plus souvent malade, c'est :

1° Parce que, dans ses existences antérieures, il a tourmenté ses parents et ses maîtres ;

mais c'est le lac Mandākinī, et non le lac Anavatapta, comme dans le *Vinaya* mahīśāsaka. Il y a là, un point à éclaircir.

Qu'est-ce que ce lac Mandākinī? Il figure assez souvent dans les textes chinois et, comme le fait remarquer Jaworski [1], il n'appartient certainement pas au stock primitif du *Vinaya;* il semble avoir été souvent surajouté pour embellir un récit, comme dans l'histoire de Keniya, du *Vinaya* des Mahīśāsaka. Dans l'*Aṅguttara nikāya,* on énumère cinq grands fleuves et sept grands lacs de la terre, et le dernier est appelé Mandākinī. Dans l'ouvrage de Kirfel : *Die Kosmographie der Inder,* on voit que, d'après les *Purāṇa,* le Kailāsa, la montagne centrale du monde, domine un lac où poussent des lotus; il est appelé Mandā, et il en sort un fleuve appelé Mandākinī. Il en est également question dans le *Mahābhārata* comme d'un bras du Gange. C'est probablement dans ce lac de l'*Aṅg. nik.* que serait allé Moggallana; le lac et le fleuve, qui sont distincts dans les *Purāṇa,* ont été confondus par les Bouddhistes. On peut donc penser que l'épisode du lac Mandākinī dans le *Vinaya* est tardif puisque ce lac n'existe que dans les *Purāṇa.*

Pourquoi cette interpolation? Sans doute pour glorifier Śāriputra. S'il s'était agi d'un personnage ordinaire, on l'aurait guéri avec des remèdes ordinaires; pour lui, grand personnage, il faut aller au centre du monde chercher la plante merveilleuse, inaccessible aux simples mortels, la drogue qui, dans l'épopée, est considérée comme la panacée. En effet, dans le *Rāmāyaṇa,* pour ressusciter les guerriers tombés dans la bataille contre Rāvaṇa, Hanuman va chercher la sauge dans la montagne centrale. C'est en souvenir de cela qu'on a dû ajouter l'épisode pour Śāriputra.

Un autre fragment du *Vinaya* des Mahīśāsaka a été traduit par Przyluski, c'est celui qui a trait au récit du Concile, et cet auteur a montré le parallélisme qui existe entre ce texte et *Cullavagga,* XI, du Canon pāli. On voit Upananda qui est tout prêt à faire un schisme et, pour y parer, Mahā Kāśyapa veut réunir le Concile et rassembler les Écritures sacrées. C'est, comme toujours, Upāli qui récite le *Vinaya* et Ānanda les *Sūtra.* Il n'est donc question dans ce texte, ni de l'*Abhidharma,* ni de Śāriputra.

IV. *La littérature dharmaguptaka et haimavata.*

Le *Vinaya* dharmaguptaka est le *Sse-fen-liu* que nous avons étudié au sujet du récit de la conversion. Un autre fragment, se rapportant au Concile, a été également traduit par Przyluski [2]. Il commence comme à l'ordinaire, mais on peut remarquer que les *bhikṣu* réunis par Mahā Kāśyapa sont appelés *bahuśruta* «ayant beaucoup entendu», ce qui, nous le verrons, est important dans l'histoire des doctrines. L'énumération de ces religieux est également étrange : il y a d'abord T'o-hi-lo qui est le premier *sthavira* [3], puis P'o-p'o-na (Sravana?), puis le troisième, le vénérable Kāśyapa, et le quatrième, Ta-tcheou-na (Mahā Cunda). On ne s'attendrait pas à voir citer en premier des religieux habituellement si peu importants. Ensuite, on procède à la récitation des diverses parties du Canon; nous y reviendrons au sujet de l'*Abhidharma.*

2° Parce qu'il est si intelligent qu'il cultive sans cesse la *prajñā* et la dialectique, ainsi que *dhyāna* et *samādhi;* si zélé qu'il se lève et se couche en dehors des heures convenables;

3° Parce que, bien qu'il soit à son dernier corps, il doit cependant épuiser le *karman* de ses péchés passés avant d'atteindre le *nirvāṇa;* il est donc nécessaire qu'il soit malade.

Ses maladies sont définies dans ce texte comme «le froid du vent» et «le sang chaud».

[1] Jaworski, *Nourriture...,* p. 54.

[2] Przyluski, *Concile...,* p. 170 et suiv.

[3] Przyluski pense qu'il peut s'agir de Daśabala Kāśyapa?

CHAPITRE VII

Śāriputra dans les textes extra-canoniques hīnayānistes

Il s'agit là d'une littérature immense, s'étendant sur un grand nombre de siècles. Certains, comme le *Nettipakaraṇa* et le noyau du *Milindapañha*, doivent être sensiblement contemporains des parties les plus tardives du Canon (Iᵉʳ siècle de notre ère); les textes tardifs de ce groupe ancien, comme le *Dīpavaṃsa*, ne pas dépasser le vᵉ siècle. Mais entre le vᵉ et le xiᵉ siècle va se développer l'immense littérature pāli des commentaires du Canon. Il ne faut pas attribuer une trop grande valeur à la tradition qui attribue tous des commentaires à Buddhaghoṣa, mais s'il n'est pas personnellement l'auteur de tous, il n'en reste pas moins que toute cette littérature sort des monastères de Ceylan, et qu'elle exprime les traditions en cours à cette époque dans les milieux monastiques théravadins. Après le xiiᵉ siècle enfin, apparaît une nouvelle floraison de *ṭīkā*, de sous-commentaires, appartenant aux diverses Écoles monastiques, mais toujours à l'intérieur du Bouddhisme théravadin de Ceylan et de Birmanie.

Nous ne pouvons analyser toutes ces œuvres, et nous nous contenterons d'étudier les textes importants, et de voir ce qu'ils nous apportent sur Sāriputta; c'est peu de choses, d'ailleurs : cette littérature est très monotone et répète souvent les mêmes clichés.

I. Le *Milindapañha* nous intéressera surtout au point de vue des origines de l'*Abhidhamma*, et nous y reviendrons longuement au chapitre xi. Il ne forme pas un tout homogène, comme l'a montré M. Demiéville[1]. Les chapitres Iᵉʳ, II et la plus grande partie de III constituent le noyau ancien; ils diffèrent profondément par le style et l'esprit des chapitres suivants, ils se terminent par un court colophon, qui n'existe pas dans les traductions chinoises faites entre 317 et 420. Enfin, les chapitres IV à VII contiennent des citations de textes tardifs tels que les commentaires des *Jātaka*, le *Vimanavatthu* ou le *Dhammapada*.

Les citations concernant Sāriputta appartiennent presque toutes aux parties tardives, livres IV à VII. Elles n'ont d'ailleurs pas grand intérêt[2]. On peut cependant remarquer que les paroles de Sāriputta sont souvent citées à l'appui d'une certaine opinion, et que les rédacteurs semblent y attacher une valeur presque aussi grande qu'aux paroles du Buddha.

---

(1) Demiéville, *Les versions chinoises du Milindapañha*, in *BEFEO*, 1924.

(2) Nous citerons les principales en utilisant la traduction Rhys-Davids : *The Questions of King Milinda* (*SBE*, XXXV-XXXVI), qui a l'avantage de posséder une numérotation commode, qui n'existe pas dans l'édition Trenckner : IV, 1, 10 (stance de S. sur les dons faits au Buddha); IV, 1, 17 (S. ne peut vouloir de mal, même à qui a voulu le tuer); IV, 3, 15 (S. proclame la perfection des paroles du Buddha); IV, 3, 38 et 4, 46 (S. et ses disciples renvoyés par le Buddha); IV, 5, 32 (S. manque aux règles du *Vinaya*); IV, 6, 15 (seule la Foi dans le Buddha peut tirer l'homme de son océan de misère); VI, 26 (grand éloge de S. Il fait tourner la Roue de la Loi); VII, 1 à 22 (les qualités d'un bon bhikkhu).

II. Parmi les textes du groupe ancien, le *Netti pakaraṇa* ou *Netti gandha* ne contient que des citations sans importance, tandis que le *Dīpavaṃsa* ne contient aucune mention de Sāriputta. Il y est bien question d'un certain Upatissa, mais sans aucun rapport avec Upatissa-Sāriputta.

Parmi les grands commentaires du Canon, nous ne citerons que ceux du *Vinaya* et des *Sutta*, réservant celui de l'*Abhidhamma* pour le chapitre XI.

III. La *Samantapāsādikā*, commentaire du *Vinaya*, débute par une introduction historique qui relate le Concile de Vesāli, celui de Pataliputta, l'introduction du Bouddhisme à Ceylan, etc. De nombreux disciples sont cités au sujet du Concile de Vesāli : Ānanda, Mahā Kassapa, Upāli, Anuruddha, Revata, mais il n'est question de Sāriputta. Nous trouvons par contre un personnage énigmatique : Tissa-Moggaliputta, sur lequel nous aurons à revenir. Le texte lui-même fait souvent allusion à Sāriputta, mais il s'agit essentiellement de citations ou déclarations destinées à appuyer certaines règles du *Vinaya*, ou éclaircir un commentaire.

IV. La *Sumaṅgala vilāsinī* ou commentaire du *Dīgha nikāya* contient de nombreuses références à Sāriputta; nous y retrouvons l'histoire de Devadatta et ses démêlés avec Sāriputta (I, p. 135-138). Dans le commentaire du *Sāmaññaphala sutta* (I, p. 192), le texte met en valeur la sagesse de Sāriputta, les pouvoirs de Moggallana, la connaissance du *Vinaya* de Upāli, la pratique du *Dhamma* de Puṇṇa Mantaniputta; rien que nous ne connaissions.

Un passage mérite cependant d'être signalé, c'est celui qui a trait au Concile de Rājagaha, et qui est placé dans l'introduction. Alors que dans la plupart des récits c'est Ānanda qui récite toute la Corbeille des *Sutta*, on a ici un récit aberrant à plusieurs points de vue. Mahā Kassapa demande aux *bhikkhu* quel *piṭaka* on chantera d'abord (chap. XXXVII); et ils répondent qu'on commencera par le *Sutta piṭaka*, mais la récitation commence par le *Dīgha nikāya* et c'est Ānanda qui le récite. Puis (chap. XL), on continue par le *Majjhima nikāya*, mais ce n'est plus à Ānanda qu'on s'adresse; c'est à un disciple du *thera* Sāriputta, le *Dhammasenapati*. Voilà donc une attribution nouvelle pour lui. Ensuite, le *Saṃyutta nikāya* est prononcé par Mahā Kassapa et l'*Aṅguttara* par Anuruddha.

Au chapitre XLI, on a un élément tout à fait inattendu et aberrant : la récitation de l'*Abhidhamma piṭaka*, curieusement inséré à cette place anormale, puis au XLII, la récitation du *Khuddaka gantha* qui termine la récitation du *Sutta piṭaka*. L'*Abhidhamma* est donc intégré ici aux cinq *nikāya* et semble être un appendice d'*Aṅg. nik.*

V. Le *Visuddhimagga* peut être rattaché aux grands commentaires de Buddhaghoṣa car l'auteur y fait de fréquentes allusions dans l'introduction de plusieurs commentaires. Bien qu'essentiellement hīnayāniste, cette œuvre contient de nombreux exemples d'influences mahāyānistes. Par ailleurs, il ne nous apporte aucun élément que nous ne connaissions déjà [1].

VI. On peut en dire autant d'un ouvrage extrêmement important : la *Dhammapadāṭṭhakathā* qui est plutôt un recueil de *Jātaka* illustrant les stances du

[1] I, p. 41 (S. refuse d'absorber un remède obtenu par «sollicitation verbale»); p. 81 (S. à la fois ascète et prédicateur ascétique); p. 234 (aucun être ne possède «le seizième» de la compréhension de S.); p. 338 (S. donné en exemple de méditation); II, p. 380 (S. possède des pouvoirs de *iddhi*); p. 390 (le B. prêche l'*Abhidharma* à S.); p. 426-6 (S. donné comme exemple de moine ayant la plénitude de connaissance).

Dhammapada qu'un commentaire proprement dit. Malgré tout l'intérêt anecdotique de ce texte, une analyse détaillée ne ferait que confirmer ce que nous connaissions déjà [1] ; il montre avant tout l'importance primordiale de Sāriputta dans le milieu monastique de Ceylan où ce recueil a été compilé. Sa renommée atteint presque celle du Buddha et il semble que, dans certains milieux, il ait été vénéré à l'égal de celui-ci.

VII. Nous avons déjà signalé dans les sources du récit de la conversion, un ouvrage pāli nommé *Tathāgata udāna* que nous ne connaissons que par une traduction birmane, le *Mālālaṃkāra vatthu* [2]. C'est une compilation très tardive mais qui puise ses sources dans un fonds populaire ancien.

En dehors du récit de la conversion, que nous avons déjà étudié, il s'y trouve de nombreux détails que l'on ne trouve pas ailleurs. Le texte décrit d'une façon circonstanciée [3], la guérison de Sudhodāna, le père du Buddha : celui-ci se recueille, invoque ses mérites ; puis Nanda, le frère cadet du Buddha, tient la main droite de son père, Ānanda, son cousin germain, la main gauche ; Sāriputta pose sa main dans le dos du malade et Moggallana lui tient les pieds. Tous prononcent des prières avec foi et le malade guérit.

On y retrouve également [4] l'épisode de la *Dhammapadāṭṭhakathā*, XIV, 2, où Sāriputta va rejoindre au ciel Tuṣita, le Buddha qui y est monté pour prêcher l'*Abhidhamma*. L'importance de Sāriputta dans la prédication de cette Corbeille est bien mise en valeur ici : après que le Buddha a prêché l'*Abhidhamma* aux dieux, il charge Sāriputta d'aller enseigner la Loi à 500 *arhat*. Ici se place une curieuse histoire : «Au temps du Buddha Kathaba, les 500 *rahan* étaient des chauves-souris vivant dans une grotte très fréquentée par des *rahan* qui étaient tenus de

---

[1] I, 8 (longue histoire d'une vie antérieure de S. et M.); V, 15 (parents de Sāriputta); VII, 9 (noms des frères et sœurs de S.); VIII, 5-6 (l'oncle et le neveu de S.); VII, 8 (S. ne marche pas avec la loi des autres); XXVI, 2 (S. interroge le Buddha sur un point de doctrine).

XVIII, 6 (S. cité parmi les disciples principaux); XIX, 9 (*id.*); IV, 3 (S. un des disciples-chefs); XIV, 2 (hiérarchie spirituelle des disciples; S. vient immédiatement après le Buddha); VII, 8 (le Buddha vante sa vision spirituelle); XXVI, 23 (sa bonté pour les novices); XVII, 7 (sa science de l'*Abhidhamma*); XXIV, 10 (le Buddha exalte son pouvoir intellectuel); XIV, 2 (le Buddha montre l'immensité de sa sagesse).

VI, 3 (S. diffamé par Channa); VII, 6 (diffamé par un moine); XXVI, 7 (S. est provoqué et battu par un moine); XXVI, 17 (S. est insulté par sa mère à cause de sa vocation de mendiant); XX, 9 (S. est réprimandé par le Buddha). VI, 2 (les qualités de chef de S.); VI, 5 (interrogé par le Buddha sur la nourriture et les sensations); VII, 8 (sur les 5 qualités morales); XIV, 2 (interrogé sur divers sujets).

VII, 8 (prêche pour compléter l'enseignement du Buddha); I, 7 (fait un discours sur les aumônes); VIII, 5 (interroge son oncle sur les aumônes).

V, 15 (reçoit des dons de Mahāsena); VIII, 5 (il est plus important de faire un don à S. que de faire l'aumône pendant cent ans); VIII, 6 (histoire analogue); VIII, 7 (*id.*); XXVI, 23 (S. refuse un don).

I, 12 (conversion des disciples de Devadatta); I, 7 (Devadatta préféré à S.); VII, 9 (S. convertit Revata); VIII, 1 (un ancien bourreau); VIII, 3 (la nonne Kundalakesi); X, 11 (patience de S.); XXVI, 9 (il rend hommage à Assaji); XIV, 2 (son amour pour le Buddha); IV, 3 (sa charité fraternelle).

V, 15 (un nouveau-né le reconnaît comme son ancien maître); VI, 5 (il donne des instructions à un novice de 7 ans); VII, 8 (le Buddha donne en exemple sa vision spirituelle et sa méditation extatique); VIII, 9 (fait un miracle); X, 7 (autres miracles); XIV, 2 (*id.*); XVII, 3 (transe de cessation de 7 jours).

[2] Bigandet, *The life and legend of Gaudama*, trad. française de V. Gauvain, Paris, Leroux (nous donnerons la pagination de cette édition française).

[3] *Ibid.*, p. 192.

[4] *Ibid.*, p. 207.

réciter l'*abidama*. Ces chauves-souris réussirent à retenir un certain nombre de mots mais sans pouvoir en comprendre la signification. Quand elles moururent, elles furent transférées en un des sièges des Nats et quand de nouveau elles devinrent hommes, elles eurent la bonne fortune de naître d'illustres parents dans le pays de Thawattie; et quand Phra montra son pouvoir, ils en furent ravis. Ils devinrent *rahan* sous Thariputra et furent les premiers à comprendre parfaitement la sublime Loi d'*abidama* ». Nous y reviendrons au chapitre XI.

Plus loin[1], l'épisode de la descente du Buddha du ciel des Trente-trois dieux et de l'accueil débordant de joie que lui réserve Sāriputta[2]. C'est à la fin de ce discours, nous dit le *Mālālaṃkāra*, « que des êtres innombrables comprirent les quatre grands principes et les 500 *rahan* à l'instruction desquels Thariputra avait été préposé, atteignirent l'état d'*arhat* ». Également une version[3] de l'épisode où le Buddha devenu vieux veut se choisir un assistant personnel; malgré les offres empressées de Sāriputta et de Moggallana, il choisit Ānanda, parce que les services des deux grands disciples étaient nécessaires pour prêcher au peuple et travailler à la diffusion de la vraie science parmi les hommes.

Un passage plus important est celui qui relate les derniers instants de Sāriputta; c'est le seul récit détaillé et il n'y a rien de comparable ailleurs, sauf certains textes chinois sur le *nirvāṇa*.

Le Buddha[4] est à Sāvatthi, dans le monastère du Jetavana. Sāriputta rentre de sa tournée d'aumônes, lui rend les services habituels, puis il s'assoit, entre en extase, et se demande si, dans le temps passé, des disciples sont arrivés au *nibbāna* avant leur maître. Il s'en assure et voit qu'il ne doit plus vivre au-delà de sept jours. Il cherche où il doit aller mourir et pense que c'est auprès de sa mère qui n'a pas encore reçu la vérité, bien qu'ayant donné le jour à sept *arhat;* c'est lui qui doit la prêcher, et il pourra entrer dans le *nibbāna*. Il convoque ses 500 disciples, fait ses adieux à sa cellule de moine et va trouver le Buddha pour lui demander la permission d'entrer dans le *nibbāna* à Nālanda, dans la chambre même où il est né. Le Buddha lui répond que lui seul connaît l'époque, mais qu'il lui demande de prêcher encore une fois à l'assemblée des *arhat*. Sāriputta comprend que le Buddha lui demande de faire des miracles; il s'élève donc sept fois de suite dans les airs, de plus en plus haut, et se tenant ainsi, il annonce la Loi. Puis il fait d'autres miracles, et adresse au Buddha une profession de foi et d'amour.

Il s'en va alors à Nālanda pendant que la terre tremble et que le peuple, averti par le Buddha, le suit et l'admire. Arrivé à Nālanda, il voit son neveu qu'il charge d'aller voir sa mère pour qu'elle lui prépare la chambre où il est né. Lorsqu'il y arrive, il congédie sa suite et se met à vomir du sang; sa mère est effrayée, puis elle s'étonne de voir de grands personnages rendre visite à son fils. Elle est pleine d'admiration pour lui, et Sāriputta comprend que c'est le moment de lui prêcher la Loi; elle atteint ainsi l'état d'*arhat* et Sāriputta lui dit qu'elle est ainsi récompensée de toutes les peines qu'elle a eues à cause de lui. Puis il lui demande de le laisser seul et charge Chanda de faire venir tous ses disciples, à qui il s'adresse ainsi : « Durant les quarante-quatre dernières années, vous avez toujours été avec moi; au cas où j'aurais offensé quelqu'un de vous pendant ce temps, je vous prie de me pardonner ». Les disciples le rassurent.

---

(1) *Ibid.*, p. 209.
(2) Se retrouve dans *Dhammapadātthakathā*, XIV, 2.
(3) *Ibid.*, p. 232.
(4) *Ibid.*, p. 252-266.

Le soir de la pleine lune de novembre, il vient se coucher dans la chambre où il est né; pendant la nuit, il est pris d'un malaise très douloureux; au point du jour, il revêt son *ticivara,* se couche sur le côté droit, entre dans les quatre états successifs d'extase, puis dans l'état sans limite de *nibbāna,* qui est l'exemption complète de l'influence des passions et de la matière. Sa mère se désole et regrette de n'avoir pas connu la Loi plus tôt, et de n'avoir pas fait de plus grandes aumônes; elle envoie chercher de l'or et faire construire des *stūpa.* Ces cérémonies d'adoration, des danses, des réjouissances se déroulent pendant sept jours en l'honneur du défunt; un bûcher de santal est préparé et le corps est incinéré au milieu d'une grande pompe funèbre. Chanda, le jeune frère de Sāriputta, va trouver Ānanda et tous deux apportent au Buddha les reliques, le bol et le manteau du grand moine, et le Buddha fait un long discours pour glorifier ses vertus. Puis il fait un discours à Ānanda pour le consoler, il fait construire un *stūpa* en son honneur et quitte le monastère pour se rendre à Rājagaha.

A la suite de ce long récit, on en trouve un, très court, de la mort de Moggallana, mort assez lamentable à côté de celle de Sāriputta; le Buddha explique cette fin cruelle de Moggallana par une faute grave qu'il aurait commise dans une existence antérieure. Il y a là une curieuse différence de traitement entre les deux disciples, et il semble bien que si la renommée de Sāriputta n'a fait que grandir depuis la rédaction du Canon pāli, celle de Moggallana n'a fait que diminuer; nous verrons ce fait se confirmer dans les textes du Grand Véhicule.

Il est aussi intéressant de rapprocher le discours d'éloges que fait le Buddha après la mort de Sāriputta de celui qu'il fera plus tard au sujet d'Ānanda, lorsqu'il va lui-même atteindre le *nibbāna*[1]. En Sāriputta, il glorifie la transcendance des qualités intellectuelles, jointe à une vertu héroïque et au zèle pour la proportion de la Loi; Ānanda, c'est essentiellement la douceur, la charité, le dévouement au Buddha, le tranquille zèle religieux; c'est lui qu'il désigne comme devant prêcher la loi après sa mort; c'est à lui que devront s'adresser les fidèles laïques pour recevoir de bons conseils. Ce sont les deux seules circonstances où le Buddha loue, dans ce texte, les mérites éminents de ses deux disciples, et cela signifie que le *Mālālaṃkāra vatthu* est l'image d'une certaine époque où les deux plus grands disciples étaient Sāriputta et Ānanda.

On pourrait rapprocher des textes pālis extra-canoniques les textes cinghalais dont Spence Hardy a tiré ses deux intéressants ouvrages[2], mais le fait qu'il ne cite aucune de ses sources enlève une grande valeur à ses compilations; elles ne contiennent d'ailleurs aucun élément nouveau pour notre étude.

VIII. Pour terminer cette revue des littératures extra-canoniques du Petit Véhicule, nous analyserons rapidement un texte qui a été traduit par M. Martini, et qui peut encore s'y rattacher, bien qu'il contienne des éléments eschatologiques influencés par le Mahāyāna, et décelant un apport de souche populaire. C'est un texte pāli dont il existe[3] une version en caractères cambodgiens et une en caractères cinghalais, ainsi qu'une traduction cinghalaise et un commentaire cambodgien.

Les deux versions pālies se présentent sous la forme d'un long monologue dans lequel le Buddha s'adresse à Sāriputta, et lui explique la vie future des dix Buddhas à venir. On voit donc l'importance considérable de Sāriputta, dans ce texte, mais il existe peut-être un élément plus important encore.

---

(1) *Ibid.*, p. 295-296.
(2) Spence Hardy, *Manual of Buddhism* et *Eastern monachism.*
(3) F. Martini, *Dasa-bodhisatta Uddesa,* in *BEFEO,* XXXVI, p. 287-413.

Dans le texte pāli en caractères cambodgiens, Sāriputta est constamment désigné sous le nom de *dhammarāja*, « Roi de la Loi ». Or, cette épithète est toujours réservée au Buddha, dans les textes pālis ; c'est donc une hérésie, et elle se répète tout au long de ce texte. Par contre, dans la version pālie en caractères cinghalais[1], le rédacteur a reculé devant cette hérésie, et a supprimé cette épithète « non conforme à l'usage des Écritures pālies ». M. Martini fait observer que le titre de *dhammarāja* a été également supprimé dans la traduction cambodgienne, qui est plutôt un commentaire et une paraphrase du texte pāli ; il est remplacé par celui de *dhammasenapati*, beaucoup plus orthodoxe dans le Canon pāli.

Il y a donc discordance entre le texte et le commentaire, d'une part, la version cambodgienne et la version cinghalaise d'autre part. Cette discordance indique nettement une évolution des idées au sujet de Sāriputta. Nous allons étudier cette évolution d'une façon plus intéressante encore dans les textes du Grand Véhicule.

---

[1] *Dasabodhisattuppattikathā*, Ambatanna, 1926. Reproduit dans le travail de Martini, p. 391-413, en transcription.

CHAPITRE VIII

Śāriputra dans les textes mahāyānistes

La littérature mahāyāniste sanskrite, chinoise et tibétaine, est un monde, en grande partie inexploré. Notre seule ambition est de prendre une idée du rôle qu'y joue Śāriputra, en parcourant quelques-uns des *sūtra* développés qui nous sont accessibles.

I. Le *Lalita vistara* était à l'origine (voir p. 439), un texte hīnayāniste appartenant à la Secte des Sarvāstivādin. Comme l'a montré Tuneld [1], « Dans *Fouo-pen-hing-tsi*, Ed. Tōkyō, XIII, 9,73 *b*; 16, on raconte que la biographie du Buddha qui appartient aux Sarvāstivādin est appelé *T'ai-tchouang-yen-king*, « Le grand sūtra magnifique ». C'est le nom de la traduction chinoise du *Lalita vistara* de l'an 683 : *Fang-kouang-t'ai-tchouang-yen-king* ».

D'autre part, il est évident que ce texte est entièrement imprégné de l'esprit du Mahāyāna; il se termine d'ailleurs ainsi : « Le *sūtra* de Grand Véhicule, le roi des joyaux nommé *Lalita vistara*, qui contient la marche sacrée de tous ceux qui exercent l'état de *bodhisattva* est fini. »

Comment expliquer cette anomalie? Il est probable que le *Lalita vistara* est un texte composite qui a été fait d'additions successives, à différentes périodes, et sa date est tout à fait incertaine. On peut penser avec Winternitz [2] que c'est une compilation développée sur un texte archaïque, ce qui expliquerait la coexistence dans le texte de formes métriques en sanskrit mixte ou en prakrit, et de prose en sanskrit classique.

La vie du Buddha s'arrêtant au Sermon de Bénarès, avant la conversion de Śāriputra, le *Lalita vistara* ne peut donc rien nous apporter. Pourtant [3] il est cité par le Buddha lui-même à la fin du chapitre XXVII : « Les êtres qui ont été vus par moi, qui seraient devenus des *arhat* pareils à Śāriputra, ceux-là, quiconque les honorerait, ce serait comme s'il les avait honorés pendant d'innombrables *kalpa*... ». Or, chose curieuse, cette citation se trouve dans les *gāthā*, les parties versifiées, noyau archaïque du texte, alors que les parties plus récentes, en prose ne font pas mention de Śāriputra.

II. Le *Saddharma puṇḍarika sūtra* ou « Lotus de la Bonne Loi » est beaucoup plus important pour nous; c'est un texte essentiel du Bouddhisme mahāyāniste et Śāriputra y joue un rôle de premier plan [4].

Le chapitre 1er qui est une sorte d'introduction, montre le Buddha à Rājagṛha, sur le mont Gṛdhrakūṭa. Il est accompagné de 1.200 religieux, tous *arhat*, parmi

---

[1] E. Tuneld, *Recherches sur la valeur des traditions bouddhiques pālie et non pālie*, Lund, 1915, p. 13, n. 4.

[2] Winternitz, *A History of Indian literature*, vol. II, p. 252.

[3] *Lalitavistara*, trad. Foucaux, t. I, p. 373.

[4] *Le Lotus de la Bonne Loi*, trad. Burnouf.

lesquels se trouve Śāriputra, mais à une place subalterne : après Kauṇḍinya, Aśvajit, Vāśpa, Mahānāman, les trois frères Kāśyapa, les quatre premiers personnages subalternes. Après lui viennent encore Maudgalyāyana, Anīruddha, Revata et Rāhula. Dans cette assemblée sont encore Ānanda et 6.000 religieux, des religieuses, 80.000 *bodhisattva* dont Mañjuśrī et Avalokiteśvara, des dieux, *nāga, kinnara,* etc., Śāriputra semble donc avoir ici, un rôle de comparse.

Brusquement, sa prééminence va être mise en vedette. Le Buddha commence à accomplir des miracles, et il émet un rayon lumineux qui illumine le monde entier. Maitreya se demande quelle est la cause de ce rayon, et il interroge Mañjuśrī Kūmarabhūta qui lui explique que ces miracles annoncent une prédication du Buddha. Tout ce chapitre est donc destiné à la préparer, et à en montrer l'importance exceptionnelle.

Or, à qui le Buddha va-t-il s'adresser? A Śāriputra. Parmi toute la foule d'*arhat,* de *bodhisattva,* de *deva,* de disciples éminents, c'est au seul Śāriputra qu'il va s'adresser; c'est un honneur vraiment remarquable.

Le Buddha commence à lui exposer, en un long discours, les innombrables perfections des Tathāgata et la difficulté qu'il y a à juger de leur science infinie. Les *śrāvaka* font des réflexions (p. 22) car ils ne comprennent pas le sens du discours du Bhagavat. Śāriputra lui-même a des doutes, et voyant ce qui se passe dans l'esprit des auditeurs, il demande au Buddha de mieux s'expliquer. Le Buddha lui répond qu'il ne peut s'expliquer complètement car alors, le monde des *deva* s'effraierait. Śāriputra insiste et pose sa question une seconde, puis une troisième fois; à cette troisième interrogation, le Buddha se décide à répondre, et il dit à Śāriputra : «Je te parlerai.» C'est donc encore bien à lui qu'il consent à expliquer le sens caché de ses paroles.

A ce moment, 5.000 religieux remplis d'orgueil se lèvent de leurs sièges, et ayant salué le Bhagavat, sortent de l'assemblée. Le Buddha déclare alors à Śāriputra que l'assemblée est diminuée en nombre, mais que ce départ est une bonne chose car il l'a débarrassée des éléments médiocres. Désormais, il va pouvoir expliquer à Śāriputra ce que celui-ci lui demandait. Il lui indique pourtant que le sens de ses paroles est difficile à saisir, et qu'une semblable exposition est aussi rare que la fleur d'Udumbara; s'il lui donne cette explication, c'est qu'il est son «fils aîné» (p. 24). Tout ce chapitre consacre vraiment la supériorité de Śāriputra sur tous les autres disciples.

Deux stances méritent qu'on s'y arrête[1] : «Renonce à l'incertitude et au doute sur ce sujet; moi qui suis le roi de la Loi, je fais connaître mon intention; je convertis à l'état suprême de bodhi, mais je n'ai ici aucun *śrāvaka.*» Or, le terme de *śrāvaka* désigne les adeptes du Petit Véhicule, tandis que ceux du Grand Véhicule sont des *bodhisattva.* Dès ce moment, le départ se fait donc entre les auditeurs qui se sont retirés, et les adeptes du Grand Véhicule qui vont se trouver réunis.

Puis le Buddha ajoute : «Que cela soit un secret pour toi, ô Śāriputra; que ces hommes éminents aussi, qui sont *bodhisattva,* gardent complètement ce secret». Donc, la Loi du Mahāyāna est un secret réservé aux *bodhisattva,* tandis que les simples auditeurs ne doivent pas participer à la connaissance de cette Loi.

Le chapitre III est encore rempli de la personne de Śāriputra. Le début de ce chapitre est assez énigmatique dans la traduction de Burnouf[2], mais tout devient clair si l'on met au passé, tous les verbes qu'il a mis au présent; on voit alors que

[1] Stances 138 et 139, p. 37 (édition française de 1852).
[2] *Ibid.,* p. 38 et début 39.

ce passage devient une petite biographie de Śāriputra qui rappelle ce qu'il a fait dans le passé, lorsqu'il était encore dans «ce véhicule misérable» qu'est le Petit Véhicule, et l'on voit bien là, l'importance des textes mahāyānistes qui sont tardifs, mais font revivre des théories anciennes. Śāriputra a donc compris que ce Véhicule était insuffisant, et la suite du texte peut être lue au présent. «Mais aujourd'hui, ô Bhagavat... je suis le fils aîné de Bhagavat, son fils chéri. Je suis débarrassé de tout chagrin, maintenant que j'ai entendu de la bouche du Bhagavat, le son de cette Loi merveilleuse que je n'avais pas entendue auparavant».

Le Buddha s'adresse à nouveau à Śāriputra : après avoir rappelé ses mérites et ce qu'il a fait pour lui, il lui fait une prédication : dans l'avenir, il sera un *bodhisattva*, et après un nombre incalculable de *kalpa*, il deviendra lui-même le Tathāgata Padmaprabha, et le Buddha lui annonce tout ce qu'il fera lorsqu'il y sera parvenu. Tous les assistants sont émerveillés de savoir que Śāriputra deviendra un si grand personnage, et ils couvrent le Buddha de fleurs, déclarant qu'il fait pour la seconde fois, tourner la Roue de la Loi qu'il a fait tourner pour la première fois à Bénarès, dans le *ṛṣipatana*. Śāriputra explique au Buddha que ses doutes sont maintenant dissipés, mais il lui demande de parler encore pour dissiper les doutes des assistants ; le Buddha explique alors longuement la Loi nouvelle, cette exposition étant coupée de dialogues avec Śāriputra. Finalement, après avoir dit que désormais, «le Tathāgata enseigne un seul Véhicule qui est le Grand Véhicule», il prononce une *gāthā* qu'il termine en chargeant spécialement Śāriputra de prêcher ce *sūtra*.

Au chapitre IV, on voit quelques auditeurs fameux : Subhūti, Mahakātyāyana, Mahākāśyapa, Mahāmaudgalyāyana ; il sont âgés, cassés, épuisés par l'âge ; et ils avouent humblement au Buddha qu'ils sont impuissants et incapables de faire usage de leur force. Ils sont là, assis, écoutant le Buddha, ayant déjà obtenu le *nirvāṇa*, ils n'ont plus la possibilité ni l'espoir d'arriver à l'état de *bodhisattva*, ils se sont appliqués toute leur vie à des Lois inférieures, ils ont obtenu comme salaire, le seul *nirvāṇa*. Alors, Mahākāśyapa, le prototype des *arhat* du Petit Véhicule, prend la parole. Le reste du texte ne fait pas allusion à Śāriputra.

Ce qui est donc remarquable dans ce texte, c'est le fait qu'au début, Śāriputra est une modeste individualité, perdue dans la foule des *arhat* et des *bodhisattva*, occupant même parmi les premiers, un rang très médiocre. Puis brusquement, il devient le seul personnage important, et c'est lui seul que le Buddha choisit, c'est à lui seul qu'il confie son enseignement secret, alors que les autres *arhat* sont traités avec la commisération qu'on accorde à des êtres vieux et incapables.

Comment peut-on expliquer ce rôle primordial que prend Śāriputra dans ce *sūtra*? Il est possible de poser une hypothèse de travail : nous savons que les idées qui sont exprimées dans les Canons hīnayānistes et qui sont, à certains points de vue, assez différentes de celles du Bouddhisme primitif, précanonique, n'ont pas été acceptées par toutes les communautés. Certaines sont restées attachées aux idées archaïques, et c'est probablement dans ces communautés de réfractaires que le Grand Véhicule commença à se développer. Or, si Śāriputra prend dans le Lotus, une importance primordiale, si d'autre part, le Grand Véhicule fait, en quelque sorte, renaître les tendances de quelques Sectes anciennes, est-ce que Śāriputra ne présenterait justement pas une de ces Sectes anciennes? Nous verrons par la suite, que d'autres éléments viennent corroborer cette hypothèse de travail.

III. Parmi les autres grands *sūtra* mahāyānistes, nous ne trouvons aucune mention de Śāriputra, ni dans le *Laṅkāvatāra sūtra*, ni dans le *Suvarṇa prabhāsa*, le *Gaṇḍavyūha*, le *Tathāgataguhyaka*, le *Samādhirāja*, le *Daśabhūmīśvara*.

IV. Les *Prajñāpāramitā* constituent un véritable monde dont l'exploration est à peine commencée. Bien qu'il s'agisse essentiellement de textes d'*abhidharma*, nous suivrons la tradition qui range ces textes dans la classe des *sūtra*. Nous n'avons jamais songé à faire un dépouillement même sommaire de la littérature *prajñāpāramitā*, nous chercherons simplement à prendre une idée de l'importance de Śāriputra dans les textes qui nous sont accessibles. Elle est considérable, comme nous allons le voir.

1. L'*Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā*, version en 8.000 *śloka* a été traduite partiellement par Walleser[1] et Burnouf[2]. Le Buddha s'adresse à Subhūti le *sthavira*, et Śāriputra se demande si Subhūti enseignera la *Prajñāpāramitā* par son énergie propre ou par celle du Buddha. Subhūti qui a deviné sa question, lui répond longuement, puis il s'adresse à nouveau au Buddha. Śāriputra l'interrompt encore, et un dialogue s'engage entre eux au sujet de l'état de «non-pensée». Après un long discours de Subhūti au Bhagavat, Śāriputra l'interrompt encore et un nouveau dialogue s'engage, d'où il résulte que la forme, la sensation, l'idée, les concepts, la connaissance, la sagesse elle-même, sont privés de nature propre. Le dialogue continue ainsi pendant longtemps et Subhūti donne, de cette façon à Śāriputra un enseignement des diverses idées philosophiques du Grand Véhicule, en particulier de la Doctrine du «Vide».

On voit donc que dans ce texte, Śāriputra occupe une place de premier plan parmi les *arhat*, puisqu'il est le seul être en vedette, les autres : Ānanda, Maudgalyāyana, Kāśyapa, etc., n'étant même pas nommés; par contre, à côté de Subhūti, il fait figure d'élève en *mahāyāna*.

Pourquoi est-ce justement Śāriputra qui est choisi comme l'interlocuteur du Buddha et de Subhūti? Nous avons déjà posé cette question au sujet du *Lotus*, et avons proposé une hypothèse de travail. Elle se trouve d'ailleurs également posée dans le *Ta-tche-tou-louen* (*Taishō*, n° 1509, k. 40, p. 356 *a*) : «Śāriputra est le premier pour la *prajñā*. Que lui manque-t-il donc pour que le Buddha doive ordonner à Subhūti de lui exposer ce qu'il a déjà exposé lui-même ?» Réponse : «Nombreux sont les disciples du Buddha; lorsque l'un d'eux a parlé, le Buddha peut ordonner à un autre de parler aussi; c'est comme les ministres d'un roi, qui conversent tour à tour.» — «Mais alors, pourquoi les autres disciples : Maudgalyāyana, Kāśyapa, etc., qui sont forts nombreux, ne prennent-ils pas, eux aussi, part au discours?» Réponse : «Ce *sūtra* porte le nom de la *prajñā*; Śāriputra est le premier pour la *prajñā*, c'est pourquoi il interroge. Quand à Subhūti, il y a bien des raisons pour que ce soit lui qui prenne la parole, les deux principales étant :

1° Qu'il aime à pratiquer l'*araṇa samādhi*[3]; 2° Qu'il aime à pratiquer profondément le *śūnya dharma*. C'est pourquoi il est ordonné à Subhūti de parler»[4].

On voit combien ce commentaire est intéressant et met bien en valeur le rôle éminent de Śāriputra comme grand disciple spécialisé dans la *prajñā*.

2. Nous allons maintenant étudier un texte très court mais extrêmement populaire chez les bouddhistes de Chine et du Tibet : le *Prajñāpāramitā-hṛdaya sūtra*, en utilisant sa version tibétaine[5]. Le Buddha est sur le mont Gṛdhrakūṭa avec un

---

[1] Walleser, *Prajñāpāramitā*.

[2] Burnouf, *Introduction...*, édit. 1844, p. 465-483.

[3] Voir : *Aṅg. nik*, I, XIV, 2 A «*arana vuharinam yad idam subhūti...*».

[4] Communication personnelle de M. Demiéville.

[5] Feer, *Fragments extraits du Kandjour* (*Ann. Mus. Guimet*, V).

grand nombre de *bhikṣu* et de *bodhisattva*; il expose la Loi, puis entre en *samādhi*. Śāriputra s'adresse alors au *bodhisattva* Avalokiteśvara et lui demande ce qu'il faut enseigner à un laïque qui veut être versé dans la Science transcendentale. Avalokiteśvara lui répond qu'il faut enseigner que les cinq *skandha* sont vides, et il lui explique de quelle manière ils sont vides. Il lui enseigne également le *mantra* de la *prajñāpāramitā*. Le Buddha se réveille et approuve Avalokiteśvara.

On voit donc qu'ici encore, la place de Śāriputra est de tout premier plan puisque les seuls personnages en présence sont le Buddha, Avalokiteśvara et lui-même. Aucun autre *arhat* n'est nommé, mais ici encore, il fait figure d'élève en *mahāyāna*.

Dans les textes sogdiens de la Mission Pelliot, il existe un court fragment en sanskrit servant d'introduction à un *sūtra* en sogdien, et M. Filliozat y a reconnu «une copie barbare du *Prajñāpāramitāhṛdaya sūtra*»[1] dont il a reconstitué le texte correct. Quant au texte sogdien qui suit ce morceau, il n'en est pas une traduction bien qu'il porte sur les mêmes questions. Quoi qu'il en soit, on voit bien la continuité de la tradition concernant Śāriputra.

3. Dans le *Daśasāhasrikā prajñāpāramitā*[2], Śāriputra (qui est appelé ici Śāradvatīputra), joue également un rôle très important; c'est lui qui est l'interlocuteur du Buddha qui lui enseigne la *Prajñāpāramitā*.

V. Revenons maintenant au *Ta-tche-tou-louen* dont nous venons de citer un fragment qui explique le rôle de Śāriputra comme interlocuteur de Subhūti (voir p. 489).

On y explique au chapitre c[3], la justification de la place de la *Prajñāpāramitā* parmi les *sūtra* et non dans l'*Abhidharma*, place que nous avons signalée plus haut (p. 489). Il contient également un récit du Concile qui, comme le fait remarquer Przylyski[4], ne diffère du *Kia-ye-kie-king*, le récit du Concile le plus anciennement traduit en chinois, que par «l'importance attribuée à Śāriputra parmi les disciples du Buddha»[5].

Les *deva* constatent que le Buddha et les grands disciples sont morts, et ils s'adressent à Kāśyapa en lui demandant de restaurer la Loi du Buddha; après avoir réfléchi, il voit que pour cela, il faut réciter les trois Corbeilles. Il appelle alors tous les disciples, et l'on délibère pour savoir qui les récitera.

«Qui peut réciter le *Vinaya* et la Corbeille de la Loi (*Dharmapiṭaka*)?». Anīruddha dit : «Śāriputra était un deuxième Buddha. Il eut un excellent disciple nommé Gavāmpati. Maintenant, il est aux cieux... qu'on envoie un messager pour le prier de venir». Un moine est envoyé pour le chercher et Gavāmpati apprend avec douleur la mort du Buddha. Il demande alors : «Mon *upādhyāya* Cho-li-fou (Śāriputra), le chef de la Loi, qui pouvait à l'exemple du Buddha, faire tourner la Roue de la Loi, où est-il maintenant?». On lui apprend qu'il est aussi dans le *Nirvāṇa*. Finalement, c'est Ānanda qui récite le *Dharmapiṭaka*, Upāli, le *Vinaya*, et Ānanda également, l'*Abhidharma*.

Plus loin, on trouve des renseignements précieux sur les divers *Abhidharma* : «Quand le Buddha était en ce monde, Śāriputra, afin d'expliquer les paroles du Buddha, fit l'*Abhidharma*. Plus tard, les religieux Tou-tseu récitèrent cet ouvrage que l'on appelle l'*Abhidharma* de Śāriputra.»

---

[1] *Mission Pelliot*, III. *Textes sodgiens*, par Benveniste, Paris, Geuthner, p. 14.
[2] Sten Konow, *The two first chapters of the D. P.*, Oslo, II, 1941, n° 1.
[3] Przyluski, *Aśoka*, p. 215.
[4] Przyluski, *Concile*, p. 56-57.
[5] *Ibid.*, p. 56.

Ce texte est extrêmement important et nous y reviendrons au chapitre XI. Que sont ces Tou-tseu qui récitent l'*Abhidharma* de Śāriputra? «Tou» signifie «veau», et «tseu», «fils»; ce sont donc les «fils du veau». Mais en sanskrit «veau» se dit *vatsa* et «fils», *putra*. Tou-tseu est donc l'équivalent de *Vātsīputrīya*, Secte connue, et cela permet de rattacher déjà Śāriputra à cette Secte.

VI. Passons maintenant en revue la partie du *bka'-'gyur*, qui correspond au *sūtra* : le *mdo*, qui est mahāyāniste, tandis que le *'dul-ba*, nous l'avons vu, est mūlasarvāstivādin [1]. C'est à Śāriputra, ou sur sa demande que le Budha explique le *Sukhāvatī vyūha*, le *Dharmakośākata*, le *Pradīpadanya*, le *Karma avaraṇa*, le *Buddha piṭaka*, le *Tri-śaraṇam*, le *Bodhisattva pratimokṣa*, le *Kusuma sañcaya*, le *Aṣṭa buddhaka*, le *Maitrī sūtra*, et le *Maitreya vyākaraṇa*. Il est un des auditeurs du Lotus de la bonne Loi, du *Dharma skandha*, du *Suvarṇa prabhāsa*, du *Tārā mūlakalpa* [2].

Le reste [3] ne fait que reproduire des miracles ou des épisodes connus de la vie de Śāriputra.

VII. Dans le Grand *Sukhāvatī vyūha*, texte classique des Sectes Jodo-shu et Shinshu, nous voyons le Buddha sur le mont Gṛdhrakūṭa, entouré d'une foule de disciples. Le texte cite les 34 premiers : d'abord Ajñātakauṇḍinya, puis Aśvajit, quelques personnages de second plan, Purṇa Maitrāyanīputra, les cinq frères Kāśyapa, et seulement alors Śāriputra qui a le 15e rang, avant Maudgalyāyana et 18 autres dont le dernier est Ānanda. Tout le reste du *sūtra* est un dialogue entre le Buddha et Ānanda.

Dans le Petit *Sukhāvatī vyūha* au contraire, c'est Śāriputra qui tient le premier rang, dans une assemblée analogue. C'est lui qui est à l'honneur et c'est à lui que le Buddha s'adresse pour expliquer ce qu'est la Terre pure de Sukhāvatī. Il y a donc une grande différence entre ces deux textes pour la place donnée à Śāriputra.

---

(1) Nous utiliserons l'*Analyse* de Csoma de Kōrōs (*Ann. Mus. Guimet*, 1881).

(2) La plupart de ces textes sont impossibles à identifier.

(3) Nous ne parlons, bien entendu que des analyses de Csoma de Kōrōs et de Feer; nous n'avons jamais eu la prétention de faire une recension complète des 30 volumes *mdo-sde* tibétain.

CHAPITRE IX

Śāriputra dans les autres sources

Nous allons maintenant passer en revue des textes qui n'entrent pas dans une des catégories précédentes; nous étudierons également certains problèmes concernant Śāriputra. Ce sera donc un chapitre peu homogène destiné à ne pas encombrer les autres de trop longs *excursus*.

1. *Le traité de Vasumitra. — Śāriputra et les diverses Sectes.*

Nous venons de voir (p. 491), une première raison de rattacher Śāriputra à la Secte hīnayāniste des Vātsīputrīya; il convient maintenant de chercher de plus amples détails sur cette Secte qui se réclame de Śāriputra. Nous allons les trouver dans l'ouvrage de Vasumitra sur les Sectes bouddhiques, ouvrage qui a été perdu dans son original sanskrit, mais dont il existe des traductions chinoises et tibétaines [1].

D'après Vasumitra, parmi les dix-huit sectes du Petit Véhicule, certaines, très rares, croyaient à l'existence du *pudgala*, tandis que toutes les autres n'y croyaient pas. Qu'est-ce que le *pudgala?*

C'est ce qui transmigre lorsqu'un homme meurt, sa personnalité qui passe à un autre vivant; c'est ce qu'on peut traduire par le «moi», bien que la traduction ne soit pas très exacte. Le «moi» est, en effet, quelque chose d'essentiellement psychique, tandis que le *pudgala* est bien davantage, une sorte d'homunculus.

On enseigne très généralement que le Bouddhisme est essentiellement caractérisé par le dogme *anatta*, de la négation du «moi», de l'«ego». C'est vrai d'une façon générale, et tout particulièrement dans le Bouddhisme canonique pāli où c'est un véritable leit-motiv. Mais cette doctrine n'a peut-être pas existé dès le début du Bouddhisme; Przyluski et C. A. F. Rhys Davids ont montré que dans le Bouddhisme primitif, on croyait généralement à l'existence d'un «moi». Cette idée du *pudgala*, d'une entité qui passe d'un individu à un autre à la mort, idée attestée dans quelques sectes hīnayānistes, ne serait donc pas une novation, mais une persistance de la croyance ancienne, croyance qui est d'ailleurs à la base de toute la littérature populaire primitive, de tous les *jātaka* qui n'auraient pas de sens sans l'idée d'un «moi» qui transmigre. Les Sectes qui ont admis l'existence d'un *pudgala* ne sont pas des Sectes hérétiques novatrices, mais des Sectes conservatrices, attardées, continuant à adhérer à une doctrine ancienne.

Or, Vasumitra dit clairement que les Vātsīputrīya admettent absolument l'existence du *pudgala;* ce sont donc des tenants d'une doctrine ancienne et par conséquent, si Śāriputra est le représentant de cette Secte, c'est qu'il représente, lui aussi, des idées anciennes. Cela confirme déjà en partie notre hypothèse de travail.

---

(1) Vassilief, *Buddhismus*, I.

Cherchons à compléter nos renseignements sur cette Secte. Le *Kathāvatthu* commence sa discussion sur le *pudgala* en cherchant à savoir s'il a un sens absolu ou relatif; puis il groupe sous le nom de puggalavādin, les Sectes qui adhèrent à cette doctrine, et qui sont les Vajjiputtaka et les Sammitīya. Mais Vajjiputtaka pāli correspond à Vṛjiputraka sanskrit; ce seraient donc les gens du pays de Vṛji, dont la capitale est Vaiśālī. Nous sommes encore loin des Vātsīputrīya, mais il y a déjà un point commun : la terminaison en *putra*, peu commune dans les noms de Sectes.

Mais Vṛji orientant vers Vaiśāli, il serait bon, pour interpréter Vātsīputrīya, de chercher également une désignation géographique, puisqu'on nous parle en même temps, d'une division himalayenne : les Haimavata. Par ailleurs, nous savons qu'on peut localiser les Vātsīputrīya à Kauśāmbī; on doit les rapporter à Vatsa dont Kauśāmbī est la capitale.

Toujours d'après Vasumitra [1], il y aurait eu après le Concile de Patna, un premier schisme divisant la Communauté en deux grands groupes : les Mahāsāṃghika et les Sthavira ou Thera. Puis, dans une série de schismes secondaires, les premiers se seraient divisés en sept ou huit Sectes. Quant aux Sthavira, ils auraient donné, d'une part les Sarvāstivādin, d'autre part un groupe de Sectes, dont les Vātsīputrīya. Ces derniers seraient donc une subdivision des Thera, et l'on peut se demander s'ils représentaient parmi eux une tendance conservatrice ou progressiste. Nous verrons qu'ils représentent bien une tendance ancienne, qu'ils sont l'état le plus ancien des Thera, que ce sont les « vieux Thera » et que Śāriputra est le représentant principal de leur tendance.

Dans la version tibétaine de l'ouvrage de Vasumitra [2], il est dit également que le premier schisme a séparé Mahāsaṃghika et Sthavira; puis les Sthavira « après avoir existé (dans un état invariable) pendant quelques années du troisième siècle » [3] se scindèrent en deux Écoles : ceux qui avaient prouvé que tout existe, furent surnommés Hetuvāda [4], et les précédents Sthavira furent nommés Haimavata. Puis, dans ce troisième siècle, les Sarvāstivādin donnèrent une autre école, celle des Vātsīputrīya.

Également d'après Bhavya, un auteur dont les ouvrages sont traduits en tibétain, on a un premier schisme entre Sthavira et Mahāsaṃghika, chacun d'eux se scindant ensuite en plusieurs groupes, les Vātsīputrīya dérivant des Sthavira.

Étudions maintenant un ouvrage chinois sur l'origine des Sectes : le *San-louen-hiuan-yi*, dont l'auteur est Ki-Tsang (549-625), et qui a reproduit le commentaire de Paramārtha [5]. Nous y trouvons encore la scission primitive en deux groupes : les Sthavira, sous la direction de Kāśyapa, et les Mahāsaṃghika sous celle de P'o-Che-Po [6]. L'auteur étudie ensuite les diverses écoles nées des précédentes : « Au commencement des trois cents ans », nouveau schisme entre Sthavira et Sarvāstivādin, les premiers s'éloignant pour aller habiter les « montagnes neigeuses », d'où leur nom de Haimavata; puis également « dans les trois cents ans », les Sarvāstivādin donnent naissance à une École dite « des disciples du fils de l'habitant »

---

(1) Walleser, *Die Sekten...*, p. 81.

(2) Vassilief, *Le Bouddhisme*, trad. La Comme, Paris, 1865, p. 222 et suiv.

(3) *Ibid.*, p. 230.

(4) Il s'agit certainement des Sarvāstivādin, comme l'indique l'expression : ceux qui avaient prouvé que tout existe.

(5) Demiéville, *L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārthā*, in *Mél. chinois et bouddhiques*, I, p. 15-64.

(6) C'est probablement Vāśpa ou Bāṣpa.

(Vātsyaputrīya), anciennement appelée « École du fils de la génisse » (Vātsīputrīya). Ki-Tsang explique ensuite que le nom de cette École vient de ses fondateurs qui étaient disciples d'un certain Vātsyaputra, lequel avait eu pour *upādhyāya* : Rāhula, lui-même disciple de Śāriputra. Il ajoute que ce dernier avait expliqué l'*Abhidharma* en neuf parties, à Rāhula; celui-ci avait enseigné cet *Abhidharma* de Śāriputra à Vātsyaputra, qui l'avait fait connaître aux Vātsīputrīya. La filiation est donc des plus nettes, et nous aurons à y revenir au sujet des rapports de Śāriputra et de l'*Abhidharma*.

Passons maintenant aux textes pālis. Le *Vinaya* rattache le premier schisme au second Concile, celui de Vesāli; il aurait divisé la Communauté en deux grandes Sectes : les Vajjiputtaka et les Thera ou Sthavira. Il n'est donc question, ni des Mahāsaṃghika ni des Vātsīputrīya.

Dans le commentaire du *Kathāvatthu*, nous trouvons une première division des Theravada en deux groupes : les Mahiṃsāsaka et les Vajjiputtaka; alors que le premier donne les Sabbatthivādin [1], le second donne les Mahāsaṃghika et une série d'autres Sectes. Ce commentaire indique d'autre part [2] que les Sectes puggalavādin sont les Vajjiputtaka et le Sammitīya.

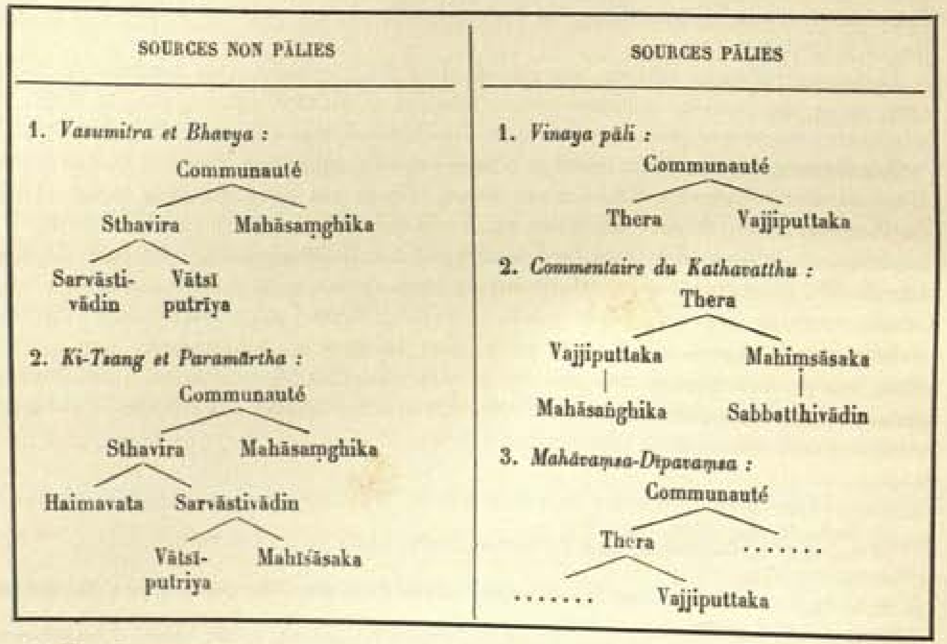
Enfin, dans les Chroniques cinghalaises : *Dīpavaṃsa* et *Mahāvaṃsa*, il est bien question des Vajjiputtaka et des Vajjiputtiya, mais ils sont présentés comme une subdivision des Thera.

La difficulté est donc double :

a. Les Vajjiputtaka sont différents des Vātsīputrīya ou Vṛjiputraka;

b. D'après les sources non pālies, les Vātsīputrīya sont nés des Thera ou Sthavira, tandis que d'après les sources pālies, il semble que les Vajjiputtaka et les Mahāsaṃghika se correspondent.

Ces diverses opinions peuvent être présentées dans un tableau :



[1] Skt. Sarvāstivadin.
[2] Schwe Zan Aung and Rhys-Davids, *Points of Controversy*, in *PTS*, London, 1915, p. 8.

Comment sortir de ces difficultés? Il peut sembler en dehors de notre étude d'approfondir l'origine de ces Sectes, mais nous verrons qu'il est possible de trouver derrière ces schismes, des renseignements fort importants sur la personnalité de Śāriputra et sur les tendances qu'il représente.

Une première explication a été proposée par C. A. F. Rhys-Davids, qui consiste à affirmer que les sources non pālies sont inexactes et qu'elles ont oublié de parler des Vajjiputtaka; mais ce n'est pas un argument très valable.

La clé du problème consisterait peut-être à ne pas mettre tous ces schismes sur le même plan, mais au contraire à les étager dans le temps.

D'après l'ensemble des sources, on peut distinguer deux schismes différents :

Un premier schisme qui divise la Communauté primitive en deux groupes :

L'un que toutes les sources nomment Thera ou Sthavira;
L'autre qui est appelé, par les uns : Mahāsaṃghika; par les autres : Vajjiputtaka.

Un second schisme, ou plutôt, une période de schismes divers, par lesquels les Sthavira ou Thera se trouvent à leur tour subdivisés en plusieurs Sectes, parmi lesquelles, les Vātsīputrīya.

La solution que nous proposons est donc la suivante :

Les Vajjiputtaka se rapporteraient au premier schisme;
Les Vātsīputrīya, au second schisme.

Par la suite, une partie des sources aurait associé les deux schismes, rattachant le premier au second, alors qu'une autre partie aurait fait l'inverse. Il en serait résulté une confusion entre les deux Écoles : celle des gens de Vṛji (ou de Vajji), et celle des gens de Vātsi. Certains ont supprimé les Vajji, d'autres les Vātsi, ramenant l'un des termes à l'autre, et *vice versa.* Cette confusion peut s'expliquer d'une part, par la similitude des noms, d'autre part, par le fait que pour les Bouddhistes postérieurs, négateurs acharnés du *pudgala,* tous ces gens étaient des hérétiques, des *pudgalavādin,* que l'on confondait dans une même réprobation, sans chercher à les distinguer.

Cherchons maintenant ce qu'il y a derrière ces schismes.

Le premier sépare les Sthavira ou Thera, d'une part, les Mahāsaṃghika ou les Vajjiputtaka, d'autre part. Ils s'opposent de deux façons :

Au point de vue géographique, les Sthavira sont des gens de l'Ouest, tandis que les Mahāsaṃghika ou les Vajjiputtaka sont des gens de l'Est (Vṛji = pays de l'Est).

Au point de vue des conceptions religieuses, les Mahāsaṃghika sont partisans du *Mahāsaṃgha,* la « grande assemblée » de tous les fidèles, où tous entrent sans distinction, moines et laïques, *bhikṣu* ou *bhikṣuṇī.* Au contraire, les Thera ont une tendance aristocratique à hiérarchiser l'Église : le *saṃgha* ne comprend plus les laïques, et si l'on conserve les *bhikṣuṇī,* c'est uniquement parce qu'elles ont été instituées par le Buddha, et l'on reproche à Ānanda d'avoir intercédé en leur faveur. Il y a donc une divergence de tendances, qui est à l'origine du premier schisme, mais comme on le voit, la question du *pudgala* n'y entre pour rien en ligne de compte.

Dans le second schisme au contraire, la subdivision des Thera est due à des raisons multiples dont la principale est celle du *pudgala,* les Vātsīputrīya continuant à y croire, tandis que les autres n'y croient plus.

Si l'on envisage ainsi l'histoire des Sectes, on peut dire que :

A la suite du premier schisme, on a écarté de la Communauté les Vajjiputtaka, partisans du *pudgala,* mais pas pour cette raison; la discussion ne portait que sur une question de discipline, celle du *mahāsaṃgha.* Il est probable même qu'à cette époque, toutes les Sectes, même les Thera, croyaient à l'existence du *pudgala;*

A la suite du second schisme, on a écarté les Vātsīputrīya, mais cette fois, la raison était de doctrine, elle était celle du *pudgala.*

Appliquons ces notions à l'histoire des traditions relatives à Śāriputra. Nous avons vu (p. 491 et 493) que Śāriputra est présenté par plusieurs textes, comme l'auteur de l'*Abhidharma* des Vātsīputrīya; or, cette Secte était, nous venons de le voir, une Secte archaïque, de pudgalavādin. Nous savons par ailleurs, que Śāriputra était populaire à une période très ancienne. Tout cela cadre bien avec l'hypothèse de travail que nous avons faite (p. 493), il serait lui-même un «attardé», se rattachant aux plus anciennes traditions. Il y a évidemment une part d'hypothèse dans tout cela, mais nous allons voir qu'on arrive à une conclusion voisine par des raisonnements d'autre nature.

Reprenons la question au point de vue géographique. Les travaux de Przyluski [1] ont bien montré que si le berceau du Bouddhisme est le Magadha, puis le pays des Vrji, il s'est assez vite étendu vers l'Ouest, vers Kauśāṃbī. Nous avons vu d'autre part, qu'au moment du premier schisme qui sépare Mahāsaṃghika et Sthavira, les premiers étaient restés localisés dans l'Est, tandis que les Thera s'étaient déplacés vers Kauśāṃbī. Cette ville semble bien avoir été le centre d'origine de tous les mouvements de l'Ouest, qui à la suite de divers schismes, ont subdivisé le noyau primitif des Thera, ce que nous avons appelé (p. 493), les pré-Thera ou vieux Sthavira, les deux grands mouvements étant celui des Thera-Sthavira vers le Sud-Ouest et Ujjayinī, celui des Sarvāstivādin vers le Nord-Ouest et Mathurā.

Si, comme nous l'avons déjà montré, Śāriputra est le représentant de ces «vieux Thera» que sont les Vātsīputrīya, il n'est pas étonnant qu'il soit le saint de Kauśāṃbī et qu'il ait eu une grande importance dans les débuts de l'Église.

Envisageons encore un autre point de vue : celui de la linguistique. Si Kauśāṃbī est le berceau des mouvements de l'Ouest, le centre des pré-Thera, c'est dans cette région qu'aurait dû apparaître la première ébauche du Canon pāli. Or, si l'on confronte cette hypothèse avec ce que les travaux linguistiques récents, et en particulier ceux de Przyluski nous ont appris sur la répartition des dialectes du moyen-Indien, nous savons que le pāli n'a pas pu prendre naissance dans le Magadha, où la langue était la magadhī; il ne peut avoir pris naissance non plus dans le Nord-Ouest, à cause de ses caractères linguistiques. Il faut donc chercher le berceau du pāli et de sa littérature dans une région limitée au Nord par le pays de Mathurā, la frontière des Śūrasena, à l'Est, par une ligne passant un peu au-delà de Sāñchī et de Barhut, au Sud par les monts Vindhya, à l'Ouest par le méridien de Nasik, région dont les deux villes principales étaient Kauśāṃbī et Ujjayinī. Certains linguistes pensent que le Pāli et l'École des Thera se sont développés dans la région d'Ujjayinī, mais si c'est probablement vrai des Thera, au stade déjà avancé de la rédaction du Canon pāli, le noyau primitif se trouvait probablement plus haut, à Kauśāṃbī, avant de se développer vers Ujjayinī, conformément à la marche générale du Bouddhisme.

Nous voyons donc que les données géographiques et linguistiques confirment ce que nous avions déjà établi par l'étude des textes et de l'histoire des Sectes;

---

[1] Przyluski, *La légende d'Aśoka.*

Śāriputra est un saint d'origine très ancienne, devenu très tôt celui des Vātsīputrīya, des pré-Thera de Kauśāṃbī; il représente une très vieille souche de tradition, et c'est pourquoi il professe cette croyance très ancienne au *pudgala*, croyance longtemps enracinée à Kauśāṃbī, mais qui ne tardera pas à disparaître dans l'École plus évoluée des Thera d'Ujjayinī, pour être remplacée dans le Canon pāli, par le dogme *anatta*.

II. *Les voyages des pèlerins bouddhistes.*

La Vie et les Voyages de Hiuan-tsang ont fait l'objet d'excellents travaux de Stanislas Julien[1] et de Watters[2] auxquels nous nous référerons. Nous y retrouvons de nombreux épisodes de la vie de Śāriputra, que nous connaissons déjà, mais dont certains sont spécialement développés. C'est le cas de l'épisode du Jetavana et du Jardin d'Anāthapiṇḍika qui contient des éléments magiques intéressants. Après le don de Sudatta, six maîtres de magie (*māyākara*) vont trouver le roi Prasenajit et lui demander de n'accorder sa ratification au don du Jetavana que si le *śramaṇa* Śāriputra veut bien lutter avec eux, et s'il les bat dans l'art d'opérer des prodiges. Une lutte s'engage et Śāriputra réussit à défaire successivement, par son pouvoir magique, toutes les merveilles que les six maîtres ont produites; c'est lui le vainqueur, il prêche la Loi à la multitude, et les maîtres de magie se convertissent. Les autres éléments ont moins d'intérêt, et nous ne nous y attarderons pas[3]; nous aurons d'ailleurs à revenir sur certains d'entre eux dans le chapitre sur l'*Abhidharma*. Signalons simplement un passage[4] qui est intéressant pour l'histoire des Sectes et de l'origine du Schisme Thera-Mahāsaṃghika.

«A 20 *li* de l'endroit où Ānanda devint *arhat* avant de se joindre à l'assemblée, ce fut là que l'École de la Grande Assemblée (Mahāsaṃghika) forma la Collection de la Loi. Les hommes d'étude ou affranchis de l'étude, au nombre de plusieurs centaines de mille, qui n'avaient pas pris part à la Collection (des trois recueils) sous la direction du Grand Kāśyapa[5], arrivèrent tous à cet endroit. Ils se dirent alors entre eux : «Lorsque le Tathāgata vivait en ce monde, tous étudiaient sous un seul maître; mais depuis que le Roi de la Loi est entré dans le *nirvāṇa*, on nous a triés et séparés des autres. Si nous voulons remercier le Buddha de ses bienfaits, il faut que nous formions (aussi) la Collection de la Loi». Là-dessus, les hommes vulgaires et les saints se réunirent, les simples et les sages se rassemblèrent en foule. Ils formèrent à leur tour les recueils... De cette manière, ils rédigèrent cinq recueils... Comme les hommes vulgaires et les saints s'étaient associés ensemble, cette École fut appelée Ta-tchong-pou (ou l'École de la Grande Assemblée [Mahāsaṃghika]).»

On voit combien ce texte est intéressant et confirme ce que nous avancions, à savoir que le schisme Thera-Mahāsaṃghika n'a aucun motif métaphysique en rapport avec le *pudgala*, mais uniquement d'organisation de la Communauté. Le caractère

---

[1] Stanislas Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales*, 2 vol., 1857-1858, et *Histoire de la vie de Hiouen-thsang*, Paris, 1853.

[2] Th. Watters, *On Yuan-chwang's Travels in India*, London, 1904-1905.

[3] Hommages rendus à divers saints (*Vie*, p. 103); stūpa de Śāriputra (*Vie*, p. 126); autre histoire du Jetavana (*Voyages...*, I, p. 296); histoire magique (*id.*, I, p. 304); vie et conversion de S. (*id.*, II, p. 54); sa mort (*id.*, II, p. 57); etc.

[4] *Voyages...*, II, p. 37.

[5] Il s'agit du premier Concile de Rājagṛha.

communautaire, égalitaire est bien mis en valeur par la réunion des gens ordinaires et des saints.

Un autre point à noter, c'est que Hiuan-tsang place le schisme aussitôt après le premier Concile, celui de Rājagṛha, alors que la plupart des auteurs le placent au second Concile, celui de Vaiśāli.

Des voyages de Hiuan-tsang, on peut rapprocher ceux du pèlerin chinois Fa-hien, vers 400 de notre ère[1]. Il indique comme Hiuan-tsang, les hommages rendus aux divers disciples[2] : «Après la saison des pluies, il y avait un banquet à la suite duquel commençait la prédication de la Loi à l'Assemblée; puis on se rendait au *stūpa* de Śāriputra pour faire des offrandes». Śāriputra est donc honoré spécialement au début de la saison de prédication, en tant que patron des prédicateurs : c'est une confirmation de son rôle que nous connaissons bien.

III. Dans l'*Histoire du Bouddhisme* de Tāranātha[3] le grand historien tibétain signale l'érection à Nālanda par le roi Aśoka, d'un monument à la mémoire de Śāriputra, et il met en parallèle, à cette occasion la *prajñā* du grand disciple, avec celle des 500 premiers religieux mahāyānistes; ce rapprochement est intéressant si l'on se souvient que le *Mahāyāna* est un retour vers les doctrines du Bouddhisme primitif, et que Śāriputra représente justement une tendance ancienne de doctrine. Dans un autre passage, il est présenté comme l'un des inspirateurs de l'esprit qui animait l'enseignement de la grande université mahāyāniste de Nālanda, construite à la période Sena, dans la ville où il est né.

IV. Examinons maintenant une dissertation de l'empereur chinois Kien-Long qui vécut au XVIIe siècle, et qui exprime la tradition répandue en Chine, à son époque[4]. Il parle d'un groupe de dix disciples[5] : «Quand le Buddha sortit pour la première fois du monde, Ānanda et Kāśyapa furent alors les deux grands disciples du Buddha; ensuite on leur adjoignit les huit personnes qui sont Śāriputra... Il y eut donc les noms des dix grands disciples...» Kien-Long doit refléter là, une tradition ancienne qui a les plus grandes chances d'être conforme à la vérité historique : une première période, avec Ānanda et Kāśyapa, une seconde période où l'on ajoute Śāriputra et quelques autres. Cela confirme ce que nous avons déjà vu : Śāriputra appartient à une très vieille souche de tradition, mais pas à la plus ancienne, celle d'Ānanda et de Kāśyapa. D'autres textes viendront encore confirmer cette idée.

Dans le travail de Sylvain Lévi et Chavannes[6], ces auteurs citent un passage de l'*Ekottara āgama :* Le Bhagavat s'adresse à Kāśyapa; il lui dit qu'il va avoir 80 ans, et qu'il a maintenant quatre *śrāvaka* capables d'exercer la charge d'apostolat : Mahākāśyapa, Kuṇḍopadhānyia, Piṇḍola et Rāhula. Le Buddha ajoute que ces quatre saints ne doivent pas atteindre le *nirvāṇa*, mais rester dans le monde pour être les gardiens du *Dharma*. Voilà un idéal qui est bien loin de celui des clercs

---

[1] Rémusat, *Foe-koue-ki*. Béal, *Buddhist records of the Western World*, London, 1884. Giles, *Travels of Fa-hien*, 1923.

[2] Beal, p. XXXVIII-XXXIX.

[3] Taranatha, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, trad. Schiefner, 1868.

[4] Traduit dans : Sylvain Lévi et Chavannes, *Les seize arhat protecteurs de la Loi*, in *JA*, 1916, p. 5-50; 189-304.

[5] *Ibid.*, p. 285.

[6] *Ibid.*, p. 192 et suiv.

dont le seul idéal est le *nibbāṇa*, au moins dans le Canon pāli; il s'agit très probablement ici encore, d'une source populaire; c'est un exemple de plus de cette juxtaposition des deux tendances qui se rencontrent dans le Bouddhisme primitif :

La tendance ancienne, celle des Édits d'Aśoka dont l'idéal est la renaissance dans le ciel de Brahma, idéal qui se retrouve sous une autre forme dans celui du *Mahāyāna*, le *Bodhisattva* qui refuse le *nirvāṇa* et reste dans un des cieux bouddhiques pour aider les hommes;

La tendance canonique, dont l'idéal est le *nibbāṇa*, réservé d'ailleurs aux seuls religieux.

La légende des quatre saints qui doivent rester dans le monde pour aider les hommes à mieux connaître la Loi, est probablement d'origine ancienne, et les noms mêmes des saints confirment cette idée. On a en effet : Kuṇḍopadhāniya qui n'est presque pas connu, Rāhula, parent du Buddha, et Piṇḍola, le grand mangeur, détesté par les docteurs mais resté très populaire par son miracle fameux. Il n'y a que Mahākāśyapa qui soit un saint reconnu, et dans cet état ancien des disciples, Śāriputra ne figure pas encore.

Cette série des quatre *arhat* se retrouve dans la *Śāriputra paripṛcchā*, texte hīnayāniste dont on ne connaît que la traduction chinoise faite sous les Tsin orientaux (317-420). C'est un dialogue entre le Buddha et Śāriputra qui reprend ici une place importante. Comment se fait-il que ce soit dans un dialogue Buddha-Śāriputra que l'on retrouve cette légende populaire des grands *arhat* protecteurs de la Loi? Il est possible que cette croyance ayant persisté dans les milieux populaires, les docteurs eurent pensé qu'il fallait la sanctionner en la présentant au cours d'un dialogue entre le Buddha et le grand disciple Śāriputra; le cadre est d'inspiration savante et cléricale, le contenu est d'inspiration populaire, comme nous l'avons déjà vu dans le cas des *jātaka*.

Ajoutons que, dans le cas du *sūtra* de l'*Ekottara*, l'inspiration populaire est encore mise en évidence par la coexistence dans le texte, du thème de Maitreya, thème eschatologique qui a toujours beaucoup intéressé la foule. Or, dans ces textes d'inspiration populaire (*sūtra* I. 14 de l'*Aṅguttara*, sūtra de l'*Ekottara*), il n'est pas question de Śāriputra, qui n'est pas un saint du peuple, mais le saint des clercs et des moines.

V. Dans les textes déjà étudiés, surtout dans ceux du Canon pāli, nous avons vu employer quelquefois pour Śāriputra, la curieuse expression de *siṃhanāda*, «rugissement du lion»; comme ce terme est plus souvent appliqué au Buddha, il mérite qu'on s'y arrête.

On sait que la légende du Buddha s'est peu à peu transformée. A l'origine, c'est un homme qui enseigne une nouvelle doctrine, à la manière des docteurs des *Upaniṣad*. Ensuite, il est devenu un personnage légendaire, et l'on a cherché à en faire, soit un moine du type le plus orthodoxe, soit un souverain universel, un roi *cakravartin;* ce sont là les deux pôles de sa légende. Dans le second cas, le *siṃhanāda* est très important puisqu'il identifie le Buddha au lion, l'animal solaire par excellence, prototype du *cakravartin*, le Dieu solaire qui fait tourner la Roue de la Loi. Au début du *Saṅgīti suttanta*, le Buddha prend la «pose du lion», c'est-à-dire qu'il place les deux jambes l'une dans la courbe de l'autre; le *sīhanāda* est employé dans le même but.

Nous allons voir que cette expression, si elle s'applique originellement au Buddha, est parfois appliquée à d'autres, en particulier à Śāriputra. Que faut-il entendre par «rugissement du lion»? Est-ce que c'est toujours quand le Buddha prêche, qu'il

fait entendre ce rugissement, ou seulement dans certains cas, lorsqu'il prêche avec une certaine force?

Il y a là une difficulté sensible car dans *Aṅg. nik.* I. 14, il est dit que Piṇḍola est le premier des *sīhanādika*, de ceux qui ont le rugissement du lion. C'est très étonnant que l'on applique ce qualificatif à ce personnage de second plan qui n'est jamais considéré comme un prédicateur; il semble donc que ce ne soit pas dans le sens de la prédication habituelle du Buddha qu'il faille entendre l'expression.

Dans l'*Ekottara āgama*, il est dit que Piṇḍola est le premier de ceux qui soumettent les hérétiques; c'est peut-être là une interprétation du *siṃhanāda* qui, dans les textes canoniques chinois, implique généralement l'écrasement de l'hérésie, à la manière du lion qui écrase les autres animaux. Mais là encore, il n'y a pas accord avec la légende de Piṇḍola.

Burnouf qui a étudié cette question[1], pense que le terme désigne la prédication de la Loi «considérée comme victorieuse, et mettant en fuite les adversaires», et il le met en relations avec l'épithète de *śākya siṃha*, le «lion des *Śākya*», souvent donnée au Buddha. Il fait aussi observer que cette expression de *siṃhanāda* est empruntée à l'art militaire des Indiens et s'applique particulièrement au cri de cette guerre victorieuse que le Buddha mène contre l'armée de Māra.

Dans *Aṅg. nik.*, IV, il y a également un passage où Sāriputta, accusé par un religieux jaloux, se prépare à se disculper devant le Buddha; Ānanda et Kassapa disent alors : «Vous allez entendre le rugissement du lion». Il ne s'agit plus ici d'une prédication, mais d'une protestation véhémente de Sāriputta.

D'après M. Demiéville, dans les textes de l'*Āgama* chinois, on retrouve l'expression, mais elle ne s'applique qu'à une prédication en bonne et due forme.

Il est donc probable qu'au début, cette expression a eu un sens très fort, désignant les cris victorieux du Buddha; puis à l'usage l'expression s'est usée, a perdu sa force; Sāriputta le prend quand il veut se justifier, Piṇḍola également. Pourtant dans le *sutta* de l'*Aṅguttara*, l'expression appliquée à Sāriputta a encore un sens fort, ce qui n'est pas étonnant puisque l'*Aṅguttara* contient beaucoup de textes archaïques; l'archaïsme d'un texte peut souvent se mesurer à la force des expressions qu'il renferme.

Le travail de transformation de légende dont nous avons parlé pour le Buddha, a certainement eu son parallèle dans celle de Śāriputra, et l'emploi du *siṃhanāda* est probablement révélatrice du désir de faire de Śāriputra, un égal du Buddha, poussant comme lui, le «rugissement du lion».

VI. Nous allons maintenant étudier une autre question qui se rapproche de la précédente, celle de la Roue de la Loi, autre attribut du *cakravartin*. On sait que le fait de mettre en branle la Roue de la Loi, est la prérogative essentielle et exclusive des Buddhas; or, dans de nombreux textes, Śāriputra est désigné comme celui qui, après le Buddha, fait tourner la Roue de la Loi. Parcourons ces textes dont nous avons déjà cité quelques-uns.

D'abord les textes pālis. Dans *Aṅg. nik*, I, 13, 7 : «Moines, je ne connais aucune autre personne qui puisse aussi parfaitement faire tourner la Roue suprême du *Dhamma*, mise en route par le Tathāgata, que ne le fait Sāriputta. Sāriputta, moines, est celui qui fait parfaitement tourner la Roue de la Loi». Dans *Aṅg. nik*, V, 132 : «Sāriputta fait tourner la Roue exactement de la bonne manière, la Roue insurpassée

---

[1] Burnouf, *Introduction...*, p. 431 n. 1 et *Lotus...*, p. 401.

du *Dhamma*, que le Tathāgata a mise en route; et cette Roue ne peut être mise en route par aucun ermite, *deva*, Brahma, Māra ou par personne d'autre dans le monde... » Dans la *pavāraṇā* du *Saṃyutta nikāya*, VIII, 7, le Buddha conclut un grand éloge de Sāriputta de la façon suivante : « De même que le fils aîné d'un roi tourne la Roue comme son père l'a tournée, ainsi Sāriputta, tu tournes parfaitement la Roue suprême de la Loi comme je l'ai tournée moi-même. »

Dans *Sutta nipāta*, *Selasutta* : « Qui est ce disciple successeur du Maître qui doit tourner après toi la Roue de la religion, mise en branle par toi? » dit Sela au Buddha. Et le Buddha répond : « La Roue tournée par moi, ô Sela, la Roue incomparable de la Religion, Sāriputta doit la tourner après moi, lui la prenant du Bienheureux Dans *Majj. nik*, III, 2, 1 (111) : « Décrire Sāriputta, c'est décrire le propre fils bien né du Seigneur, né de sa bouche, créé par la Doctrine, héritier de la Doctrine, non de la chair. Sāriputta, moines, est parfait pour tourner la Roue parfaite de la Doctrine, que le découvreur de la Vérité a tournée le premier... » Un passage analogue se retrouve dans *Thera-gāthā*. 826-827 : Sāriputta est assis à la droite du Bienheureux, sa tête brille en beauté comme un monceau d'or, et le Bienheureux dit de lui : « La Roue de la Loi que j'ai mise en mouvement, au-dessus de laquelle, Sela, il n'y a rien d'autre, cette Roue, Sāriputta la tourne à mon exemple; celui qui devient comme lui sera de même ». Des passages analogues se retrouvent dans les *Jātaka* et dans de nombreux autres ouvrages.

Les textes pālis n'ont pas la spécialité de cette qualification de Śāriputra. Dans l'*Aśoka-avadāna* du *Divyāvadāna* [1], il existe un passage dont nous avons déjà parlé au sujet de la visite du roi aux *stūpa* des grands disciples; Upagupta lui dit : « L'incomparable Roue de la Bonne Loi qu'a fait tourner le *jina*, le sage Śāriputra la fait tourner aussi à son exemple... » Le même passage se retrouve dans la version chinoise, l'*A-yu-wang-tchouan* [2] : « Il fut le premier des grands chefs de la Loi du Bhagavat. Il fut capable de faire tourner la Roue de la Loi... »

Dans le *Ta-tche-tou-louen*, nous avons vu que le récit de la conversion contient ce passage : « Pourquoi obtient-il la dignité d'*arhat* au bout de quinze jours seulement? » « C'est qu'il est un homme devant faire tourner la Roue de la Loi à la suite du Buddha... » Dans le *Wou-po-ti-tseu-chouo-pen-n'i-king*, Śāriputra fait lui-même son propre éloge et ajoute : « ... Le Bhagavat, devant les *bhikṣu*, parle de la supériorité de ma *prajñā*, et dit comment je fais tourner la Roue de la Loi... »

Plusieurs textes chinois analogues nous ont été signalés et traduits par M. Demiéville. Dans *Madhyamāgama* (*Taishō*, n° 26, k. 29, p. 610 *b* : « ... De même qu'un *cakravarti-rāja* a son prince-héritier qui ne transgresse pas la Doctrine, reçoit ce que le roi son père lui transmet, et est capable de le transmettre à son tour, de même, Śāriputra, tu es capable de faire tourner la Roue de la Loi à ton tour, le *dharmacakra* que je fais tourner... » Dans *Saṃyuktāgama* (*Taishō*, n. 99, k. 45, p. 330 *b* : « ... C'est comme un roi *cakravartin* dont le fils aîné doit recevoir l'*abhiṣeka*, mais c'est pas encore consacré bien qu'il se tienne déjà dans l'attitude de l'*abhiṣeka;* comme son père, il doit tourner à sa suite ce qu'il faut faire tourner. Ainsi, tu es mon fils aîné, bientôt tu recevras l'*abhiṣeka*, mais tu ne l'as pas encore reçu; tu te tiens dans l'attitude, et la Roue de la Loi que je dois faire tourner, tu la feras tourner à ma suite ».

Des passages analogues se trouvent dans l'*Ekottarāgama* (*Taishō*, n° 125, k. 24, p. 677 *a*, dans le *Pravāraṇāsūtra* (*Taishō*, n° 61, p. 858 *c* et n° 63, p. 861 *c*). On pourrait citer encore beaucoup d'autres textes, mais c'est inutile.

---

(1) Burnouf, *Introduction...*, p. 390 (1re édition).
(2) Przyluski, *Légende d'Aśoka*, p. 257.

Une question se pose ici. Tous ces textes sont d'accord pour dire que Śāriputra est le successeur du Maître, qu'il doit faire tourner la Roue de la Loi après lui. On peut comprendre la chose de deux façons :

Ou bien Śāriputra fait tourner la Roue de la Loi après que le Buddha l'a mise en branle, mais du vivant même du Buddha, c'est-à-dire, qu'il enseigne à tous, la Loi révélée par le Buddha;

Ou bien Śāriputra est le successeur du Buddha dans le temps, et c'est lui qui, après la mort du Maître, doit devenir son successeur, enseigner la Loi en tant que nouveau chef de la Communauté, comme tendrait à le faire croire l'expression courante de «fils aîné de l'Église».

Il semble bien que la première hypothèse soit la bonne, et le fait que Śāriputra soit mort avant le Buddha est bien en sa faveur. Comme le dit Oldenberg[1] : «Dans cette conception de Śāriputra comme le fils aîné de l'Église, il ne se trouve pas d'ailleurs sous-entendu le moins du monde qu'il soit appelé à être le successeur du Buddha et le chef de la Communauté après la mort du Maître. L'idée d'un chef de la Communauté autre que le Buddha, est étrangère au Bouddhisme, sans compter que pour servir de prototype à cette idée, la tradition n'aurait pas pu faire un choix plus malheureux que celui d'un disciple qui est mort avant le Maître».

Un autre argument nous est fourni par le commentaire des *Theragāthā* : «Cette Roue que Sāriputta tourne à mon exemple...» Le traducteur fait observer[2] que *anu*, dans *anuvatteti, anujato*, etc., signifie la conformité, la similitude, et non la succession dans le temps. Le même terme est employé dans *Itivuttaka*[3] où il est appliqué aux enfants dont les vies ressemblent à celles de leurs parents. «En devenant un *ariya* dit le commentaire, Sāriputta devient de la même naissance, de la même caste (*jāti*) que le Buddha. Mais il ne vivra pas pour succéder au Maître, comme chef de la Communauté».

---

(1) Oldenberg, *Le Buddha*, p. 177, n. 3.
(2) C. A. F. Rhys-Davids, *Psalms of the Brethren*, p. 312, n. 3.
(3) Moore, *Sayings of the Buddha*, chap. 74.

CHAPITRE X

Śāriputra et Maudgalyāyana

Si la primauté de Śāriputra est indiscutable dans le Bouddhisme canonique, elle présente une particularité intéressante : il n'est pas seul à tenir la place de disciple-chef, il partage ce privilège avec Maudgalyāyana, les deux amis formant une « paire » très caractéristique.

De plus, si de nombreux textes se contentent de les réunir en tant que disciples-chefs du Buddha, il en est d'autres qui les distinguent par une spécialité bien définie : la sagesse, la *prajñā* pour Śāriputra ; les pouvoirs magiques, la *ṛddhi* pour Maudgalyāyana. Il y a là un problème d'autant plus intéressant qu'il décèle deux courants de pensée, deux tendances divergentes et parfois rivales, qui ont existé au seuil de la Communauté bouddhique, à une certaine époque. Ce problème mérite d'être étudié de près, et c'est ce que nous allons faire dans ce chapitre.

1. *Śāriputra et Maudgalyāyana, « paire » de disciples-chefs.*

Tout d'abord, l'importance de cette idée est mise en évidence dans de nombreux *jātaka* et *avadāna* où l'on attribue à chacun des Buddhas qui ont précédé Śākyamuni, une paire de disciples-chefs, dont on nous donne même les noms [1]. Quant aux textes canoniques où les deux disciples sont désignés comme formant une paire, il serait fastidieux de les énumérer, car ce serait passer en revue tout le Canon [2]. Ajoutons que la même expression de « paire » est employée dans les textes chinois qui la rendent par le caractère *p'i*, correspondant à *yuga* du *Vinaya* pāli [3].

Quelle est l'importance relative de chacun des deux disciples-chefs dans cette « paire » ? Elle est assez constante, du moins lorsqu'elle est exprimée.

Très souvent [4], ils sont cités indistinctement, sans qu'il soit question de prééminence de l'un ou de l'autre ; souvent aussi, la primauté n'est indiquée que par l'ordre dans lequel sont cités des disciples, et nous avons déjà étudié cette question [5].

Lorsqu'une prééminence est indiquée dans les textes, elle est toujours en faveur de Śāriputra, et nous en avons déjà vu de nombreux exemples. Rappelons, en particulier, l'*Anupada sutta* du *Majj. nik.* où la supériorité de Śāriputra est marquée

---

(1) Il n'est évidemment pas question d'attacher une valeur historique à ces listes de noms mythiques.

(2) En particulier : *Mahāvagga*, I, 24, dans le fameux passage relatif à la conversion et à la prédiction du Buddha ; également *Jātaka* 11, 21, 247, 481 ; *Saṃ. nik.*, XV, 20 et XVII, 21 ; *Aṅg. nik.*, II, 12, 1 et IV, 18, 6.

(3) Par exemple : *Sse-fen-liu* (*Taishō*, n° 1428, k. XXXIII, p. 798c et suiv.).

(4) Citons : *Jātaka* 11, 187, 213, 247, 481, 465 ; *Saṃ. nik.*, XV, 20 et XVII, 21 ; *Aṅg. nik.*, II, 12, 1 et IV, 18, 6 ; *Puggala paññatti*, VI, etc.

(5) Pour ne citer que les principaux : *Jātaka* 182 ; *Cullavagga*, I, 18 ; *Majj. nik.*, III, 2, 8 (118) ; *Udāna*, I, 5, etc.

d'une façon éclatante (voir p. 464). D'autres fois, c'est le Buddha lui-même qui établit la hiérarchie entre les disciples, comme dans la *Dhammapada aṭṭakathā*, XIV, 2, où, descendant du Ciel des trente-trois dieux, il pose aux disciples, une série de questions de plus en plus difficiles. Après une série d'éliminations successives, les disciples sont incapables de répondre à la question adaptée à la compréhension de Moggallana, lui-même étant incapable de répondre aux questions adaptées à celle de Sāriputta, et ce dernier, à celles adaptées au rang de Buddha.

Une hiérarchie analogue est établie dans bien d'autres textes du Canon pāli[1]. On la retrouve également dans la *Mahāvibhāṣā* (*Taishō*, n° 1545, K, XXX, p. 153 *b* et 364 *a-b*) : «Les *abhijñā*... d'un Buddha peuvent contrecarrer ceux de tous les êtres; les *abhijñā* d'un *pratyekabuddha* peuvent contrecarrer ceux de tous les êtres, sauf d'un Buddha; les *abh.* de Śāriputra peuvent contrecarrer ceux de tous les êtres, sauf d'un Buddha et d'un *pratyekabuddha;* les *abh.* de Maudgalyāyana peuvent contrecarrer ceux de tous les êtres, sauf d'un Buddha, d'un *pratyekabuddha* et de Śāriputra...».

Les Canons chinois, dans l'ensemble, insistent surtout sur les qualités propres à chaque disciple, mais ce n'est pas toujours le cas. Le *Vinaya* des Dharmaguptaka, par exemple, reproduit presque textuellement la phrase bien connue de *Mahāvagga*, I, 24. Plusieurs autres textes les hiérarchisent par leur situation, à gauche et à droite du Buddha. Dans un passage de la version chinoise de l'*A-yu-wang-tchouan*[2], Māra fait apparaître par magie, l'image de Śāriputra à droite, celle de Maudgalyāyana, à gauche de celle du Buddha, tandis que la version coréenne du même texte, les place dans l'ordre inverse. Même disposition dans le *Vinaya* des Mahāsaṃghika[3] et dans *Ta-tche-tou-louen*[4].

Il faut noter à ce propos que le côté droit est le côté faste, éminent (Sud). Les variantes signalées sont probablement dues à des hésitations propres à la tradition chinoise qui met le premier rang, tantôt à droite, tantôt à gauche, non pas à des hésitations sur l'importance relative des deux disciples.

II. *Śāriputra et Maudgalyāyana distingués par leur spécialité.*

Nous avons déjà signalé souvent cette spécialité des deux disciples : la *prajñā* de Śāriputra et la *ṛddhi* de Maudgalyāyana. Il existe toute une classe de textes qui insiste fortement sur cette spécialisation; nous allons les passer en revue dans ce paragraphe.

Dans le Canon pāli, les exemples sont nombreux; rappelons simplement la prophétie du Buddha dans le récit de la conversion[5], et les textes qui donnent la caractéristique des principaux disciples : *Aṅg. nik.*, I, 14 et *Saṃ. nik.*, XIV, 15 (voir p. 463-4). Citons encore le *Sarabha miga jātaka* (483) : «Moggallana a été désigné comme ayant des pouvoirs surnaturels..., mais la qualité de haute sagesse de Sāriputta n'a pas été mise en évidence».

---

[1] Citons entre autres : *Jātaka* 37; *Saṃ. nik.*, II, 3, 9; *Majj. nik.*, III, 2, 1 (111).
[2] Przyluski, *Légende de l'Empereur Aśoka*, p. 360.
[3] Przyluski, *Concile...*, p. 204.
[4] *Taishō*, n° 1509, k. XL, p. 354*c*.
[5] *Mahāvagga*, I, 24 (voir p. 427).

Dans le *'dul-ba* tibétain (Sarvāstivādin), nous retrouvons la prophétie du Buddha, lorsque les deux amis viennent le trouver après leur conversion : «...ils seront les deux premiers disciples : N̄e-rgyal"(Upatiṣya), le premier des ingénieux ou intelligents, Pan-skyes (Kolita), le chef de ceux qui font des miracles et des prodiges ou des scènes fantastiques»[1]. Cette même prophétie se retrouve encore à la fin du récit de la conversion du *Vinaya* des Mūlasarvāsitvādin[2]. Ce récit est lui-même suivi de deux *avadāna* expliquant, le premier : pourquoi Śāriputra a une *prajñā* aiguë et pénétrante, le second : pourquoi Maudgalyāyana est doué de pouvoirs de *ṛddhi*.

La même prophétie existe également dans le *Ta-tche-tou-louen*, toujours sous la même forme, et nous avons vu (p. 436) que c'est justement à cause de sa *prajñā* que Śāriputra est choisi comme interlocuteur du Buddha et de Subhūti dans ce texte qui est un commentaire de *prajñāpāramitā*[3]. On la retrouve, sensiblement dans les mêmes termes, dans le *Mahāvastu*[4] (voir p. 435), et dans le *Mi-cha-sai-pou-ho-hi-wou-fen-liu* (*Taishō*, n° 1421, k. 16, p. 110 *b*), qui est, comme nous l'avons vu (p. 429), le *Vinaya* des Mahīśāsaka.

Quittons maintenant les textes canoniques.

Nous avons déjà signalé (p. 460), le récit de la visite du roi Aśoka aux *stūpa* des grands disciples, telle qu'il se trouve dans l'*Aśokāvadāna* du *Divyāvadāna*. Rappelons ici le passage qui se rapporte aux deux grands disciples[5] : Upagupta indique au roi, les mérites de Śāriputra qui a fait tourner la Roue de la Loi à l'exemple du Buddha; et le roi ajoute : «J'honore avec une dévotion profonde, le fils de Śāradvatī... le premier de ceux qui possèdent la sagesse». Puis Upagupta montre au roi, le *stūpa* de Maudgalyāyana : «Il a été désigné par Bhagavat... comme le premier de ceux qui possèdent une puissance surnaturelle...», et il décrit plusieurs miracles accomplis par Maudgalyāyana. Le récit se trouve dans l'*A-yu-wang-tchouan*[6].

Même indication dans le *Buddhacarita* d'*Aśvaghoṣa*[7] et dans le *Fo-sho-hing-tsan-king* qui en est la version chinoise[8]. Également dans le *Che-eul-yeou-king* : «Voici deux sages; l'un possède la sapience, l'autre les «pieds de magie» (*ṛddhipāda*)»[9], et dans le *Fo-pen-hing-king*[10].

Les mêmes caractéristiques des deux disciples se rencontrent encore dans le *Kouo-k'in-hien-tsai-yin-kouo-king* (*Taishō*, n° 189), «Sūtra des causes et des effets passés ou présents», dans la compilation de diverses vies chinoises du Buddha, faite par le P. Doré[11] et dans le *Fo-pen-hing-tsi-king*[12].

Les mémoires de Hiuan-tsang donnent la même indication, et comme nous l'avons déjà signalé (p. 443), on y trouve un récit séparé pour la conversion de chacun des deux grands disciples, ce qui met leurs qualités respectives mieux en évidence.

Il en est de même dans le *Śāriputra-prakaraṇa* d'Aśvaghoṣa dont nous avons déjà cité (p. 438) le passage concernant la spécialisation des deux disciples.

---

(1) Csoma de Kőrös, *Analyse du Kandjour*, *Ann. Mus. Guimet*, II, p. 154.
(2) *Taishō*, n° 144, k. II, p. 1206 et suiv.
(3) *Taishō*, n° 1509, k. XL, p. 356*a*.
(4) *Mahāvastu*, éd. Senart, vol. III, p. 63, lignes 15 set suiv.
(5) Burnouf, *Introduction...*, p. 390.
(6) Przyluski, *La légende d'Aśoka*, p. 257.
(7) Johnston, *The Buddha's Mission and last Journey*, p. 45 et suiv.
(8) *Fo-sho-hing-tsan-king*, trad. Béal, *SBE*, XIX, p. 196. p. 198.
(9) *Taishō*, n° 195, p. 147*a*.
(10) *Taishō*, n° 193 (voir p. 46).
(11) R. P. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, t. XV, p. 198.
(12) Voir p. 442.

III. *Les récits aberrants.*

Tout ce qui précède montre une unanimité remarquable dans la tradition, en ce qui concerne les qualités particulières à Śāriputra et à Maudgalyāyana. Pourtant, lorsqu'on étudie les textes de près, on remarque que dans ce concert, il y a pourtant quelques fausses notes; certains textes ne correspondent plus du tout au schéma habituel. Examinons ces exceptions et cherchons-en la signification.

1. Nous avons vu que Maudgalyāyana est toujours le champion de la *ṛddhi* et Śāriputra, celui de la *prajñā*. Or, certains textes mettent en valeur les facultés surnaturelles de Śāriputra, lui attribuant parfois même des pouvoirs magiques supérieurs à ceux du spécialiste Maudgalyāyana.

Nous ne nous attarderons pas aux nombreux exemples de clairvoyance, de souvenir des existences antérieures, etc.; c'est monnaie courante dans la vie des saints bouddhiques. Les guérisons de maladies entrent déjà mieux dans le domaine du surnaturel. Le texte traduit par Bigandet [1] décrit la guérison de Suddhodāna, le propre père du Buddha, par imposition des mains de Ānanda, Sāriputta et Moggallana. Dans un autre cas, Sāriputta sauve son ami Moggallana par un miracle [2]. Ailleurs, il converse avec un enfant de sept jours, et cet épisode se retrouve dans de nombreux textes pālis [3].

Un des miracles les plus fréquemment exécutés par le Buddha est le vol à travers les airs; Śāriputra lui aussi, est capable de l'accomplir, et nous en avons plusieurs exemples. Dans la *Dhammapada aṭṭhakathā* [4], nous le voyons s'élever miraculeusement dans les airs pour rejoindre le Buddha au Ciel des trente-trois dieux. Une autre fois, alors que le Buddha était en visite à sa ville natale, Sāriputta s'envole avec 500 disciples pour l'y rejoindre, et tous les habitants sont émerveillés par ce miracle [5]. Dans une autre circonstance où le Buddha s'est encore rendu au Ciel Tuṣita, Śāriputra va l'y rejoindre à travers les airs pour y recevoir ses ordres [6]. Dans plusieurs récits, Sāriputta et Moggallana se rendent aux enfers pour y soulager les damnés; le plus bel exemple est celui de l'*Avadāna śataka* [7].

Dans les contes du *Tripiṭaka* chinois [8], nous trouvons un autre exemple des pouvoirs surnaturels de Śāriputra. Le Buddha l'envoie convertir un homme-boa qui était devenu la terreur du royaume; le disciple va le trouver, entre dans sa demeure par un moyen surnaturel; le boa humain lance à plusieurs reprises, contre lui, son haleine empoisonnée, mais par la force de sa puissance de magie, Śāriputra résiste à cette attaque et convertit l'homme-boa.

Nous avons déjà signalé (p. 497), l'épisode du don du Jetavana par Anāthapiṇḍika, et les nombreux miracles accomplis par Śāriputra pour lutter avec les maîtres hérétiques experts en magie : Hiuan-tsang qui décrit cet épisode indique que les détails

[1] Bigandet, *Vie ou légende du Buddha Gaudama*, p. 189-192.
[2] Rockhill, *Life of the Buddha*, p. 110-111.
[3] *Udāna*, II. 8; *Jātaka* 100; *Dhammapada aṭṭhakathā*, v. 156.
[4] *Dhammapada aṭṭhakathā*, XIV, 2.
[5] Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 201.
[6] Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, p. 100.
[7] Feer, *Avadāna śataka*, *Ann. Mus. Guimet*, XVIII, p. 162.
[8] Chavannes, *500 Contes...*, vol. B, p. 125-126.

sont extraits par lui «d'une légende de quarante-quatre pages in-folio, qui forme la 24ᵉ section du recueil intitulé *Che-kia-pou*[1].

Enfin, au moment de sa mort, Śāriputra fait un grand nombre de miracles, et le Buddha les donne en exemple à Maudgalyāyana lorsque celui-ci est, à son tour, sur le point d'entrer dans le *nirvāṇa*.

On voit donc que, en dépit de la renommée de Maudgalyāyana, d'être le premier pour les pouvoirs magiques, ceux de Śāriputra n'en sont pas moins exaltés dans d'autres textes, avec un désir évident de le mettre en valeur. Cette tendance est parfois plus visible encore, avec le désir, non seulement, de glorifier la *ṛddhi* de Śāriputra, mais aussi de montrer que ses pouvoirs magiques sont supérieurs à ceux de Maudgalyāyana, le thaumaturge officiel.

Citons d'abord l'épisode des deux *yakṣa*[2]. Sāriputta et Moggallana sont au monastère de Kapotakandare. Une nuit de pleine lune, le premier est assis dehors, en train de méditer, la tête fraîchement rasée. Deus *yakṣa* passent, l'observent, et l'un d'eux a le désir de lui donner un grand coup sur la tête; l'autre essaye de l'en dissuader en lui disant que le *samaṇa* est un homme renommé «très puissant en magie». Malgré tout, le premier *yakṣa* assène sur la tête de Sāriputta, un coup «assez fort pour tuer un éléphant ou briser une montagne», puis après sa mauvaise action, tombe immédiatement dans l'enfer en criant : «je brûle». Moggallana voit la scène de loin, «avec sa claire vision»; il va trouver Sāriputta, l'interroge sur sa santé, et celui-ci lui répond qu'il va bien, mais «qu'il souffre un peu de la tête». Moggallana lui apprend alors ce qui s'est passé, et «chante la louange du pouvoir magique de Sāriputta». Ici, les deux saints sont doués de *ṛddhi*, mais il y a une différence de qualité : Sāriputta a reçu le coup, Moggallana a vu la scène de loin «avec la claire vision», mais c'est la *ṛddhi* du premier qui est de loin, la plus grande, puisqu'il n'a pas été assommé.

Nous avons déjà signalé une visite de Śāriputra et de Maudgalyāyana aux enfers; Schiefner[3] en mentionne une autre qui figure dans un ouvrage tibétain du XVIIᵉ siècle, certainement inspiré du *'dul-ba;* il n'est pas étonnant qu'on le retrouve dans la version chinoise du même *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin (*Taisho*, nᵒ 1450, k. 10, p. 150 *b* et suiv.) : «Les *āyuṣmat* Śāriputra et Maudgalyāyana allaient souvent au Nāraka en tournée d'inspection. Śāriputra dit à Maudgalyāyana : «Vous allez avec moi dans l'*avīci* pour voir Devadatta». Alors, ils allèrent dans l'*avīci*. Lorsqu'ils furent arrivés, Śāriputra dit à Maudgalyāyana : Le savez-vous? C'est ici l'*avīci* où en bas, en haut et des quatre côtés, brûle un feu sans intervalle (*a-vīci*). Vous qui, dans l'assemblée des *bhadanta* avez été par le Bhagavat, déclaré le premier pour les grandes *ṛddhi*, vous devez être capable en contemplant les être suppliciés sans intervalle, de détruire pour eux la calamité du feu». A ces mots, Maudgalyāyana entre dans le recueillement de la «grande eau» (*mahodaka-samādhi*) et au-dessus

---

[1] Le *Che-kia-p'ou* est un recueil de traditions sur la biographie du Buddha et d'autres sujets, compilé par un auteur chinois vers 500 A.D. Il indique toujours ses sources. La légende en question (*Taishō*, nᵒ 2040, k. III, p. 63*b* et suiv.) est tirée du *Hien-yu-king*, «Sūtra du Sage et du Fou», recueil de contes rédigé à Khotan (S. Lévi, *JA*, 1925, II). Il en existe une autre recension dans le *Tchong-hiu-mo-ho-ti-king* (*Mahāsammatarāja-sūtra*), autre biographie du Buddha (*Taishō*, nᵒ 191, k. XII, p. 968*a*). La source ancienne commune est le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin), *Saṅghabhedakavastu* (*Taishō*, nᵒ 1450, k. VIII, p. 968*a*) [voir aussi Rockhill, *Life of the Buddha*, p. 48, qui cite un passage analogue du *'dul-ba* tibétain).

L'adversaire qui est battu par Sāriputra s'appelle ici Raudrakṣa.

[2] *Udāna*, IV, 4.

[3] Schiefner, *Tibetische Lebensbeschreibung Śākyamunis* (Kern, *Histoire du bouddhisme*, I, 202, n. 2).

de lui, coulait une pluie aux gouttes grosses comme des pilons; mais cette eau se dispersa dans l'air. Puis il coula une pluie aux gouttes grosses comme des timons de charrues ou comme des essieux de chars, mais à nouveau, cette eau se dispersa toute. Ayant vu cela, Śāriputra concentra sa pensée et entra dans le recueillement de la «pratique de la conviction» (*adhimukti-caryā-samādhi*). Dès qu'il y fut entré, les gouttes d'eau emplirent tout l'enfer, les cris des suppliciés cessèrent».

Ce texte est très intéressant, car Śāriputra commence par mettre Maudgalyāyana au défi, puis ce dernier fait son miracle, mais il ne produit pas son effet; enfin, Śāriputra à son tour fait un miracle qui réussit parfaitement, et il est produit par un recueillement qui se rattache à la *prajñā*, d'ordre intellectuel et non magique. On voit bien ici le désir de mettre en évidence, et la *prajñā* de Śāriputra, et sa supériorité sur Maudgalyāyana au point de vue des miracles.

On retrouve la même compétition de puissance surnaturelle entre les deux disciples, dans une autre histoire, citée dans les mémoires de Hiuan-tsang [1]: «Jadis, lorsque le Buddha se trouvait sur les bords du lac Wou-je-nao (Anavatapta), les hommes et les Dieux étaient tous réunis à l'exception de Che-li-tseu (Śāriputra) qui n'avait pas eu le temps de rejoindre l'assemblée. Le Buddha ordonna à Mo-te-kia-lo (Moudgalaputra), d'aller le trouver et de l'amener à la réunion. Mo-te-kia-lo obéit à ses ordres et se rendit auprès de Che-li-tseu qui était alors occupé à raccommoder ses vêtements de religieux. Mo-te-kia-lo lui dit : «L'honorable du siècle qui se trouve en ce moment sur les bords du lac Wou-je-nao m'a donné l'ordre de vous appeler auprès de lui». Che-li-tseu lui dit : «Arrêtez-vous un instant, attendez que j'aie fini de raccommoder mon vêtement, je partirai alors avec vous». — «Si vous ne partez pas promptement» lui dit Mo-te-kia-lo, «je vais employer ma puissance divine et transporter votre maison en pierres au milieu de la grande assemblée».

Che-li-tseu délia aussitôt la ceinture de son vêtement, la posa à terre et lui dit : «Si vous enlevez cette ceinture, mon corps se mettra peut-être en mouvement». Mo-te-kia-lo déploya toute sa puissance divine pour enlever la ceinture, mais il ne put la faire bouger. La terre en fut ébranlée. Alors, à l'aide de ses pieds divins, il s'en revint auprès de Fo (du Buddha) et vit Che-li-tseu qui était déjà assis au milieu de l'assemblée. Mo-te-kia-lo baissa la tête et dit en soupirant : «Je reconnais aujourd'hui que la force des facultés divines ne vaut pas la force de l'intelligence».

On voit combien ce récit est intéressant : Maudgalyāyana, au début, est certain de sa force surnaturelle, puis il est battu par Śāriputra et doit reconnaître que la force de l'intelligence, c'est-à-dire la gnose, la *prajñā*, est supérieure à la *ṛddhi*. De toute évidence, ce texte reflète l'opinion d'un groupe qui était nettement partisan de Śāriputra, et qui voulait mettre ainsi en avant son propre saint. Watters [2], dans son commentaire, dit que cette histoire est racontée avec des variantes dans plusieurs traités bouddhiques : dans le *Tsêng-yi-a-han-king*, chap. XXIX, c'est le roi-dragon du lac Anavatapta qui demande au Buddha de faire rechercher Śāriputra; dans le *Ta-tche-tou-louen*, chap. XLV, le récit est sensiblement analogue et le Buddha utilise cet événement pour enseigner la supériorité des hauts degrés spirituels sur la possession des pouvoirs magiques; le fait est donc encore mieux mis en évidence sous l'autorité du Buddha [3].

---

(1) St. Julien, *Voyages des pèlerins bouddhistes*, II, p. 298-299.
(2) Watters, *On Yuan-chwang's travels*, I, p. 387-388.
(3) Le *Tseng-yi-a-han-king* n'est pas, comme le dit Watters, un «traité bouddhique» mais il fait partie de l'*Ekottarāgama* (*Taishō*, n° 125, k. XXIX, p. 709).

Un récit parallèle de l'*Ekottara* est très intéressant au point de vue doctrinal [1] : « Le *nāgarāja* demande au Buddha : De ces deux hommes, lequel l'emporte en puissance de *ṛddhi* ? — Le Bhagavat dit : C'est le *ṛddhibala* du *bhikṣu* Śāriputra qui est le plus grand. — Le *nāgarāja* dit au Buddha : Le Bhagavat l'a déclaré précédemment : le *bhikṣu* Maudgalyāyana est le premier pour le *ṛddhipāda*, aucun ne le dépasse. — Le Bhagavat dit : Sache donc qu'il y a quatre *ṛddhibala : chanda-samādhi ṛddhibala, vīrya-samādhi, citta-samādhi* [2] ; telles sont les quatre puissances (*bala*) de *ṛddhipāda*. Si un *bhikṣu* ou une *bhikṣunī* possède ces quatre et les cultive sans relâche, il est le premier en *ṛddhibala*. La *nāgarāja* dit au Buddha : Maudgalyāyana n'a-t-il pas obtenu ces quatre *ṛddhipāda?* — Le Buddha lui dit : Il les a aussi obtenus, il les a cultivés lui-même sans relâche au début, mais le *bhikṣu* Maudgalyāyana désire rester en vie jusqu'au *kalpa*(?)... Mais la *samādhi* où entre Śāriputra, le *bhikṣu* Maudgalyāyana n'en connaît pas le nom. »

Plus loin encore, ce passage : « Maudgalyāyana se dit : Parmi les disciples du Bhagavat, pour être le premier pour les *ṛddhipāda*, aucun ne me dépasse, ne serais-je pas l'égal de Śāriputra? Et Maudgalyāyana dit au Buddha : Ne vais-je pas rétrograder de *ṛddhipāda?* — En effet, c'est moi le premier qui ai émis l'idée du Jetavana, Śāriputra ne l'a émise qu'après moi, mais maintenant voici que Śāriputra est assis devant le Tathāgata, et que je n'y suis pas. — Le Buddha lui dit : Non, tu ne rétrogrades pas en *ṛddhipāda*, mais les *ṛddhipāda-samādhi-dharma* auxquels accède Śāriputra, tu ne les comprends pas. — Et pourquoi ? — La *prajñā* du *bhikṣu* Śāriputra est illimitée, son esprit est souverain (*citta-vaśitva*). »

2. Après avoir montré que plusieurs textes démentent le cliché habituel : Maudgalyāyana premier pour la *ṛddhi*, nous allons voir que le second élément du même cliché : Śāriputra premier pour la *prajñā* est parfois également en défaut.

Cette anomalie, nous la trouvons encore dans un texte de Hiuan-tsang [3] : « Chaque année, les jours de fête, les religieux se rassemblent en foule auprès de ces stoupas et font séparément des offrandes à celui qui est l'objet de leur culte. Les sectateurs de l'*A-pi-ta-mo* (l'*Abhidharma*) font des offrandes à Che-li-tseu (Śāriputra), et ceux qui livrent à la méditation (*dhyāna*), à Mou-te-kia-lo-tseu (Maudgalyāyana) ». Watters [4] donne une version un peu différente : « The *abhidharma* brethren offer worship to Śāriputra, the samadhists to Mudgalaputra [5], the sutraists to Pūṇṇamaitrayaniputra, the vinayists to Upali, the *bhikṣunī* to Ānanda, the *śrāmanera* to Rāhula and the mahāyānists to the various *pusas* ».

Il est très compréhensible que les abhidharmistes rendent hommage à Śāriputra lorsqu'on sait que cette partie du Canon lui est souvent attribuée, mais là où l'anomalie est considérable, c'est lorsqu'on nous dit que ceux qui se livrent à la méditation, les samadhistes, rendent hommage à Maudgalyāyana. La méditation, c'est l'élément capital de la connaissance : pas de *nirvāṇa* sans méditation, sans *dhyāna*. Et pourtant, c'est Maudgalyāyana, lui qui est spécialiste de la *ṛddhi*, des pouvoirs magiques, qui est vénéré par ceux qui se livrent à la méditation, alors qu'on s'attendrait à ce que ce soit Śāriputra.

---

(1) Traduction communiquée personnellement par M. Demiéville.

(2) La série normale des quatre *ṛddhipāda* est : *Chanda-, citta-, vīrya-* et *mimāṃsā-ṛddhipāda*.

(3) Stanislas Julien, *Vie de Hiouen-thsang*, p. 103.

(4) Watters, *On Hiuen-tchwang's travels*, I, p. 302.

(5) Hiuan-tsang emploie pour Maudgalyāyana le terme *Si-ting-tchi-t'ou* « les adeptes qui cultivent le *ting* » équivalent de *samādhi* ou *samāpatti*.

Watters attribue cette anomalie à une erreur de Hiuan-tsang, mais cette explication n'en est pas une, et il y a en réalité, derrière tout cela, quelque chose de plus profond; c'est ce que nous allons chercher à établir maintenant.

IV. *Comment interpréter ces divergences dans les textes?*

Nous nous trouvons, en résumé, en présence de trois groupes de textes :

1° *Dans un premier groupe*, Śāriputra et Maudgalyāyana sont indifférenciés : ils sont simplement les deux disciples-chefs du Buddha, bien que Śāriputra ait le plus souvent la prééminence sur son ami. Ces textes appartiennent surtout au Canon pāli : *Jātaka, Cullavagga, Majjhima-nikāya, Aṅguttara-nikāya, Udāna, Puggala-paññatti*, et un seul au *Vinaya* des Dharmaguptaka;

2° *Dans un second groupe*, ce sont les qualités particulières à chaque disciple : la *prajñā* de Śāriputra, la *ṛddhi* de Maudgalyāyana qui sont mises en relief. Ce groupe comprend des textes theravadin du Canon pāli : *Aṅguttara-nikāya, Saṃyutta-nikāya, Jātaka;* des textes sarvāstivādin : *'dul-ba* tibétain, version chinoise du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin; des textes mahīśāsaka ou mahāsaṃghika (*Mahāvastu*); enfin, des textes extra-canoniques tels que le *Ta-tche-tou-louen*, le *Divyāvadāna*, l'*Aśokāvadāna*, le *Buddha carita* et les vies chinoises du Buddha;

3° *Dans un troisième groupe* enfin, nous trouvons des récits aberrants, les uns mettant en valeur la *ṛddhi* de Śāriputra, supérieure à celle de son ami, les autres présentant Maudgalyāyana comme le patron des samādhistes, de ceux qui se livrent à la méditation, Śāriputra à qui ce rôle semblerait revenir, étant présenté comme le patron des abhidharmistes. A part un texte de l'*Udāna*, et un du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, ces récits se trouvent presque dans tous les ouvrages extra-canoniques tels que la *Dhammapada aṭṭhakathā*, l'*Avadāna śataka*, le *Che-kia-pou* et les récits des pèlerins chinois, c'est-à-dire dans ce qu'on peut appeler la littérature *avadāna*, la littérature des contes.

Il semblerait y avoir dans ces trois groupes des thèses contradictoires, et c'est bien ainsi que les choses se présentent souvent dans le Bouddhisme lorsqu'on les regarde superficiellement. En réalité, il n'y a de contradictions (apparentes) que si l'on considère cette religion comme un système clos et statique, n'ayant pas évolué; elles disparaissent au contraire si l'on se rend compte que le Bouddhisme est une doctrine vivante, qui s'est développée lentement, sous l'influence du Buddha d'abord, des bouddhistes ensuite. Des textes, qui nous semblent contemporains à première vue, ont été compilés à des époques très variées, s'étageant parfois sur plusieurs siècles, et reflétant, plus que les idées du Buddha, celles des divers groupes dont ils émanent et la façon dont ces groupes ont compris et interprété l'enseignement du Maître. Il est donc compréhensible qu'il y ait des divergences d'interprétation selon les Écoles et les époques, et c'est probablement ce qui s'est produit dans le cas qui nous occupe ici.

Il est certain qu'à l'époque du Bouddhisme canonique [1], l'opinion en quelque

---

[1] Sous-entendu : des canons hīnayānistes et spécialement du canon pāli; c'est le «Bouddhisme secondaire» de Przyluski (voir *Concile...*, p. 367-368).

sorte officielle marque la primauté incontestée des deux grands disciples, Śāriputra étant pourtant considéré comme supérieur à Maudgalyāyana. De plus, si le Canon pāli les nomme généralement d'une façon indifférenciée, la grande majorité des textes leur attribue un pouvoir particulier : la *prajñā* pour Śāriputra, la *ṛddhi* pour Maudgalyāyana. Ce fait est général et se trouve dans tous les Canons.

Que faut-il alors penser des textes aberrants du troisième groupe?

Tout d'abord, il est possible que la spécialisation des deux disciples ne soit pas primitive, mais se soit établie assez tard. On sait, en effet, que le Bouddhisme ancien était très imprégné de magie, comme le montrent de nombreux passages du Canon [1]. D'autre part, dans les sociétés peu évoluées, on ne fait pas de distinction entre le « savoir » et le « pouvoir », le sorcier, le magicien, a tout à la fois, le savoir la connaissance, et le pouvoir, l'efficacité ; pouvoir magique et connaissance sont inséparables.

Il est bien certain également que Śāriputra a toujours été réputé par sa science et ses dons d'enseignement. Ces qualités ont paru essentielles aux rédacteurs du Canon pāli, issus du milieu monastique, à une époque où la gnose, les discussions scolastiques sur la doctrine étaient devenues l'essence même du Bouddhisme ; c'est aussi la raison pour laquelle Śāriputra, dans le Canon, est toujours placé avant Maudgalyāyana, et que ce dernier prend figure de subalterne.

Mais il n'a pas été réputé uniquement dans ce milieu, et nous savons, par de nombreux textes, qu'il a eu également des partisans enthousiastes dans les milieux populaires ; ces milieux pouvaient difficilement admettre que ce saint, si versé dans la doctrine, n'ait pas également des pouvoirs miraculeux. La science, la *prajñā* de Śāriputra devait être la source de tout pouvoir, et s'il était très savant, il ne pouvait qu'être également grand magicien, ces deux formes de puissance étant inséparables dans l'esprit populaire. C'est certainement cette conception qui se reflète dans les textes qui décrivent les miracles extraordinaires accomplis lors de la fondation du Jetavana (*supra*, p. 497). Cette légende du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin est d'inspiration très ancienne et reflète aussi l'opinion des milieux populaires avec lesquels Hiuan-tsang a été en contact. Il en est de même dans le texte de l'*Udāna* qui raconte l'histoire de Sāriputta et des deux *yakkha*. L'*Udāna* est un recueil qui renferme des éléments très anciens dont certains se retrouvent dans le *Mahāparinibbāna sutta*, un des textes les plus archaïques que nous connaissions. De plus, cette histoire de *yakkha* nous ramène au vieux fonds légendaire de l'Inde, non seulement pré-bouddhique mais pré-aryen, et il s'agit vraisemblablement d'une légende très ancienne, recueillie et adaptée par les compilateurs de l'*Udāna*.

Prenons maintenant l'autre point de vue aberrant contenu dans le récit de Hiuan-tsang, et signalant que les sectateurs de l'*Abhidharma* font des offrandes à Śāriputra, tandis que ceux qui se livrent à la méditation les font à Maudgalyāyana. Il faut d'abord préciser ces notions. St. Julien en traduisant méditation par *dhyāna* a mal rendu le sens exact du terme employé par le pèlerin ; *dhyāna* signifie bien « méditation », mais ce n'est pas cette méditation particulière à laquelle Hiuan-tsang fait allusion. Ce n'est pas *dhyāna*, mais *samādhi* qu'il faut restituer, comme l'a fait Watters [2] dans son commentaire.

Certaines notions ont, en effet, profondément évolué au cours du développement du Bouddhisme. J. Przyluski a montré par exemple que la sagesse, le savoir suprême, sont désignés dans le Bouddhisme primitif, par le terme *vidyā*, de la racine *VID-* ; c'est ce qu'on trouve dans les contes, où le Buddha est souvent désigné sous l'épithète de *vidyā caraṇa sampannaḥ*. S'il y avait eu un autre terme plus élevé pour désigner

[1] Voir à ce sujet : L. Masson, *La religion populaire et le Canon bouddhique pāli*, Louvain, 1942.
[2] Watters, *On Yuan-chwang's Travels*, p. 367-368.

le savoir suprême, on l'aurait certainement employé pour le Buddha. Dans le noyau du *Milindapañha*, c'est encore cette racine *VID-* qu'on retrouve en particulier dans le terme *vedagu*. *Vidyā*, c'est la connaissance parfaite opposée à *avidyā*, l'ignorance, l'illusion. Plus tard, il y a un flottement dans les termes, et l'on voit apparaître, à côté de *vidyā*, le terme *prajñā* pour désigner la sagesse. Enfin, dans le Bouddhisme plus évolué, on voit augmenter de plus en plus l'importance de la racine *JÑĀ-* qui atteindra son importance suprême dans l'*Abhidharma*; c'est la racine de gnose, de *prajñā*, de *jñāna*. C'est la connaissance suprême, la *vidyā* n'étant plus qu'une connaissance inférieure.

On peut noter une évolution parallèle des termes qui désignent la méditation. Au début, c'est *dhyāna* qui constitue toute la méditation; il y a quatre degrés de *dhyāna*, que le Buddha parcourt pour arriver à la *bodhi*, et cet exemple montre bien qu'il n'y a pas de degré plus élevé de méditation, puisque c'est lui qui a conduit le Buddha à l'illumination. Plus tard, ce *dhyāna* ne suffit plus à la vie spirituelle, et on voit apparaître une forme supérieure de méditation, qui est *samādhi*.

La hiérarchie des recueillements successifs est bien établie dans l'*Abhidharmakośa*, mais d'autres textes montrent également l'infériorité du *dhyāna* dans cette hiérarchie. Dans un passage de la *Vijñaptimātratāsiddhi*[1] : «Seules encore, la *saṃjñā* et la *vedanā* reçoivent le nom de *saṃskāra* de la pensée, parce que, même au cours des recueillements inférieurs : *dhyāna* et *arūpa*, elles sont vives...». Un passage du *Ta-tche-tou-louen* montre également la supériorité du *samādhi* sur le *dhyāna*, c'est le passage du récit du Concile où l'on montre comment Ānanda, qui n'était pas encore *arhat*, va le devenir[2] : «Pendant la nuit, il s'assit en *dhyāna*, marcha de long en large, et anxieux et zélé, demanda la Voie. La sagesse d'Ānanda était grande mais son pouvoir en contemplation (*samādhi*) était faible».

Dans la scolastique évoluée, on ne se contente plus de distinguer deux degrés de méditation : *dhyāna* et *samādhi*, mais il y a plusieurs *samādhi* qui ont chacun un nom, et il finit par y en avoir d'innombrables. C'est le cas du passage de l'*Ekottara* que nous avons étudié plus haut (p. 509). Nous avons vu (p. 477), un passage analogue dans l'*A-yu-wang-tchouan*, qui montre bien, en même temps que la multitude des *samādhi*, la supériorité de ceux de Śāriputra.

Un autre texte montre bien la hiérarchie des divers stades de concentration, c'est un récit de la mort de Śāriputra qui se trouve dans un livre mongol intitulé : *Uligerün dalaï* («La mer des paraboles»)[3] : «Après minuit, Śāriputra s'assit en prenant une position toute droite, recueillit toutes les facultés de son âme, les dirigea sur un seul point, et entra dans le premier *dhyāna*; de là, il entra dans le second, de celui-ci dans le troisième, du troisième dans le quatrième. Du quatrième, il passa dans le *samādhi* des naissances du néant complet. De ce *samādhi*, il entra dans celui des ni-pensant-ni-non-pensant, puis dans celui de la Limitation, et de là enfin dans le *nirvāṇa*». On trouve donc là une sorte d'échelle de degrés entre le premier *dhyāna* et le *nirvāṇa*.

On trouve d'ailleurs déjà l'indication de degrés de concentration qui sont au-dessus des quatre *jhāna*[4], dans le Canon pāli. Il y a, en effet, un passage du *Saṃyutta nikāya*, XXVIII[5], qui dépeint les divers états de Sāriputta, passant successivement

---

(1) *Vijñaptimātratāsiddhi*, trad. La Vallée Poussin, vol. I, p. 209.
(2) Przyluski, *Le Concile de Rājagṛha*, p. 67.
(3) Voir *Foe-koue-ki*, trad. Remusat-Klaproth, note p. 264-265-266.
(4) *Jhāna* pāli : *dhyāna* skt.
(5) Voir p. 472.

du premier au second, troisième et quatrième *jhāna*, puis dans la sphère de l'infinité de l'espace, celle de la conscience infinie, celle du néant, celle du ni-perception-ni-non-perception, celle de la cessation de la perception et de la sensation. Bien que le mot ne soit pas employé, il s'agit de degrés supérieurs de concentration qui ne sont autre que le *samādhi*.

V. *Sur quelques termes techniques relatifs à la concentration.*

Voyons maintenant d'une façon plus précise le sens que ces termes : *prajñā*, *samādhi*, *ṛddhi* et *abhijñā*, ont pris dans la scolastique. Nous allons voir qu'ils sont beaucoup moins antithétiques qu'on pourrait le penser, et c'est là une autre raison des pseudo-contradictions que nous avons rencontrées.

A. Étudions d'abord ces termes dans l'*Abhidharmakośaśāstra*, véritable «somme» du Bouddhisme vaibhāṣika, l'une des deux grandes Écoles hīnayānistes du début de notre ère, rédigée au vᵉ siècle par Vasubandhu [1]. Le chapitre VII, sur les *jñāna* ou «savoirs», étudie en particulier les *jñāna*, les *dharma* et les *abhijñā*; le chapitre VIII sur les «recueillements» : le *samādhi*, les *dhyāna* et la *ṛddhi*.

a. Les *jñāna*, ce sont les «savoirs», et l'auteur entend par là une «connaissance de certitude exempte de doute». Il faut toutefois remarquer, comme le note La Vallée Poussin, qu'il ne s'agit pas d'une connaissance purement discursive, elle ne peut durer qu'un moment et peut être «pure contemplation». On voit donc déjà combien il faut se défier de nos habitudes d'esprit occidentales, et ne pas vouloir transposer dans les philosophies indiennes nos catégories et nos classifications. Le «savoir» que nous opposons à la contemplation peut être pure contemplation; ce qui est l'élément caractéristique du *jñāna*, c'est la certitude, le fait «qu'il se produit quand le doute est abandonné» [2].

Jñāna est encore en relations avec un autre type de connaissance, *prajñā* : «La *prajñā* pure ou *ārya*, est à la fois *darśana* et *jñāna*, car elle comporte examen, donc elle est *darśana*, car elle est exempte de doute, donc elle est *jñāna*.» [3] La *prajñā*, c'est «la connaissance spéculative par laquelle on pénètre et comprend» (elle) a le même domaine que la connaissance vulgaire (*vijñāna*) [4]. La *prajñā*, c'est également «le discernement des *dharma*» [5].

Il semble d'après ce qui précède que *prajñā* soit uniquement un savoir intellectuel, mais d'autres passages de l'*Abhidharmakośa* montrent que cette conception est trop limitée. Au chapitre VI, nous trouvons une exposition des différents degrés de savoir : «Quiconque désire voir les vérités, doit d'abord garder la moralité (*śīla*). Ensuite, il lit l'enseignement (*śruta*) dont dépend la vue des vérités, ou il en écoute le sens. Ayant appris il réfléchit exactement (*aviparīta*). Ayant réfléchi, il s'adonne à la culture du recueillement (*samādhibhāvanā*). Avec la sagesse (*prajñā*) née de l'enseignement pour point d'appui, naît la sagesse née de la réflexion; avec

---

(1) *L'Abhidharmakośa* de Vasubandhu, traduit et annoté par La Vallée Poussin, 6 vol., Paris, Geuthner, 1925 (désigné par l'abréviation : *Kośa*).
(2) *Kośa*, VII, 1, p. 2.
(3) *Kośa*, VII, 1, p. 3.
(4) *Kośa*, IX, p. 244.
(5) *Kośa*, II, 24, 6, p. 154.

celle-ci pour point d'appui, naît la sagesse née de la contemplation. Quels sont les caractères de ces trois sagesses (*prajñā*)?...»[1]. On voit toute l'importance de ce passage qui montre bien que *prajñā*, bien loin d'être une connaissance intellectuelle spéculative est quelque chose de beaucoup plus complet, une connaissance née à la fois de l'enseignement, de la réflexion, de la contemplation, et s'appuyant en outre sur la pratique des préceptes moraux (*śīla*); la connaissance n'est jamais séparée, dans l'Inde de la méditation religieuse.

Prajñā a également des rapports avec la métaphysique, l'*abhidharma* : «Qu'est-ce que l'*abhidharma*? — C'est la *prajñā* immaculée avec sa suite... La *prajñā* immaculée (*amala*) est la *prajñā* pure... Ce qu'on appelle la «suite» (*anucara*) de la *prajñā*, c'est son escorte (*parivāra*), à savoir les cinq *skandha* purs qui coexistent à la *prajñā*»[2].

•

b. Passons maintenant aux *abhijñā*. Dans le sens primitif, c'est «l'intelligence des vérités»[3]; d'autre part, c'est «l'équivalent de *prajñā*, c'est l'intelligence»[4]. Mais le sens le plus ordinaire, c'est celui qu'il a dans le «sextuple *abhijñā*» ensemble de facultés surnaturelles qui sont : le pouvoir magique, l'ouïe divine, la connaissance de la pensée d'autrui, le souvenir des existences antérieures, la vue divine et la destruction des vices, des *āsrava*[5].

En somme, les *abhijñā* sont les facultés surnaturelles, et c'est le sens habituel du terme dans la littérature bouddhique. Aux *abhijñā*, on peut rattacher la *ṛddhi*; en effet, le premier *abhijñā*, le pouvoir magique s'appelle *ṛddhiviṣayajñānasākṣātkriyābhijñā*[6], mais par ailleurs, *ṛddhi* se rattache au savoir et au recueillement. En effet, les sources pālies font entrer la *ṛddhi* dans la catégorie des «savoirs»[7] et nous lisons par ailleurs : «Que faut-il entendre par *ṛddhi*? La *ṛddhi* est recueillement. D'après la doctrine de la *Vibhāṣā*, le mot *ṛddhi* désigne le recueillement, le *samādhi*. Le recueillement est ainsi nommé parce que c'est grâce à lui que l'œuvre est réalisée, réussie (*ṛdhyati*). Cette œuvre est ce qu'on nomme l'objet de la *ṛddhi*[8]. Puis le texte énumère les divers «objets» de la *ṛddhi*, qui sont bien des objets surnaturels : déplacement d'objets, de corps, créations de corps, de formes, de couleurs, etc.

Nous retrouvons là un caractère fondamental de la pensée indienne, qui est la recherche de l'efficience. Bien que profondément spéculative, elle n'est jamais purement intellectualiste comme la pensée occidentale, elle est toujours réalisation, *sādhana*. Comme le dit très bien Masson-Oursel[9] : «L'esprit ne connaît qu'en faisant, et alors il se fait. Ses démarches transcendent et l'utilitarisme, et la dialectique, elles sont des opérations de magie autant que d'intelligence».

C'est ce que nous retrouvons à propos des rapports de *ṛddhi* et de *samādhi* : «Pourquoi le *samādhi*, recueillement, reçoit-il le nom de *ṛddhipāda*? — Parce que le recueillement est le fondement (*pāda*) de la *ṛddhi*, c'est-à-dire de la réussite de toutes les qualités ou biens spirituels»[10]. Et encore : «Qu'est-ce que la *ṛddhi*? — L'ascète

---

(1) *Kośa*, VI, 5a-a, p. 142-143.
(2) *Kośa*, I. 2a, p. 3.
(3) *Kośa*, VII, p. 97, n.5.
(4) *Kośa*, VI. 66c-d, p. 280.
(5) *Kośa*, VII. 42a-d, p. 97-98-99.
(6) *Kośa*, VII. 42a-d, p. 98.
(7) *Kośa*, VII, p. 98, note 1a.
(8) *Kośa*, VII. 48a, p. 112-113.
(9) *L'Inde antique et la civilisation indienne* (Évol. Humanité, p. 252).
(10) *Kośa*, VI, 69c-d, p. 285.

accomplit diverses œuvres de pouvoir miraculeux; étant un, il devient multiple» [1]. Par conséquent, le recueillement, *samādhi*, est le fondement, la base sur laquelle s'épanouit l'efficience, l'action, la réussite, la *ṛddhi*, le pouvoir miraculeux pour aboutir à l'état d'*arhat*, au *nirvāṇa*. *Ṛddhi*, c'est l'efficience de *samādhi*, un peu comme la *śakti* de l'Hindouisme et du Tantrisme, est l'efficience, l'énergie du Dieu ou du Buddha.

c. Passons maintenant aux «recueillements» : *dhyāna* et *samādhi*.

Les *dhyāna* comptent parmi les recueillements ou concentrations [2]. «Quel est le sens du mot *dhyāna?* En raison du *dhyāna*, l'ascète est «recueilli» (*samāhita*), et capable d'*upanidhyāna*, ce mot signifiant «connaître exactement»... Si les *dhyāna* sont de leur nature, recueillement, *samāpatti*, faut-il donc entendre que tous les recueillements, bons, mauvais ou non-définis sont *dhyāna?* Non pas. C'est seulement le recueillement muni de certaines excellences qui reçoit le nom de *dhyāna*...» [3].

Le *samādhi*, nous l'avons vu, est une forme de méditation très supérieure au *dhyāna*, et nous retrouvons cette distinction dans l'*Abhidharmakośa*. Dès l'entrée du chapitre VIII consacré aux recueillements, nous voyons la distinction entre les deux termes : «Il faut maintenant étudier les qualités d'une nature différente, *samādhi*, etc. Nous parlerons de leurs points d'appui, c'est-à-dire des états mentaux grâce auxquels elles se produisent. Ces points d'appui sont les recueillements ou concentrations. Parmi ceux-ci, nous étudierons d'abord les *dhyāna*» [4]. Ainsi, *dhyāna* n'est considéré ici que comme un point d'appui d'où peut naître *samādhi*.

Nous trouvons ailleurs une définition : «Le *samādhi* est l'unité d'objet de la pensée; c'est le *dharma* en vertu duquel la pensée... reste sur un objet» [5]. Plus loin, on trouve un commentaire de cette définition : «Que faut-il entendre par application sur un seul objet, ou *samādhi?* Le fait que les pensées ont un seul objet» [6].

B. Étudions maintenant un traité plus tardif : la *Vijñaptimātratāsiddhi* de Hiuan-tsang, écrit au VIIe siècle, et constituant la «somme» du Bouddhisme yogācāra ou vijñānavādin. Nous y trouvons des définitions qui correspondent sensiblement aux précédentes : «Qu'est-ce que la *samādhi* ou recueillement? Il a pour nature de faire que la pensée s'applique à l'objet à examiner, ne se disperse pas. Il a pour action d'être le support du savoir (*jñāna*)» [7]. On voit donc ici toute l'importance du recueillement profond, du *samādhi*, comme moyen d'acquérir la connaissance.

«La *prajñā* est la discrimination d'un objet à examiner, elle a pour action de couper le doute. En effet, dans l'examen qualitatif de l'objet au moyen de la perquisition, de la *prajñā*, on obtient la certitude» [8]. C'est donc bien encore ici la connaissance spéculative, mais le texte montre moins nettement que celui de l'*Abhidharmakośa*, la part de la contemplation dans cette connaissance totale qu'est la *prajñā*.

Le texte montre en outre que l'on peut obtenir la concentration sans posséder la

---

(1) *Kośa*, VI. 69c-d, p. 285.
(2) *Kośa*, VII. 42, note 1b, p. 98 et *Vinaya*, III. 67, par. II, 47.
(3) *Kośa*, VIII. 1, p. 130-131.
(4) *Kośa*, VIII, p. 127.
(5) *Kośa*, II. 24. 10, p. 155.
(6) *Kośa*, VII. 1, p. 128-129.
(7) *Vijñaptimātratāsiddhi, La Siddhi de Hiuan-Tsang*, trad. La Vallée Poussin, I. p. 312
(8) *Ibid.*, p. 313.

prajñā : « Lorsque des personnes aveugles et obtuses, en vue d'arrêter la pensée dispersée, fixent leur pensée en considérant le milieu des sourcils, et obtiennent le *samavadhāna* ou application de la pensée à l'objet, ils ne sont pas pour cela capables de discrimination. Le monde reconnaît qu'ils possèdent le *samādhi*, non pas la *prajñā* » [1]. Ceci est important, en montrant que si *prajñā* et *samādhi* sont en relation étroite, *samādhi* peut aussi exister seul, indépendamment de *prajñā*, en cas d'insuffisance intellectuelle.

VI. *Conclusion du chapitre x.*

Il peut résulter de cette étude l'idée que le récit de Hiuan-tsang et la version qu'il présente sont moins aberrants qu'il ne paraît. Nous avons vu en effet les liens étroits qui relient *prajñā* et *abhidharma*. Or, si dans un très grand nombre de textes, Śāriputra est présenté comme le champion de la *prajñā*, il est également couramment considéré comme l'auteur de l'*Abhidharma* (voir le chapitre suivant). Rien d'étonnant par conséquent à ce que les sectateurs de l'*Abhidharma* rendent hommage à Śāriputra.

D'autre part, nous avons vu qu'il n'y avait pas opposition, mais au contraire rapport étroit entre *ṛddhi* et *samādhi*. Rien d'étonnant encore à ce que Maudgalyāyana, champion de la *ṛddhi*, soit vénéré par les samādhistes, puisque *ṛddhi* n'est que la résultante, l'efficience de *samādhi*.

Restent les faits où l'on montre la *ṛddhi* de Śāriputra supérieure à celle de Maudgalyāyana. Nous avons vu que ces récits, à tendance archaïque, étaient inspirés par la croyance populaire qui veut que la connaissance et le pouvoir aillent de pair. Cette croyance populaire est d'ailleurs confirmée par l'étude de la scolastique évoluée que nous venons de faire. Nous y avons noté, en effet, la relation d'étroite interdépendance qui unit la *prajñā* à l'enseignement, mais aussi à la contemplation, à la méditation, qui l'unit d'autre part aux *abhijñā*, à la *ṛddhi*, aux pouvoirs magiques. Tout se tient, et la pensée indienne dans son pragmatisme spirituel, se joue des cloisons étanches, des catégories et des oppositions chères aux esprits occidentaux.

Il semble bien qu'au fond de ces querelles entre *prajñā* et *ṛddhi*, entre samādhistes et abhidharmistes, il y ait avant tout compétition entre partisans des deux grands saints, et cette querelle d'influence se présente sous divers aspects selon les milieux et les époques.

Voici comment on pourrait se représenter l'histoire de cette controverse : une première tendance correspond à l'esprit du Bouddhisme ancien qui fait une grande part à la magie. Pouvoir magique et connaissance sont inséparables, et par conséquent, si Śāriputra est savant, il doit être aussi grand magicien. Cet état d'esprit se retrouve dans le récit du *Che-kia-pou* inspiré du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, c'est-à-dire d'un texte qui contient des éléments très archaïques.

A un stade ultérieur, au *dhyāna* qui est le recueillement sous sa forme habituelle, suffisant à obtenir le *nirvāṇa*, comme ce fut le cas pour le Buddha, se superpose un *dhyāna* supérieur qui est le *samādhi*. Il a naturellement des effets plus forts que le *dhyāna*, il produit un pouvoir supérieur, une *ṛdddhi* supérieure, et un savoir supérieur qui est la *prajñā*. Pendant cette phase, qui est celle du Bouddhisme monachique d'où est sorti le Canon, la primauté de Śāriputra s'affirme sur celle de

(1) *Ibid.*, p. 315.

Maudgalyāyana, et c'est cette supériorité qui se marque dans beaucoup de récits où nous voyons Sāriputra supérieur à Maudgalyāyana en tous points, même en ce qui concerne les pouvoirs miraculeux. C'est en particulier le cas du récit où les deux disciples luttent d'influence (p. 473); la force de Śāriputra vient de sa *prajñā*, tandis que celle de Maudgalyāyana vient de sa *ṛddhi*, mais c'est surtout une lutte entre les deux grands saints, et si Sāriputra est vainqueur, c'est parce qu'il est un plus grand saint que Maudgalyāyana, et que sa force magique est de ce fait, plus grande. C'est également le cas de tous les autres récits où Sāriputra est supérieur à Maudgalyāyana.

Mais cette élévation de Śāriputra à un rang supérieur n'a pas dû se faire sans rencontrer de résistance de la part de nombreux partisans de Maudgalyāyana; puisque les samādhistes vénéraient ce dernier, et les abhidharmistes, Sāriputra, il a dû y avoir de nombreuses controverses entre ces deux groupes, les premiers prétendant que leur patron était au moins l'égal de Śāriputra. Cette lutte a dû atteindre son maximum dans les milieux sectaires qui ont laissé de si nombreuses traces dans le Canon. Pour certains hommes, *samādhi*, en tant que moyen d'obtenir les pouvoirs magiques, est un but qui, par *lui-même*, est plus important que l'*Abhidharma* comme moyen d'obtenir la *prajñā*; certains mettent le savoir, d'autres les pouvoirs, au premier plan. Ceux qui recherchent les pouvoirs adressent leurs dévotions à Maudgalyāyana, ceux qui recherchent le savoir, à Śāriputra. C'est à cet état que fait allusion le récit de Hiuan-tsang (p. 509).

La Vallée Poussin a effleuré ce sujet[1], et il met en synonymie, d'une part : extatiques et samādhistes, d'autre part : intellectuels et abhidharmistes. Cette distinction est trop absolue car, nous l'avons vu, la *prajñā* n'est pas uniquement le savoir intellectuel, elle est beaucoup plus, s'étendant à toute la personne, et rejoignant les plus hauts sommets de la concentration. Il y a plutôt dans cette opposition entre sectateurs des deux grands disciples, opposition entre la mystique et la magie.

La Vallée Poussin dit également que cette opposition entre extatiques et intellectuels fut marquée à une certaine époque et disparut ensuite; il est certain qu'elle perdit de son importance en certains milieux mais elle la garda en d'autres; ces deux tendances se maintinrent pendant des siècles.

Cette attitude sectaire ne fut probablement pas sans apporter des inquiétudes dans les milieux orthodoxes où l'on devait y voir une menace de rupture de l'unité de l'Église, un danger qu'il convenait de conjurer. On a dû dire alors : *samādhi* aussi bien que *prajñā*, sont des facultés de tous les saints, donc de Śāriputra et de Maudgalyāyana. Le premier étant supérieur au second, doit lui être supérieur en tout, même en *samādhi*. C'est cette tendance à l'unité, tendance qui veut conserver le savoir et le pouvoir comme inséparables, qui est en somme un retour à la conception primitive, qui s'exprime dans la stance 372 du *Dhammapada* : il n'y a pas de *prajñā* sans *samādhi*, et de *samādhi* sans *prajñā*.

En relation avec cet effort d'unité, on aura des textes qui montrent la primauté des deux grands disciples s'exerçant d'une manière indivise, sans qu'on les oppose l'un à l'autre. Comme l'un d'eux présente *samādhi* et *ṛddhi*, l'autre *abhidharma* et *prajñā*, on les établit indistinctement comme les deux grands chefs, et c'est la tendance que nous avons rencontrée dans un grand nombre de récits du Canon.

Bien que la schéma que nous présentons s'exprime en termes chronologiques, nous ne prétendons pas qu'il y ait eu une évolution continue de ces diverses

---

[1] La Vallée Poussin, *Dogme et philosophie du Bouddhisme*, p. 201.

opinions dans le temps, ni une véritable succession historique. Les choses sont certainement plus complexes et nous avons simplement voulu indiquer qu'une certaine tendance, dominante dans un certain groupe, peut être considérée comme plus archaïque qu'une autre, dans la mesure où il est possible de connaître l'évolution des idées dans les débuts du Bouddhisme. Ces diverses tendances ont certainement coexisté dans une certaine mesure, dans le temps et dans l'espace, et il faut voir, dans ces rivalités, des oppositions de groupements plus que des successions d'époques. Ce schéma contient une grande part d'hypothèse, mais tel qu'il est, il est susceptible d'apporter un peu plus de clarté dans l'ensemble des récits souvent contradictoires qui concernent les rapports entre Śāriputra et Maudgalyāyana.

CHAPITRE XI

Śāriputra et l'Abhidharma

Śāriputra est fréquemment cité sans les textes de l'*Abhidhamma*, en particulier dans la *Dhamma saṅgaṇī*, le *Kathā vatthu* et la *Puggala paññatti*, mais ces citations ne nous apporteraient rien que nous ne connaissions déjà sur la vie ou la légende du grand disciple. Nous les laisserons donc de côté.

L'intérêt est ailleurs, il est dans les rapports de Śāriputra avec les origines même de l'*Abhidharma*, dans le rôle qu'il a joué dans la formation de la Corbeille métaphysique du Canon; à travers sa personnalité, à travers sa légende, nous aurons à aborder le difficile problème des origines de cette Corbeille.

Nous avons déjà signalé quelques textes où il était question (p. 491) d'un *Abhidharma* de Śāriputra, d'autres où il était indiqué comme l'auteur de l'*Abhidharma*, ou vénéré par les abhidharmistes; nous allons revoir ces textes de plus près.

En ce qui concerne l'*Abhidharma*, en général, les références sont nombreuses. Le commentaire des *Theragātha*[1] contient un psaume sur Ukkhepakata-Vaccha, lequel apprit l'*Abhidhamma* en questionnant Sāriputta. Dans la *Dhammapada aṭṭhakatha* (XIV, 2), c'est Sāriputta qui continue la prédication de l'*Abhidhamma* dans le Ciel des trente-trois dieux, après que le Buddha l'a commencée. Dans le même texte (XVII, 7), c'est encore lui qui prêche la troisième Corbeille à Revata; de nombreux autres passages du même ordre ont déjà été cités, nous n'y reviendrons pas.

I. Voyons maintenant d'une façon plus précise quels sont les textes d'*Abhidharma* qui sont plus spécialement attribués à Śāriputra.

En ce qui concerne le Canon pāli, la tradition[2] attribue à Sāriputta l'appendice de la *Dhamma saṅgaṇi* qui constitue un commentaire au livre III de cet ouvrage. D'après *Dīpavaṃsa*, 7, 41, le *Kathā vatthu* aurait été publié par Tissa-Moggaliputta, personnage énigmatique dont nous aurons à discuter, mais qui, pour certains auteurs, se rattacherait légendairement à Sāriputta et à Moggallana; nous savons par ailleurs que le *Kathā vatthu* appartient à l'École des Vibhajjavādin, qui s'oppose à celle des Sarvāstivādin.

Si nous passons maintenant à l'*Abhidharma* de cette dernière École, nous savons qu'il comprenait également sept livres canoniques dont la liste se trouve dans l'*Abhidharmakośa-vyākhyā* de Yaśomitra[3]. La tradition tibétaine donne la même liste d'ouvrages canoniques[4], ainsi que la tradition chinoise[5]. Bien que les deux

---

(1) *Psalms of the Brethren*, p. 66.

(2) Winternitz, *History of Indian Literature*, vol. II, p. 167 et 184, n. 1.

(3) Voir Burnouf, *Introduction*..., 1re édit., p. 448; 2e édit., p. 339.

(4) Voir Tāranātha, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, trad. Schiefner, p. 296. et Vassilieff, *Histoire du Bouddhisme*, trad. La Comme, p. 107.

(5) Takakusu, *On the Abhidharma literature of the Sarvātivādin*, in *JPTS*, 1906, p. 67 et suiv. *Kośa*, Introduction, p. xxix et suiv.

Abhidharma, celui des Thera et celui des Sarvāstivādin comprenne le même nombre d'ouvrages, il n'y a pas parallélisme entre les deux listes; chez les Sarvāstivādin, en particulier, l'un des ouvrages : le *Jñāna prasthāna*, attribué à Kātyāyanīputra est considéré comme l'œuvre capitale et les autres comme des compléments, tandis que chez les Thera il n'y a pas de subordination entre les sept ouvrages canoniques.

Les diverses traditions sarvāstivādin attribuent chacun de ces sept ouvrages à un auteur particulier, et ces attributions sont sensiblement les mêmes dans les trois traditions. Il y a pourtant quelques variantes : le *Dharma skandha* qui est attribué à Śāriputra dans la tradition sanskrite de Yaśomitra et dans la tradition tibétaine de Tāranātha et de Buston, est attribué à Mahā Maudgalyāyana dans la tradition chinoise. Au contraire, le *Saṅgiti paryāyā*, qui est attribué à Mahā Kausthila dans les traditions sanskrite et tibétaine, est attribué à Śāriputra dans la tradition chinoise. Voyons en quoi consistent ces ouvrages.

Le *Dharma skandha* est le cinquième des six *pāda* de l'*Abhidharma* sarvāstivādin, et son importance est égale à celle du *Jñānaprasthāna*. Rien ne permet évidemment de trancher entre l'attribution de ce texte à Śāriputra (tradition sanskrite et tibétaine) ou à Maudgalyāyana (tradition chinoise); toutes deux sont probablement légendaires, mais il n'y a pas de doute que l'auteur est parfaitement au courant des doctrines sarvāstivādin.

L'autre ouvrage attribué à Śāriputra par la tradition chinoise, le *Saṅgīti paryāyā*, est le premier des six *pāda* et l'un des ouvrages les plus anciens de l'*Abhidharma* sarvāstivādin, bien que postérieur au *Dharma skandha*. Il se présente sous la forme numérique progressive, comme l'*Aṅguttara* ou comme la *Puggala paññatti*. Sa partie historique nous apprend que c'est sous l'inspiration du Buddha que Śāriputra réunit les plus importants *dharma*, en opposition à ceux qui avaient été réunis par les religieux nirgrantha de *Pāvā*[1]. A la fin, le Bouddha félicite Śāriputra de sa récitation. D'après Takakusu[2], cet ouvrage aurait été compilé par Mahā Kausthila peu de temps après le Concile de Vaiśālī, et n'aurait été attribué que plus tard à Śāriputra, à cause de l'importance qui lui est donné, dans le récit. En somme, de ces deux textes, le plus couramment attribué à Śāriputra est le *Dharma skandha*.

Il existe enfin un traité qui est toujours attribué à Śāriputra et qui porte son nom, c'est le *Śāriputrābhidharma* (*Nanjio*, n° 1268). Il est certainement archaïque, et Kimura a montré son étroite parenté avec certaines parties de l'*Abhidhamma* pāli, en particulier la *Puggala paññatti* et le *Vibhaṅga*[3]. Nagai a repris cette idée et a montré la relation entre le *Śāriputrābhidharma* et ce dernier texte[4]. Il semble par contre qu'il faille abandonner l'idée de Burnouf[5] que le *Dharma skandha* des Népalais est analogue, sinon identique, au *Śāriputrābhidharma* ou au *Triskandhaka* chinois.

Cette question des *Abhidharma* est encore plus complexe qu'on pourrait le penser d'après ce qui précède. Prenons en effet un passage du *Ta-tche-tou-louen* relatif au récit du Concile[6]. Après ce récit, nous trouvons une série de demandes et de réponses : «L'*Abhidharma* en huit parties, l'*Abhidharma* en six parties, et les autres,

---

[1] Il ne semble pas que les «Vajjian» soient les Vajjiputtiya comme l'indique Takakusu (*loc. cit.*, p. 99), mais plutôt des hérétiques Nirgrantha, c'est-à-dire des Jain.

[2] *Ibid.*, p. 100.

[3] Kimura, *Recherches sur l'Abhidharma*, Tōkyō, 1922 (cité par Demiéville, *Mél. chinois et bouddhiques*, I, p. 57, n. 1).

[4] Nagai, *Pari Ronzō no kenkyū ni truite*, in *Shūkyō Kenkyū*, IV, 1930, p. 59-60.

[5] Burnouf, *Lotus*..., p. 715, note.

[6] Przyluski, *Concile*..., p. 72.

quelle est leur origine?». Voilà un renseignement intéressant; il y a donc eu des écoles ayant eu un *Abhidharma* en huit parties, d'autres en six parties, et d'autres encore. Voici maintenant la réponse : «Quand le Buddha était en ce monde, la Loi ne rencontrait pas d'opposition. Après que le Buddha se fût éteint... Cent ans après, le roi A-chou-kia (Aśoka) fit une grande assemblée... et les Grands Maîtres de la Loi discutèrent. A cause de leurs divergences, il y eut des Sectes distinctes ayant chacune un nom et qui, par la suite, se développèrent...».

On remarquera qu'ici le Concile d'Aśoka est placé très tôt, cent ans après le *Nirvāṇa*. «Enfin, un religieux brahmane nommé Kātyāyana... voulant expliquer les paroles du Buddha, fit le *Fa-tche-king* en huit *khanda*.» Or, le *Fa-tche-king* en huit *khanda* n'est autre que le texte le plus important de l'*Abhidharma* sarvāstivādin : le *Jñānaprasthāna* dont le texte sanskrit a été perdu mais dont il existe deux versions chinoises [1], la première portant d'ailleurs le nom de *Aṣṭa grantha*, les «huit livres».

Vient ensuite l'*Abhidharma* en six parties, la troisième comportant huit sections où l'on distingue les «séjours» (ce sont les *dhātu*). Avons-nous des raisons d'attribuer cet *Abhidharma* en six parties à telle ou telle secte? On peut conclure de sa lecture que plusieurs sections auraient été écrites par un saint personnage du Kashmir. Or, c'est là qu'on localise en général l'École Mūlasarvāstivādin. Il semblerait donc que cet *Abhidharma* en six parties puisse être issu de cette École, et celui en huit parties de l'École sarvāstivādin.

Mais pour les autres *Abhidharma?* Le *Ta-tche-tou-louen* [2] contient encore cette phrase : «Quelques-uns disent : Quand le Buddha était de ce monde, Śāriputra, afin d'expliquer les paroles du Buddha, fit l'*Abhidharma*. Plus tard, les religieux T'ou-tze (Vātsīputrīya) récitèrent cet ouvrage. Jusqu'à ce jour, c'est ce qu'on appelle l'*Abhidharma* de Śāriputra». Il y aurait donc eu un *Abhidharma* différent des deux autres, et qui est attribué à Śāriputra; c'est le *Śāriputrābhidharma* dont nous avons parlé et qui est le *Nanjiō* n° 1268.

Un autre point important du texte est que cet *Abhidharma* a été composé «du vivant du Buddha», tandis que les deux autres l'ont été beaucoup plus tard. Ceci est d'ailleurs faux; il n'y avait pas d'*Abhidharma* du vivant du Buddha, mais la prétention est intéressante et en accord avec ce que nous avons déjà vu, et ce que nous allons revoir dans les deux derniers *sutta* du *Dīgha nikāya*. En effet, ces deux *sutta* sont prononcés au temps même du Buddha, et par Sāriputta lui-même; il y a donc une continuité évidente dans la légende de celui-ci. Cela est important et montre que ses paroles ont une importance considérable et une autorité exceptionnelle, principalement en ce qui concerne l'*Abhidharma*. Quant au rattachement de cet *Abhidharma* à la secte Vātsīputrīya, nous en avons déjà parlé (p. 491).

Continuons l'étude du même texte [3] : Mahākātyāyana, du vivant du Buddha, expliqua les paroles du Buddha et fit un *piṭaka* en langue des Ts'in. Jusqu'à ce jour, il est en usage dans l'Inde du Sud». Au sujet de ce *piṭaka* attribué à Mahākātyāyana, Przyluski cite une remarque de Helmer Smith qui fait observer qu'aujourd'hui encore, à Ceylan, le *Peṭakopadesa* de Mahākaccāyana est encore en usage [4].

Il y avait donc, à cette époque, quatre groupes d'*Abhidharma*, chacun d'eux étant rattaché à une certaine École :

1° Un *Abhidharma* en huit parties, appartenant à l'École sarvāstivādin;

---

[1] Nos 1273 et 1275, Nanjiō.
[2] J. Przyluski, *Concile...*, p. 73.
[3] *Ibid.*, p. 75.
[4] *Ibid.*, p. 73, n. 6.

2° Un *Abhidharma* en six parties, appartenant à l'École mūlasarvāstivādin;

3° Un *Abhidharma* attribué à Śāriputra, à l'École vātsīputrīya;

4° Un *Abhidharma* à Mahākaccāyana, du vivant du Buddha comme le précédent, est encore employé aujourd'hui à Ceylan.

Ce texte du *Ta-tche-tou-louen* est donc très important pour l'histoire de la littérature d'*Abhidharma*[1].

En ce qui concerne le rattachement de l'*Abhidharma* de Śāriputra à la secte des Vātsīputrīya, on peut dire que rien dans le texte ne rappelle les opinions de cette secte qui, nous l'avons vu, soutenait l'existence d'un *pudgala*, d'un soi permanent; on y trouve au contraire des opinions sarvāstivādin, souvent peu orthodoxes. Le seul livre d'*Abhidharma* où l'on trouve la doctrine du *pudgala* semble être le *Sammitīya-nikāya-śastra*[2] tandis que la doctrine du *Śāriputrābhidharma* se rapproche beaucoup plus de celle des Vibhajjavādin que des Vātsīputrīya[3].

Un dernier élément qui confirme la pérennité de la tradition qui rattache l'*Abhidharma* à Śāriputra se rapporte au troisième Concile bouddhique. Ce Concile qui aurait été réuni à Pāṭaliputra sous le règne d'Aśoka ne repose sur aucune donnée historique et est probablement légendaire; les récits qui en sont donnés par Buddhaghoṣa et les Chroniques cinghalaises[4] signalent un fait intéressant au point de vue de la légende de Śāriputra. Les religieux du deuxième Concile auraient prévu que 118 ans après, naîtrait un ascète nommé Tiṣya-Maudgaliputra; c'est ce personnage qui aurait réuni le troisième Concile au cours duquel il aurait proclamé le *Kathā Vatthu*, un des ouvrages canoniques de l'*Abhidharma*. Nous n'insisterons pas sur toutes les invraisemblances qui émaillent ce récit du troisième Concile, mais il est légitime de rattacher ce mythique Tiṣya-Maudgaliputra aux deux grands disciples du Buddha : Tiṣya est l'un des noms donnés à Śāriputra, et Maudgaliputra est également un des noms de Maudgalyāyana. Comme dit Kern : «Le grand Tiṣya-Maudgaliputra... n'est qu'un mannequin dogmatique composé ingénieusement de deux moitiés dont l'une est Tiṣya (Śāriputra) et l'autre Maudgaliputra. Il répond à ces deux personnages... En résumé, la fable d'un Concile général sous Tiṣya-Maudgaliputra est destinée à commémorer l'apparition du premier livre consacré exclusivement à l'*Abhidharma*, livre qu'on attribuait, afin d'en rehausser l'autorité, à deux précurseurs connus et inséparables parmi les disciples du Seigneur»[5]. Ce n'est évidemment qu'une hypothèse, mais elle est bien dans la tradition qui rattache l'*Abhidharma* à Śāriputra. Ajoutons que d'après la tradition chinoise, Upatiṣya est l'auteur du *Vimukti mārga śāstra* (*Kiai-t'o-louen*, *Taishō*, n° 1648), qui semble être une recension ancienne du *Visuddhimagga*. Le commentaire de ce dernier ouvrage attribue à Upatissa thera, de l'École abhayagiri, un fragment qui se retrouve dans *Taishō*, n° 1648[6].

Voyons maintenant quels sont les ouvrages attribués à Śāriputra, en dehors de l'*Abhidharma*. Il y a, en premier lieu, les deux derniers *sutta* du *Dīgha nikāya* : le *Saṅgīti* et le *Dasuttara suttanta*. S'ils ne lui sont pas attribués nommément, c'est bien

[1] A noter qu'il ne faut pas confondre le Mahākātyāyana, auteur de l'*Abdhidharma* encore employé à Ceylan, avec le grand sage Kātyāyana signalé au sujet de l'*Abhidharma* en huit parties.
[2] Voir *Kośa*, IX, 229, 261, 270, 271.
[3] Voir Demiéville, *Origine des sectes bouddhiques*, in *Mél. chin. et bouddh.*, I, p. 57, n. b.
[4] *Dīpav.*, 7. 34-59; *Sutta vibhaṅga*, I, p. 306-313; *Mahāvagga*, 42-46.
[5] Kern, *Histoire du Bouddhisme*, II, p. 308-309 et 310-311.
[6] Nagai, *JPTS*, 1919, p. 69-80. Bapat, *Vimuttimagga and Visuddhimagga*.

lui qui les prononce, et nous allons voir leur importance. Dans le *Saṃyutta nikāya* pāli, il y a, un chapitre intitulé *Sāriputta saṃyutta* (XXVIII) qui contient dix discours du grand disciple. Minayeff enfin[1] parle d'un commentaire du *Vinaya* : le *Vinaya-saṅgaha*, qui aurait Sāriputta pour auteur.

II. Après avoir passé en revue les divers textes attribués à Śāriputra, et montré la constance de la tradition qui rattache l'*Abhidharma* à son nom, nous allons voir comment cette tradition s'accorde avec ce que nous savons par ailleurs sur la formation de cette troisième Corbeille du Canon.

Sans entrer dans les détails qui seraient hors de notre sujet, nous savons que l'*Abhidharma* est la plus tardive des trois Corbeilles ; elle ne remonte certainement pas plus haut que le règne d'Aśoka, au IIIᵉ siècle av. J.-C., dans sa forme primitive, et la rédaction que nous connaissons n'est pas antérieure au début de notre ère. Il est donc impossible de considérer comme historique la prétention d'attribuer à Śāriputra tout l'*Abhidharma* ou même l'un quelconque de ses livres, au moins dans l'état où ils nous sont parvenus.

D'autre part, les trois Corbeilles ne se sont différenciées que progressivement dans l'ensemble des Écritures. Au début, il n'y avait que le *Dharma*, c'est-à-dire les *sūtra*, la parole du Buddha, encore qu'aucun texte ne parle d'un *piṭaka* unique. Ce *dharma* devait également comprendre des instructions sur la discipline, et c'est ainsi que s'est formée la seconde Corbeille, celle du *Vinaya*, qui n'est que le développement d'un *sūtra* : le *pratimokṣa sūtra*, liste des fautes qu'il ne faut pas commettre[2].

Le *Vinaya* est donc sorti du *Dharma*. À la fin du 11ᵉ chapitre du *Cullavagga* pāli, il est dit que le premier Concile a été l'occasion de la récitation des Écritures, et que le *Dharma* et le *Vinaya* ont été récités, il n'y avait donc à ce moment que deux Corbeilles. Cette même indication se retrouve dans d'autres récits du Concile, en particulier celui du *Vinaya* des Mahīśāsaka et des Mahāsaṃghika. Par contre, d'autres récits du Concile, comme celui de l'*A-yu-wang-king*, du *Che-song-liu* ou *Vinaya* sarvāstivādin, de la version chinoise du *Lalita vistara* et des mémoires de Hiuan-tsang, mentionnent trois Corbeilles.

Certains de ces récits du Concile font à Śāriputra une place d'honneur, et lui marquent une grande révérence bien qu'il soit mort déjà depuis longtemps (voir p. 478). Dans le *Ta-tche-tou-louen*, il en est de même, et cela montre l'importance qu'il avait conservée.

III. Confrontons maintenant les résultats obtenus précédemment.

Nous avons d'abord vu que toutes les traditions bouddhiques rattachaient l'*Abhidharma* à Śāriputra et lui attribuaient certains textes comme le *Śāriputrābhidharma* que, selon le *Ta-tche-tou-louen*, il aurait prononcé du temps même du Buddha.

---

(1) Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme*, p. 273.

(2) Ajoutons que dans beaucoup de *Vinaya*, c'est Śāriputra qui incite le Bouddha à enseigner le *Pratimokṣa*. C'est le cas du *Vinaya* pāli (introd. du *Sutta-vibhaṅga*) et de la plupart des *Vinaya* traduits en chinois : *Mahāsāṃghikavinaya* (*Taishō*, nº 1425, k. I, p. 227 et suiv.), *Dharmaguptakavinaya* (*Taishō*, nº 1428, k. I, p. 569 et suiv.) *Mahīśāsakavinaya* (*Taishō*, nº 1421, k. I, p. 1 et suiv.). Par contre, l'épisode ne semble se trouver, ni dans le *Vinaya* des Sarvāstivādin, ni dans celui des Mūlasarvāstivādin.

Nous avons vu ensuite que l'*Abhidharma* est la Corbeille la plus tardive du Canon, et qu'elle a été rédigée très longtemps après la mort du Buddha et de Śāriputra. Est-ce que ces deux thèses sont vraiment inconciliables?

Nous avons déjà vu que bien souvent les contradictions que l'on trouve dans le Bouddhisme viennent de ce que les textes ont évolué depuis leur rédaction primitive. L'*Abhidharma*, s'il n'a pris qu'assez tard la forme sous lequel nous le connaissons, a probablement existé à une époque reculée, sous une forme plus simple, moins scolastique, moins métaphysique. Ce genre de textes était nécessaire dès les débuts du Bouddhisme, car, comme l'a fait remarquer Przyluski [1], «les textes composés au Magadha et dans les régions voisines présentaient des obscurités pour les convertis des autres provinces». Ces commentaires devaient se présenter sous la forme numérique, courante dans l'Inde, et permettant aux gens simples de retenir plus facilement l'enseignement disséminé dans les *sutta*.

Ceci n'est pas une vue de l'esprit, et les récits du Concile montrent que c'est bien ainsi que les choses se sont passées. Plusieurs de ces récits ne parlent pas d'*Abhidharma*, mais on y trouve une autre expression. Dans *Cullavagga*, XI, 1. 9 et 10, il est dit de Revata, qu'il sait par cœur *Dhamma*, *Vinaya* et *Mātikā*. Dans la version tibétaine du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, Mahākāśyapa se désole qu'il n'y ait plus personne pour enseigner les *Sūtrānta*, le *Vinaya* et la *Mātṛkā*, et c'est lui-même qui se décide à réciter cette *Mātṛkā*. Il en donne une définition fort intéressante : «The *Mātṛkā* is that which makes perfectly lucid the distinguishing points of that which ought to be known. Thus, it comprises (explanation of) the four *smṛtyupasthāna*, the four right renonciations, the four *ṛddhipāda*, the five faculties, the five forces, the seven branches of *bodhi*, the holy eightfold way, the four finds of analytical knowledge, the four fruits (rewards) of the virtuous man (*śramaṇa*), the four words of the *Dharma*, absence of *kleśa*, the knowledge of what is desirable, perfection, the very void of very void, the uncharacteristic, the *samādhi* by means of mixing, the emancipation of perfect understanding, subjective knowledge, the abode of peace, supernatural sight, the correct way to compile and put together all the *Dharma*, this is in what consists the *Mātṛkā* [2]».

Cette définition est extrêmement intéressante; elle se rapproche beaucoup de celle que nous allons trouver dans l'*A-yu-wang-tchouan*, et toutes deux décèlent une origine assez tardive. On y rencontre, en effet, des éléments tels que le Sentier aux huits embranchements, que nous ne trouverons pas dans un texte beaucoup plus archaïque tel que *Aṅguttara*, V, 50, que nous allons voir bientôt, et qui ne renferme aucun des grands dogmes qui apparaissent plus tard dans la philosophie bouddhique.

Dans les deux traductions chinoises de l'*Aśokāvadāna* : l'*A-yu-wang-tchouan* et l'*A-yu-wang-king*, on voit les *deva* se désoler de la mort des grands disciples, et demander qu'on réunisse les textes des trois Corbeilles; Ānanda récite les *Sūtra*, Upāli le *Vinaya*, puis Mahākāśyapa fait cette réflexion : «Il faut maintenant que je récite moi-même la Corbeille *Mo-tö-lo-k'ie* (*Mātṛkā*)» [3]. Ensuite, il donne aux *bhikṣu*, la définition de cette Corbeille : «Le *Mātṛkā-piṭaka*, ce sont les quatre places de pensée, les quatre efforts corrects, les quatre pouvoirs magiques, les cinq racines, les cinq forces, les sept *bodhyaṅga*, les huit portions de la Voie, les quatre difficultés, etc., les *Dharma* classés numériquement (*ekottarā*) les cent huit *kleśa*..., voilà ce qu'on nomme le *Mātṛkā-piṭaka*».

Cette définition montre bien que la *Mātṛkā* est un exposé numérique en ordre

[1] J. Przyluski, *Concile de Rājagṛha*, p. 345.
[2] Rockhill, *The life of the Buddha*, p. 160.
[3] J. Przyluski, *Concile*..., p. 45.

croissant, des principaux points de la doctrine ; c'est un résumé qui en extrait les éléments et les dispose numériquement, ce n'est pas encore l'*Abhidharma* tel qu'il sera plus tard, avec ses développements métaphysiques, mais c'en est le germe, la semence. D'ailleurs, le sens littéral de *Mātṛkā*, c'est «mère», origine, et dans sa traduction de l'*A-yu-wang-king*, Przyluski a traduit le terme chinois par «sagesse-mère» qu'on pourrait aussi traduire par «mère de la sagesse».

On considère donc la *Mātṛkā*, non pas comme une table de matières, mais bien au contraire comme un germe, une origine, et l'on comprend mieux, dès lors, le rôle si important du disciple qui l'expose devant le Concile. Si c'était un abrégé, une table des matières, celui qui l'énonce ne ferait que rappeler ce qui a été déjà dit par le Buddha, rôle de second ordre par conséquent, mais si c'est la source, l'origine, le disciple qui l'exprime a un rôle de premier plan, analogue à celui du Buddha. On a donc dû de bonne heure se livrer, entre sectes, à certaines polémiques, chacune voulant prouver que c'était son propre saint qui avait exposé la *Mātṛkā*. C'est probablement de là que vient l'importance donnée à Śāriputra dans certains récits du Concile ; il était mort, et l'on ne pouvait lui faire réciter la *Mātṛkā*, mais on lui rendait hommage autrement ; Kāśyapa lui-même l'honorait grandement, et l'on allait jusqu'à dire qu'il avait déjà énoncé un *Abhidharma* du temps même du Buddha, ce qui était encore bien plus fort que réciter la *Mātṛkā* au Concile tenu après sa mort.

Cette *Mātṛkā* va se développer ensuite de plus en plus, jusqu'à devenir l'*Abhidharma*, c'est-à-dire le *Dharma* supérieur, la troisième Corbeille, placée au-dessus du *Dharma*, qui devient simplement le *Sūtra-Piṭaka*. Cela a commencé assez tôt, et le Bouddhisme canonique est caractérisé par un développement de plus en plus grand de l'*Abhidharma*. Son attribution à tel ou tel saint a donc une importance capitale. Dans les deux textes que nous venons de citer, c'est Kāśyapa qui expose l'*Abhidharma ;* d'après d'autres traditions, c'est Śāriputra en tant qu'auteur du *Śāriputrābhidharma* de la secte Vātsīputrīya.

IV. Ceci étant dit, on est naturellement conduit à penser qu'il existe dans le Canon, deux textes très importants dont nous avons déjà parlé, qui d'une part sont attribués à Śāriputra, qui d'autre part, sont des énumérations correspondant très exactement à la définition d'une *mātṛkā*. Ce sont les deux derniers *sutta* du *Dīgha nikāya* pāli : le *Saṅgīti suttanta* et le *Dasuttara suttanta*. Ne seraient-ils pas justement le chaînon qui nous manquait entre la *Mātṛkā* et les textes d'*Abhidharma* attribués à Śāriputra, comme le *Śāriputrābhidharma*, le *Dharma skandha* ou le *Saṅgīti-paryāyā?*

Étudions de près ces deux textes, en les rapprochant, d'une part, de ce que nous savons de la *Mātṛkā*, d'autre part, des textes d'*Abhidharma* attribués à Śāriputra, en dernier lieu, des textes du Canon qui pourraient être également apparentés à des *mātṛkā*.

Ils sont l'un et l'autre, des collections numériques analogues à celles de l'*Aṅguttara nikāya*, où les préceptes sont rangés par série de 1 à 10. Dans le *Saṅgīti*, après une introduction indiquant le lieu et les conditions dans lesquels a été prononcé le discours, on trouve des listes de préceptes : de un *dharma*, de deux *dharma*, de trois, quatre, etc. Le *Dasuttara* est comparable comme contenu : après une introduction plus courte, on a des séries de *sutta*, de 1 jusqu'à 10.

Ce qui frappe dans leur composition, c'est que l'un et l'autre donnent un abrégé du Bouddhisme, classé et présenté du temps du Buddha par un de ses disciples. C'est un fait unique, car partout ailleurs, c'est lui-même qui annonce la Loi ; ici, c'est Śāriputra, et le Buddha se contente d'écouter et d'approuver.

Malgré leur similitude, les deux *suttanta* diffèrent par leur composition interne.

Alors que dans le *Saṅgiti*, les séries numériques de *dharma* sont très inégales : une série de 1, 33 séries de 2, 60 séries de 3, 49 séries de 4, 26 séries de 5, etc., les séries du *Dasuttara*, au nombre de dix, contiennent chacune dix *dharma*, uniformément, et c'est probablement cette structure qui a donné son titre au *suttanta*. Cherchons maintenant si ces deux *suttanta* ont toujours la même place dans le Canon et reprenons dans ce but, les récits du Concile.

Dans un texte chinois : la relation de la compilation du *Tripiṭaka*[1], nous voyons qu'à la demande de Mahā Kāśyapa, Ānanda commence à annoncer la Loi : «Qu'entend-on par Un-et-plus (*Ekottara*)? Qu'entend-on par Dix-et-plus (*Daśottara*)? Qu'entend-on par Causes-fondamentales? etc.». D'après cette relation, il y aurait donc eu deux *sutta* analogues à ceux que nous étudions, et qui étaient considérés comme très importants, puisque c'est par eux qu'on commence la récitation. Mais la difficulté augmente lorsqu'on veut interpréter ces documents.

Ānanda dit, dans ce récit, que l'*Ekottara* a été prêché à Śrāvasti et le *Daśottara* à Ming-pei; qu'est-ce que ce Ming-pei? C'est une transcription qui ne répond à aucune ville connue. D'autre part, le *Dīgha nikāya* nous dit que l'*Ekottara* a été prêché dans le pays des Malla, et le *Daśottara*, à Campā. Cette différence de localité vient certainement de différence de sectes, chacune attachant plus d'importance à son pays d'origine, et essayant d'y localiser les textes.

Si l'on prend une autre rédaction du Concile, celle du *Cullavagga* pāli, il n'est question que des deux premiers *suttanta* de la Collection longue, le *Brahmajāla* et le *Sāmaññaphala*, les autres, y compris les deux derniers qui nous intéressent, n'étant pas nommés.

Dans le *Vinaya* mahīśāsaka[2], la récitation commence également par l'*Ekottara*, puis le *Daśottara*, ensuite plusieurs autres textes, un autre *Saṅgiti*, enfin, le *Śrāmaṅyaphala* et le *Brahmajāla*. Ici donc, l'*Ekottara* et le *Saṅgiti* sont distincts, alors qu'ils sont confondus dans le Canon pāli.

Le *Vinaya* dharmaguptaka[3] nous donne un ordre différent : 1° *Brahmajāla* (comme dans le Canon pāli); 2° L'*Ekottara*; 3° *Daśottara*; 4° Un *sutta* sur les *dhātu*; 5° *Saṅgiti*.

On peut résumer ainsi la place de nos deux *suttanta* :

THERA	MAHĪŚĀSAKA	DHARMAGUPTAKA	SECTE? (COMPILATION)
1. *Brahmajāla*. 2. *Sāmaññaphala*. 3. Sq. autres textes. 33. *Saṅgiti*. 34. *Dasuttara*.	1. *Ekottara*. 2. *Daśottara*. 3. *Mahānidana*. 4. Questions... 5. *Saṅgiti*.	1. *Brahmajāla*. 2. *Ekottara*. 3. *Daśottara*. 4. Sutta sur les *dhatu*. 5. *Saṅgiti*.	1. *Ekottara*. 2. *Daśottara*.

On voit donc que les divers éléments de la Collection longue sont diversement appréciés, mais qu'en ce qui concerne les deux *suttanta* qui nous intéressent, ils sont généralement placés en tête, sauf chez les Thera, c'est-à-dire dans le seul Canon qui nous soit parvenu au complet. Pourquoi dans ce Canon, sont-ils placés à la fin? Peut-être à cause de leur composition en table des matières, peut-être aussi

[1] *Ibid.*, p. 103.
[2] *Ibid.*, p. 146.
[3] *Ibid.*, p. 193.

parce que cette prédication de Sāriputta a eu lieu alors que le Buddha était près de sa fin? Dans le *Saṅgīti*, en effet, le Buddha se plaint d'avoir mal au dos, et il doit se coucher, c'est donc un vieil homme fatigué et malade, près de sa fin. D'autre part, la prédication a lieu à Pāvā, et nous savons que ce site du pays des Malla est l'avant-dernière étape avant le voyage où le Buddha devait mourir; il est donc logique que ces deux *suttanta* aient été mis à la fin de la Collection.

Si nous cherchons maintenant à quel texte d'*Abhidharma* peut s'apparenter le *Saṅgīti suttanta*, il n'y a pas de doute que c'est au *Saṅgīti paryāyā* de l'*Abhidharma* sarvāstivādin [1]. Ce dernier texte est également précédé d'une introduction historique, la scène se passe aussi à Pāvā, et c'est encore Śāriputra qui prononce le *sūtra* pour défendre et exposer la vraie doctrine du Buddha, menacée par les fausses doctrines des hérétiques nirgrantha. Le petit discours qui est prononcé par Śāriputra au début de chaque section du traité sarvāstivādin, est la reproduction presque littérale du discours de Sāriputra au début de la première section du *suttanta* pāli [2].

Si nous passons aux diverses sections de la récitation, le parallélisme est encore plus remarquable; la section des *Eka dharma* commence exactement de la même façon dans les deux textes (*Sabbe sattā āhāraṭṭhitikā*); celle des *Dvi dharma* également (*nāman ca rūpam ca*); et il en est de même pour les autres. A la fin des deux textes, le Buddha félicite Śāriputra de cette récitation.

On a donc ici, un texte sarvāstivādin d'*Abhidharma* qui n'est que le développement d'un texte attribué à Sāriputta, lequel n'est autre chose qu'une véritable *mātṛkā*.

De cet *Abhidharma* sarvāstivādin, nous ne possédons plus que deux versions chinoises et une tibétaine; or, nous l'avons déjà dit, la tradition chinoise attribue le *Saṅgīti paryāyā* à Śāriputra, tandis que la tradition tibétaine l'attribue à Mahā Kauṣṭhila. Comment expliquer cette divergence?

Reportons-nous pour cela à l'*Aṅguttara nikāya* [3]. On y trouve une série de textes qui ont pour caractère commun de mettre en scène Sāriputta; il y est le principal personnage, et dans l'un de ces textes [4], on a un dialogue entre Sāriputta et Mahākoṭṭhita. Ce n'est pas par hasard qu'ils sont en présence; Mahā Koṭṭhita vient rendre visite à Sāriputta, et après les compliments d'usage, il lui pose une question. Sāriputta répond simplement : «Non». A une seconde, puis une troisième question de Mahā Koṭṭhita, la réponse de Sāriputta est toujours : «Non». Finalement, Koṭṭhita lui dit : «A chaque question, tu as répondu : non... Que faut-il comprendre?». Et alors, Sāriputta lui donne une explication qui éclaire tous les points. Cette entrevue nous donne des indications précieuses pour résoudre la difficulté des divergences d'attribution du *Saṅgīti paryāyā* dans les textes chinois et tibétains.

En effet, dans le dialogue de l'*Aṅguttara*, Mahā Koṭṭhita fait figure d'un disciple inférieur qui demande les lumières du Grand Docteur Śāriputta qui lui est supérieur sur le plan théologique. Nous savons aussi que dans certains milieux, Mahā Koṭṭhita était considéré comme un très grand docteur. Il semble que le désir de l'abaisser, qui ressort du texte de l'*Aṅguttara*, soit l'indice d'une réaction des Thera contre les sectes qui soutenaient la prééminence de Mahā Koṭṭhita, puisque eux-même soutenaient Sāriputta. Si dans l'*Abhidharma* sarvāstivādin, il y a hésitation des deux grandes traditions, c'est qu'il y avait probablement chez eux, des tenants des deux tendances, tandis que chez les Thera, il n'y a pas d'hésitation.

---

[1] Cette ressemblance avait déjà été signalée par La Vallée Poussin (*Abhidharmakośa*, introduction, p. XLII).

[2] Voir Takakusu, *Abhidharma literature of the Sarvāstivādin*, p. 101, et Rhys-Davids, *Dial. of the Buddha*, Part. II, p. 204.

[3] Woodward and Hare, *The Book of the Gradual sayings*, vol. IV, p. 373 et suiv.

[4] *Ibid.*, p. 381.

Après avoir montré le parallélisme frappant entre le *Saṅgīti suttanta* et le *Saṅgīti paryāyā*, cherchons s'il n'existe pas d'autres textes apparentés à ceux-ci, et pouvant entrer comme eux dans le cadre des *Mātṛkā*. Nous avons déjà montré l'analogie de forme entre ces deux textes et la Collection numérique de l'*Aṅguttara nikāya;* or, il existe dans cette Collection, un *Sutta* très particulier et qui répond à ce que nous cherchons. Il se trouve dans la Section des dix (*Dasakka*), et c'est tout à fait inattendu car il est constitué comme le *Saṅgīti suttanta :* quels sont les un..., les deux..., les trois..., etc. Comment peut-il se trouver dans la Section des dizaines? Il est possible que les compilateurs de l'*Aṅguttara* ayant sous les yeux un texte analogue au *Saṅgīti,* n'aient su qu'en faire, et l'aient incorporé dans les Dix, sans oser le découper ou le transformer; c'est donc un morceau à part et sa comparaison est d'autant plus intéressante que ce morceau est probablement plus archaïque que le reste du recueil; en voici la raison.

Dans l'introduction, on nous dit que le Buddha est à Jetavana. Des *bhikkhu* veulent partir à Śrāvasti pour les aumônes, mais il est trop tard, et ils décident d'aller trouver des *parivrājaka* étrangers qui se trouvent près de là (ce sont des dissidents). Ceux-ci leur disent : «Le Buddha a dit qu'il fallait connaître tout le *Dharma...* ». Les *bhikkhu* sont interloqués, car ils ont peur de ne pas connaître tout le *Dharma;* ils vont trouver le Buddha qui, après les avoir écoutés, leur dit : «Je vais vous enseigner *tout le Dharma...* ». Il leur explique alors qu'il y a une chaîne de *Dharma,* avec une série de 1, une série de 2, de 3, etc., jusqu'à 10. C'est donc comme dans le *Saṅgīti,* mais tandis que dans ce dernier, il y a une longue suite de *dharma* pour chacune des divisions numériques, il n'y a ici qu'un seul dans chaque série; le texte est très court. On a donc là quelque chose de très archaïque, plus certainement que ce que l'on trouve ailleurs. La seule chose à noter, c'est que ce *sutta* n'est pas attribué à Sāriputta; mais peut-être est-ce du fait de son archaïsme, il a pu être rédigé à une époque où la suprématie de Sāriputta n'était pas encore généralement admise.

Nous allons maintenant chercher à prendre une vue plus précise des deux derniers *sutta* du *Dīgha nikāya,* en les comparant entre eux et avec le *sutta,* V, 50, de l'*Aṅguttara.*

Le premier terme de la série des 1 dans le *Saṅgīti suttanta* et le *Saṅgīti paryāyā* présente d'abord une difficulté de traduction. Alors que le *sabbe sattā āhāraṭṭhitikā* des deux textes est traduit par Takakusu [1] : «all being living on food», les Rhys-Davids traduisent par : «all being persist through causes»; cela montre bien l'influence des commentaires sur les traducteurs. En effet, *āhāra* veut bien dire «nourriture» et la traduction de Takakusu, si elle est terre-à-terre, est la seule exacte. Si les Rhys-Davids traduisent *āhāra* par «causes», c'est parce que les commentaires l'interprètent ainsi; mais s'il y a beaucoup de façons de dire «cause» en pāli, le mot *āhāra* n'est jamais employé dans ce sens. La réalité, c'est qu'on a affaire à un très vieux texte qui expose des vérités très simples, mais les commentateurs ont voulu le mettre en accord avec les nouvelles conceptions, il y avait conflit entre le vieil adage et les idées plus raffinées des époques postérieures, et pour résoudre ce conflit, on a changé le sens du mot *āhāra.*

Prenons d'abord le *sutta* V, 50 de l'*Aṅguttara,* puisque c'est le plus archaïque et le plus simple. Nous avons déjà dit que chaque série ne comporte qu'un seul terme, au lieu de plusieurs dans les deux autres *suttanta.*

La série des 1, c'est *āhāra,* la nourriture.

---

[1] Takakusu, *Abhidharma literature of the Sarvāstivādin,* p. 101.

La série des 2, c'est *nāma* et *rūpa*, nom et forme, les deux éléments des êtres.

La série des 3, ce sont les trois *vedanā* ou sensations : plaisir, douleur, indifférence.

La série des 4, ce sont les quatre sortes d'*āhāra*, de nourriture.

La série des 5, ce sont les cinq *upādānakkhanda*, les cinq facteurs de l'attachement.

La série des 6, ce sont les six *ajjhattika āyatana*, les six cavités internes du corps.

La série des 7, les sept *viññānaṭṭhiti*, les sept stades de la conscience.

La série des 8, les huit *lokadhamma*, les intérêts mondains.

La série des 9, les neuf *sattavāsa*, les neuf séjours des êtres.

La série des 10, les dix *akusala kammapatha*, les dix façons d'agir qui sont mauvaises.

Voilà donc tout l'exposé de la Loi.

Si l'on étudie maintenant les deux derniers *sutta* du *Dīgha nikāya*, on retrouve les mêmes éléments, mais à des places très diverses dans la série correspondante. Nous résumons ces places diverses dans un tableau :

SÉRIE	ÉLÉMENTS	*AṄG. NIK.* V. 50	*DASUTTARA*	*SAṄGĪTI*
des 1	*āhāra*	I.	IX.	I.
des 2	*nāma* et *rūpa*	I.	III.	I.
des 3	3 *vedanā*	I.	III.	XXVI.
des 4	4 sortes d'*āhāra*	I.	III.	XVII.
des 5	5 *upādānakkhanda*	I.	III.	II.
des 6	6 *ajjhatthika āyatana*	I.	III.	I.
des 7	7 *viññānaṭṭhiti*	I.	III.	X.
des 8	8 *lokadhamma*	I.	III.	IX.
des 9	9 *sattāvasa*	I.	III.	III.
des 10	10 *akusala kammapatha*	I.	V.	IV.

On voit donc que l'élément unique de chaque série de *Aṅg.*, V, 50, occupe une place très différente dans chacune des séries du *Daśuttara* et du *Saṅgīti*.

Que conclure de ce tableau? C'est que certains éléments étaient considérés comme capitaux par les rédacteurs de *Aṅg. nik.*, V, 50, puisqu'ils les avaient mis seuls dans chaque série, et que l'ensemble des dix séries constituaient « toute la Doctrine » du Buddha. Mais ces mêmes éléments ont été ensuite jugés de façon très différente par les rédacteurs du *Daśuttara* et du *Saṅgīti* puisqu'ils les ont placés, tantôt au premier rang de la série, tantôt au troisième, tantôt au vingt-sixième. C'est donc que, dans l'intervalle, les idées ont évolué et cela confirme l'idée que le *sutta* de l'*Aṅguttara* est le plus archaïque des trois, le *Daśuttara* venant ensuite, et le *Saṅgīti* en dernier.

Un autre fait important, c'est que cette *mātṛkā* qui est donnée comme un exposé de « tout le dharma », qui est un texte canonique accepté comme tel, et non modifié, ne contient aucun des dogmes fondamentaux du Bouddhisme canonique : les quatre vérités saintes, la chaîne des douze origines interdépendantes (*pratītyasamutpāda*), le Sentier aux huit embranchements. Cela semble confirmer l'idée à laquelle nous avons déjà fait allusion, à savoir que ces dogmes n'existaient pas dans le Bouddhisme primitif, tout au moins qu'aucun d'eux n'était considéré comme fondamental

lorsque *Aṅg.*, V, 50, a été rédigé, et que le contenu de la doctrine était alors très différent de ce qu'il est devenu plus tard.

En résumé, nous avons dans le Canon pāli divers textes qui sont très exactement des *mātṛkā*, qui correspondent aux définitions que nous avons données, et qui sont attribués à Sāriputta; d'autre part, il y a une parenté évidente entre ces *mātṛkā* et certains textes d'*Abhidharma* comme le *Saṅgīti paryāyā*, également attribué à Śāriputra par la tradition chinoise.

On peut donc comprendre ainsi le développement de l'*Abhidharma* : au début, avant la rédaction du Canon, il a existé certains textes qui condensaient la doctrine, la présentaient de façon numérique afin de la rendre plus facile à retenir; ces résumés, ces *mātṛkā* ne comprenaient que des éléments essentiels de la Doctrine, et *Aṅg. nik.*, V, 50 est un reliquat de ce stade; ces *mātṛkā* se sont ensuite développées pour aboutir à des résumés complets du *Dhamma*, état qui peut être représenté par les deux derniers *sutta* du *Dīgha nikāya*. Comme à ce moment Sāriputta était considéré comme le grand Docteur de la Loi, certains de ces textes lui ont été attribués. Plus tard, ils se sont encore augmentés de développements métaphysiques importants, mais comme la tradition qui attribuait les premières *mātṛkā*, ce pré-*Abhidharma*, à Sāriputta était encore très vivace dans certaines sectes, celles-ci ont attribué l'*Abhidharma* développé à Śāriputra; c'est le cas des Vātsīputrīya de Kauśambi. Par contre, d'autres sectes, qui n'avaient pas le même culte pour Śāriputra, l'ont attribué à d'autres *arhat* répondant mieux à leurs idées.

V. Il est un dernier texte qu'il est impossible de ne pas étudier, lorsqu'on parle des origines de l'*Abhidharma*, c'est le *Milindapañha*. Il est extra-canonique et c'est assez compréhensible, car il était difficile d'admettre dans un Canon consacré à l'enseignement du Buddha un dialogue entre un moine et un roi étranger; mais le fait qu'il a été exclu du Canon peut avoir eu pour résultat, comme nous l'avons vu dans des cas analogues, une plus grande stabilité de son texte, les ouvrages extra-canoniques ayant été, en général, moins remaniés que les ouvrages canoniques. Quoi qu'il en soit, il s'agit bien d'un texte philosophique, et par les sujets qu'il traite, il est possible de le rapprocher de certains textes d'*Abhidharma*.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons déjà dit (p. 480) sur l'ancienneté du noyau archaïque de l'œuvre. Or, pour ce noyau qui se limite probablement aux deux premiers livres, nous avons un repère chronologique qui est le règne du roi Ménandre (Milinda). Il a laissé des traces de son passage dans sa capitale de Sāgala (Sialkot), en particulier des monnaies; son règne est de la seconde moitié du IIe siècle avant notre ère, et il a dû être assez long, car certaines monnaies le montrent jeune et d'autres âgé.

Les entretiens entre ce roi grec et un moine indien sont très vraisemblables, les deux peuples étant également épris de dialectique et de discussions philosophiques. La fin du royaume grec de l'Ouest (vallée du Kabul et Pendjab oriental) ayant suivi de près la mort du roi Ménandre (entre 150 et 145 avant notre ère), on peut penser que le *Milindapañha* a été écrit à une époque où le souvenir du grand roi et de ses entretiens philosophiques était encore bien vivant, ce qui ne semble pas nous mener plus bas que le Ier siècle avant notre ère. Cette conclusion se rapproche d'ailleurs, par une autre voie, de celle de M. P. Demiéville[1] : «Ce sont surtout des motifs d'ordre doctrinal qui m'inclineraient à dater le *Milindapañha*, en son fond le plus ancien, du premier ou des premiers des quatre siècles environ où il a pu

---

[1] P. Demiéville, *Les versions chinoises du Milindapañha*, in *BEFEO*, 1924, p. 74.

être composé (entre le règne de Ménandre, seconde moitié du IIe siècle B. C. et la traduction en chinois d'une première recension, IIIe siècle P. C.)». D'ailleurs, la similitude des thèmes étudiés dans le *Milindapañha* et dans le Canon, en particulier dans le *Kathāvatthu*, semble être une confirmation de cette datation approchée.

Nous avons donc là un texte très ancien qui cherche à grouper et à résoudre des questions de métaphysique, et on peut de ce fait le rapprocher des textes primitifs d'*Abhidharma*, de ces *mātṛkā* dont nous venons de parler longuement. Il y a cependant quelque chose d'assez spécial dans le *Milindapañha*, qui lui donne une place à part dans la littérature bouddhique, c'est sa forme littéraire vive et alerte que Finot avait finement notée [1]. Il y a là certainement une influence de la rhétorique et de la dialectique grecques, et ce fait est à rapprocher de ce que l'on peut soupçonner, par ailleurs, de l'influence de la pensée grecque sur l'*Abhidharma*.

Le nom de Nāgasena, l'interlocuteur du roi, bien qu'il ne soit pas inconnu de la littérature bouddhique, n'est pas très répandu, et il est curieux que le souvenir du grand interlocuteur de Milinda n'ait pas laissé de trace dans la littérature bouddhique postérieure. Il y aurait peut-être un moyen (hypothétique encore) de discerner ses origines et d'interpréter son rôle dans la formation du *Milindapañha*.

J. Przyluski a étudié [2] les migrations d'un peuple : les Tyrrhéniens, de langue altaïque [3], et probablement originaires de l'Asie Centrale, faisant partie de ces «peuples de la mer» qui sont venus du Proche-Orient vers la fin du second millénaire. Ces Tyrrhéniens, arrivés en Italie vers la fin du VIIIe siècle avant notre ère, s'y seraient superposés aux populations autochtones pour former le peuple étrusque. Or, on sait qu'en Étrurie, les noms en *sena* sont très répandus (Bolsena), et celui des Tyrrhéniens n'est qu'une altération de Tyrsènes. Enfin, les récentes découvertes d'Asie Centrale ont permis à Thomas [4] de montrer que les noms en *sena* sont très répandus dans les documents iraniens du Turkestan chinois, ainsi que dans l'Inde, dans la région de Barygaza. Thomas pense que ces noms ne sont pas d'origine indienne et sont probablement des noms locaux, puisque à côté d'un dérivé Bhimasena, on trouve un nom de lieu : Bhima. Pour Przyluski également, tous ces noms en *sena*, que l'on retrouve dans l'Inde et ailleurs, ne sont pas d'origine aryenne, mais venus de l'étranger par la diaspora tyrrhénienne.

On sait d'autre part que parmi les sectes gnostiques, il existe celle des Na'asenas, dont le nom comporte toujours le suffixe *sena* avec la racine sémitique *na'a*. Or, en hébreu, *na'a* veut dire «serpent». On peut donc supposer que les Indiens ont indianisé ce nom de Na'asène en Nāgasena, le mot indien *nāga* ayant le même sens que la racine sémitique *na'a*. Cette coïncidence est d'autant plus frappante qu'en prakrit le mot sanskrit *nāga* devient également *nāa*.

Il est possible de bâtir sur tout cela une hypothèse de travail qui demanderait évidemment à être confirmée par d'autres recherches. Dans le *Milindapañha*, l'interlocuteur de Ménandre ne serait-il pas un Na'asène, un adepte d'une secte gnostique? Devenu bouddhiste sans changer de nom, il aurait gardé sa mentalité gnostique, et aurait ainsi mieux adapté à la pensée grecque ses entretiens avec Ménandre. Il y aurait ainsi dans le *Milindapañha* une double influence occidentale : celle du Grec Ménandros et celle du gnostique Na'asena, influence qui expliquerait le style particulier du texte.

---

(1) L. Finot, *Les questions de Milinda*, Paris, Bossard.
(2) J. Przyluski, *Les migrations eurasiatiques* (à paraître).
(3) Carra de Vaux, *La langue étrusque, sa place parmi les langues*, 1911.
(4) *Festgabe Jacobi*, p. 68.

Cette hypothèse est vraisemblable, et elle permettrait d'établir un parallèle entre la formation de l'*Abhidharma* dans l'évolution du Bouddhisme d'une part, la formation de la Gnose dans l'évolution du Christianisme d'autre part. Ce parallélisme cadre d'ailleurs assez bien avec ce que nous connaissons de l'histoire des religions. On sait que le Christianisme, qui était d'abord une Loi, comme le *Dharma* bouddhique, a connu avec Clément, Origène, Grégoire de Nysse, saint Augustin, un développement nouveau se rattachant à la Sagesse grecque. Celle-ci a agi sur le Christianisme par l'intermédiaire du néo-platonisme [1] qui peut sans doute lui-même se rattacher à la Sagesse orientale par l'Iran. Or, l'*Abhidharma* est l'équivalent bouddhique de la Gnose chrétienne, et tous deux ont sans doute les mêmes racines qui plongent dans la Sagesse orientale. D'ailleurs, linguistiquement, le mot « gnose » vient de la même racine indo-européenne que *jñā*, *jñāna*, *prajñā*, si employés dans l'*Abhidharma*.

Il est un dernier point sur lequel nous voudrions nous arrêter un instant. Dans le second livre du *Milindapañha*, il est souvent question du *vedagu*. C'est un mot du vocabulaire archaïque pāli, qui désigne l'âme qui habite en nous et qui voit le monde extérieur par les sens, ceux-ci étant considérés comme les ouvertures du corps, vieille conception que l'on retrouve en Chine et chez les peuples primitifs. Or, Przyluski a montré que ces formes en *-u*, telles que *vadagu*, semblent localisées à la région de Mathurā. Si l'idée de Przyluski est exacte, on pourrait donc placer dans cette région, le berceau primitif du *Milindapañha*. Mais nous savons que Ménandre avait sa capitale à Sāgala, et que son royaume s'étendait vers Mathurā comme le montrent de nombreuses monnaies; l'hypothèse est donc plausible.

Nous avons montré d'autre part les relations étroites entre Śāriputra et l'École vātsīputrīya de Kauśāmbī, qui pratiquait l'*Abhidharma* de Śāriputra. Il n'y a pas là de contradiction; cette région Kauśāmbī-Mathurā est peu étendue, et elle est le berceau des deux grandes sectes : Thera et Sarvāstivādin, ayant leur centre, la première à Kauśāmbī, la seconde à Mathurā.

En résumé, il semble bien que cette région ait été le berceau de l'*Abhidharma* et que la naissance de celui-ci se rattache :

— d'une part et en premier lieu, à Śāriputra par une série de textes qui vont des *Mātṛkā* aux traités d'*Abhidharma* qui lui sont attribués, en passant par des intermédiaires tels que *Aṅguttara*, V, 50 et les deux derniers *sutta* du *Dīgha nikāya*;

— d'autre part, et secondairement, à Nāgasena par le *Milindapañha*.

[1] Miller und Rahne, *Aszese und Mystik in der Väter-Zeit*, Freiburg, 1939.

CONCLUSION

Nous avons essayé, dans ce travail, de reconstituer d'après les textes la légende de Śāriputra, d'étudier l'évolution de cette légende, le courant doctrinal que le grand disciple a représenté, et le rôle qu'il a joué dans le développement du Bouddhisme et dans celui de l'*Abhidharma*.

Il n'est donc guère question ici que de légende, et l'histoire véritable de Śāriputra nous est pratiquement inaccessible; elle n'aurait d'ailleurs qu'un intérêt purement psychologique et hagiographique. La légende est, au contraire, beaucoup plus instructive, car elle a grandement varié au cours des temps, et nous avons montré que les légendes des saints ont été moins remaniées par les compilateurs que celle du Buddhà. Ces divers états de la légende de Śāriputra, nous en retrouvons les traces dans de nombreux textes canoniques et extra-canoniques, et cela nous permet souvent de déceler les divers courants d'opinion qui ont traversé la communauté bouddhique à diverses périodes selon les milieux ethniques et géographiques, selon les Sectes et les Écoles; nous saisissons parfois sur le vif les luttes entre sectes rivales, et c'est ce qui rend cette histoire si vivante en son austérité. Chaque secte représentée par un saint qui, pour elle, est le plus grand; derrière les rivalités d'influence de ces saints, nous voyons s'agiter les sectes qui les poussent en avant pour se hausser elles-mêmes.

I. Lorsqu'on passe en revue la masse énorme des textes concernant Śāriputra, on voit immédiatement que la place principale est occupée par le Canon pāli. C'est lui qui nous apporte le plus de renseignements concordants, et il est bien certain qu'à l'époque où il a été rédigé, la légende était bien fixée, car on ne trouve guère de discordances. Sāriputta est le plus grand saint de ce Canon, sa primauté sur les autres grands disciples : Ānanda, Moggallana, Mahākassapa, Anuruddha, etc., est incontestée. Sa renommée de sagesse et de science est bien établie, c'est lui le grand disciple du Buddha, avec Moggallana (ce dernier au second plan), il est célèbre par sa science, sa *prajñā*, c'est le grand prédicateur celui qui, après le Buddha, fait tourner la Roue de la Loi, c'est lui qui enseigne la doctrine, et c'est à lui que le maître demande de prêcher, dans les rares occasions où il ne peut le faire lui-même. Son rang social et familial est également bien fixé : c'est un jeune brahmane de grande famille; il est né à Nālanda, ville qui sera plus tard la grande Université du Bouddhisme mahāyāniste, et c'est là qu'il mourra, un peu avant son maître, après avoir accompli de nombreux miracles.

II. Si cette légende de Śāriputra est bien fixée dans le Canon pāli, on peut en conclure que sa réputation, en tant que grand saint, est antérieure à la rédaction de ce Canon. En effet, en regardant les choses de plus près, on se rend compte que cette unanimité n'est pas sans représenter quelques notes discordantes. Ces anomalies, qui seraient étonnantes dans l'hypothèse soutenue par l'orthodoxie sthavira, que le Canon pāli est l'Écriture primordiale, antérieure à toutes les autres, et représente la parole même du Buddha, s'expliquent bien au contraire, et deviennent fort instructives, si l'on accepte la théorie que nous avons soutenue, et qui semble bien être la plus conforme à la vérité historique. Nous savons en effet que ce Canon a été rédigé tardivement, aux environs de l'ère chrétienne, et qu'il représente, non

l'enseignement personnel du Buddha que nous ignorons, non le Bouddhisme primitif pré-canonique, mais l'interprétation d'un certain milieu, d'une certaine classe : le milieu monastique, à la doctrine déjà évoluée. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que l'essentiel de l'enseignement du Buddha ne se trouve pas dans ce Canon, mais il se présente sous une forme déjà systématisée, scolastique. Heureusement pour nous, le Canon pāli contient également de nombreux reliquats d'un stade plus archaïque, et qui sont ainsi venus jusqu'à nous ; c'est justement dans ces textes aberrants que nous pouvons découvrir que Sāriputra était déjà célèbre bien avant la compilation du Canon pāli. Bien plus, la comparaison des textes montre qu'au moment de cette compilation, il existait déjà des luttes d'influence pour la primauté de tel ou tel saint.

Nous avons montré, en particulier, que les *jātaka* renferment des histoires très anciennes, souvent pré-bouddhiques, parfois même pré-aryennes, et ils nous donnent, par leurs groupements de personnages, des renseignements très intéressants. Les brefs récits annexés au *jātaka* proprement dit, et qui donnent le sens de ces groupements de personnages, constituent le véritable élément bouddhique du *jātaka;* ils ont été rédigés à des époques variées, et permettent de se faire une idée des personnages les plus en vogue à l'époque considérée.

D'autres textes, en particulier dans l'*Aṅguttara nikāya,* collection très hétérogène et qui contient des textes d'ancienneté très variée, montrent que l'influence prédominante de Sāriputta, même dans le Canon pāli, est parfois combattue par d'autres influences destinées à lui substituer un autre saint. Nous reviendrons sur ces faits. Contentons-nous, pour le moment, de les signaler et d'en tirer une première conclusion : *Sāriputra est un saint très ancien, dont la renommée est antérieure à la rédaction définitive du Canon pāli.*

III. Nous avons ensuite cherché à préciser cette ancienneté, et nous avons vu qu'il est possible de rattacher Śāriputra à la secte hīnayāniste des Vātsīputrīya. Nous avons repris, à ce propos, la question difficile de l'origine des sectes bouddhiques, et montré que les Vātsīputrīya peuvent être localisés originellement dans la région de Kauśāmbī, berceau des pré-Thera, des vieux Sthavira, où s'est vraisemblablement ébauché le Canon pāli, au moins dans sa forme primitive. C'est de cette région que sont partis les deux grands mouvements sectaires : celui des Sarvāstivādin, de langue sanskrite, vers le Nord-Ouest, celui des Thera ou Sthavira, de langue pālie, vers le Sud-Ouest.

Après avoir passé en revue les diverses raisons possibles du rattachement de Śāriputra à la secte des Vātsīputrīya, nous en avons conclu qu'il a été, à une certaine époque, le champion des idées de cette secte. Or, les Vātsīputrīya étaient une des rares sectes hīnayānistes pudgalavādin, c'est-à-dire attachées à la croyance en un *pudgala,* un « moi », une entité personnelle. Cette idée est fort ancienne et se rattache aux vieilles notions de transmigration, liées aux croyances les plus anciennes du Bouddhisme, et sans lesquelles les *jātaka* seraient incompréhensibles. Les sectes qui, comme les Vātsīputrīya, croyaient à la réalité du *pudgala* n'étaient pas, à l'origine, considérées comme hérétiques, elles ne le sont devenues qu'au moment où le ogme *anatta* est devenu un des fondements dogmatiques du Canon pāli (encore faut-il s'entendre sur ce terme d'hérétique). Ce n'était pas des sectes novatrices, mais au contraire conservatrices, attardées, traditionalistes.

Nous avons étudié longuement les noms de Śāriputra et de son lieu de naissance. Nous avons montré que ce nom, d'origine matronymique était vraisemblablement son nom originel, et qu'il était peut-être l'indice d'une origine populaire. Plus tard, de nombreux brahmanes sont entrés dans la communauté, et il aurait semblé

anormal qu'un grand saint ne soit pas également de haute naissance. C'est peut-être la seule raison de la légende qui en fait un fils de brahmane; on ne pouvait plus changer son nom qui était trop connu, mais il est possible que son autre nom : Upātiṣya, patronymique, celui-là, soit justement une tentative d'anoblissement, comme le font soupçonner certains textes qui montrent l'interférence de deux courants se rattachant chacun à l'un des noms principaux.

En ce qui concerne son lieu de naissance, tous les textes indiquent Nālanda; ce n'est d'ailleurs pas une preuve absolue. Son appartenance aux Vātsīputrīya pourrait faire penser qu'il est né dans la région de Kauśāmbī, et que la légende qui le fait naître à Nālanda n'a d'autre fondement que le désir de le rattacher à une localité célèbre, par le même processus psychologique que son changement de nom. Ce n'est évidemment qu'une hypothèse invérifiable, mais qui prend sa vraisemblance dans un passage du *Parinirvāṇa-sūtra* des Mūla-Sarvāstivādin, où l'on voit Ānanda supplier le Buddha de ne pas mourir dans un humble village, mais dans une ville célèbre.

L'aboutissant de tout cet embellissement légendaire se trouve dans le *Mahāvastu*. Tout y est : richesse, haute caste, naissance dans un lieu illustre; rien n'est trop beau pour le grand champion de la *prajñā*. C'est ce même désir de n'employer pour lui, rien de vulgaire que nous avons retrouvé dans l'épisode du *Vinaya* des Mahīśāsaka, où il ne faut rien moins, pour le guérir, que des lotus du lac Mandakini, le grand lac mythique, centre du monde.

Nous sommes donc arrivés à cette idée que *Śāriputra est un saint très ancien, se rattachant à une Secte très archaïque, les Vātsīpūtrīya, ayant encore la croyance au pudgala, et qu'il est possible de localiser dans la région de Kauśāmbī, berceau des pré-Thera.*

IV. Après avoir montré cette grande ancienneté de Śāriputra, nous allons voir qu'elle est pourtant relative, moins grande que celle d'Ānanda et de Mahā-Kāśyapa.

Ānanda a été très populaire dans les débuts du Bouddhisme : très sensible et affectueux, il a vécu dans l'intimité du Buddha et était très aimé de lui. Lorsque se fut cristallisé plus tard le type de l'*arhat* impassible, ne réagissant pas aux événements, Ānanda ne pouvait plus répondre à ce modèle, lui qui s'émeut et qui pleure; il n'était plus vénéré que par les nonnes dont il avait été l'avocat auprès du Buddha. Aussi, le voyons-nous en mauvaise posture, dans le Canon pāli et surtout dans les récits du Concile où Mahākāśyapa a pris la première place.

De nombreuses traces de fluctuations dans la prépondérance relative de Ānanda et de Śāriputra ont été relevées dans les textes étudiés, et nous avons montré que ceux où Ānanda est mis en avant sont le plus souvent archaïques ou tout au moins d'inspiration populaire. La renommée d'Ānanda avait dû rester vivace dans ces milieux dont la mentalité était plus proche de la sienne que celle de Śāriputra, le métaphysicien, tel qu'il nous est présenté dans le Canon pāli. Il est d'ailleurs possible que le vrai Śāriputra ait été plus près du cœur du peuple que le Śāriputra canonique; certains textes le montrent comme un être profondément bon, compatissant et humain, et cela expliquerait bien l'adoration véritable dont il a été l'objet de la part de certains.

Nous renvoyons à notre exposé pour le détail des faits. Rappelons seulement ici l'importance des groupements de personnages dans les *jātaka :* les plus archaïques omettent Śāriputra et ne parlent que du Buddha et d'Ānanda; de moins anciens nomment le Buddha, Ānanda, Kassapa, Sāriputta et parfois Moggallana; les plus récents : le Buddha, Sāriputta et Moggalana, trio classique du Canon pāli. Rappelons aussi le récit du pèlerinage d'Aśoka aux *stūpa* des grands disciples, dans

l'*Aśokāvadāna*, où Ānanda est nettement plus honoré que Śāriputra et Maudgalyāyana. Il s'agit bien, dans tous ces cas, de textes d'inspiration populaire.

Cette idée que Śāriputra est un saint moins ancien qu'Ānanda, est encore appuyée par ce fait que les *Parinirvāṇa-sūtra* qui sont certainement les documents les plus vénérables de la littérature bouddhique, ne parlent jamais de Śāriputra. On pourrait dire que c'est parce qu'il était mort avant le Buddha, mais cet argument n'a pas grande valeur dans l'Inde où l'on a bien des façons à faire revivre un personnage que l'on veut honorer. Il est même possible que la légende qui fait mourir les deux grands disciples avant leur maître, soit née du désir de justifier le fait que leur nom ne figure pas dans ces textes; Śāriputra et son ami étaient entrés très jeunes dans l'Ordre, ils étaient bien moins âgés que le Buddha, et il peut paraître étonnant qu'ils soient tous deux morts avant lui.

Donc : *si Śāriputra est un saint très ancien, se rattachant à une Secte archaïque, il n'appartient pas cependant à la plus vieille couche de tradition, représentée par Ānanda et Mahā-Kāśyapa.*

V. Comment maintenant, peut-on relier les deux thèses précédentes, à la prépondérance absolue de Sāriputta dans le Canon pāli? Toute notre argumentation repose, nous l'avons vu, sur l'étude des textes mais il y a dans l'enchaînement des faits un point fragile que nous devons exposer en toute objectivité.

Nous avons vu qu'à une époque ancienne, Śāriputra était le grand saint des Vātsīputrīya, secte archaïque attachée à la croyance au *pudgala*, considérée comme très ancienne dans le Bouddhisme. Plus tard, nous le retrouvons comme le grand saint du Canon pāli, de l'orthodoxie sthavira qui a complètement abandonné la croyance au *puggala*, et pour laquelle le dogme *anatta* est un véritable postulat; elle considère les puggalavādin (par conséquent les Vātsīputrīya), sinon comme des hérétiques, du moins comme les tenants d'une erreur qu'elle combat, en particulier dans le *Kathā-vatthu*. Comment se fait-il que les Sthavira aient justement choisi comme Docteur principal de la Loi, ce Sāriputta qui avait été le saint des Vātsīputrīya, de ces gens qui croyaient à l'existence du *pudgala*. Il y a là une difficulté, mais il faut bien dire que le problème des premières sectes, des Vātsīputrīya, et du *pudgala*, est un des plus ardus et des plus obscurs de l'histoire du Bouddhisme ancien.

Il nous semble qu'il faut distinguer deux choses différentes : d'une part la sainteté de Śāriputra, d'autre part, sa primauté en tant que maître de doctrine. Il est possible qu'il soit très ancien en tant que grand saint, mais que sa primauté doctrinale soit plus tardive. Il aurait été le grand saint des Vātsīputrīya, assez peu connu dans la communauté, sauf dans la région de Kauśāmbī; plus tard, sa réputation s'étant étendue, il aurait été adopté par les Sthavira. Ces derniers avaient d'ailleurs leur berceau dans la région de Kauśāmbī; il n'est donc pas étonnant qu'ils aient adopté sa célébrité, d'autant plus que son tempérament de métaphysicien devait plaire aux Sthavira, épris de dialectique.

Restent les difficultés nées de la question du *pudgala*. Pour bien la comprendre, il est nécessaire de considérer avec objectivité les catégories de la pensée indienne, et de ne pas donner à certains mots le sens étroit qu'ils ont dans la pensée occidentale. Si l'on a pu attribuer parfois aux Vātsīputrīya l'épithète d'hérétiques, par rapport à l'orthodoxie sthavira, ce terme est bien loin d'avoir ici la portée qu'il a dans le Christianisme ou l'Islam.

Si les Vātsīputrīya étaient des pudgalavādin, ils n'en constituaient pas moins une *secte bouddhique hīnayāniste*, les textes en font foi; ils n'étaient donc pas des hérétiques et il devait y avoir des degrés dans l'orthodoxie. Au stade supérieur étaient

les anātmavādin, les Sthavira, défenseurs du dogme *anatta;* au stade inférieur, les ātmāvādin, croyant à l'existence d'un *ātman* permanent, et non bouddhistes; entre ces deux extrêmes, les pudgalavādin, dont l'orthodoxie était en rapports avec leur conception particulière du *pudgala.*

Ce qui, en effet, caractérise la pensée du Buddha, c'est l'*impermanence*, la *non-substantialité* du moi. Ceci mis à part, on peut dire que la notion représentée par le *pudgala* a traversé toute l'histoire de la dogmatique bouddhique, y réapparaissant sous diverses formes, divers noms, et diverses interprétations à toutes les époques. Elle a donné lieu à de nombreuses controverses entre Écoles bouddhiques, et il est possible que ces controverses aient été à l'origine de l'*Abhidharma?*

On comprend donc mieux que le fait, pour Śāriputra, d'avoir appartenu à la Secte pudgalavādin des Vātsīputrīya, n'était pas un empêchement à son adoption par l'orthodoxie sthavira. Il est même possible de le considérer comme l'un des premiers docteurs qui trouvèrent un compromis entre le bon sens et la métaphysique, entre les vieilles idées des Vātsīputrīya et l'orthodoxie stricte des Sthavira, et cela nous amène à ce que nous dirons plus loin, des rapports de Śāriputra et de l'*Abhidharma.*

VI. Si les choses se sont passées ainsi, il a dû y avoir, à une certaine époque, des luttes d'influence très violentes : chacun des autres grands saints avait certainement ses partisans, et ceux-ci n'ont pas dû accepter sans discussion, cette primauté d'un saint qui n'était pas le leur. Or, nous avons vu que de nombreux textes révèlent très nettement de pareilles luttes d'influence et c'est un argument sérieux en faveur de notre thèse.

Sans revenir sur ces textes que nous avons déjà étudiés en détail, nous rappellerons seulement quelques faits particulièrement marquants. Dans le chapitre III, l'étude des divers états de la tradition relative au *sūtra* de Dīrghanakha, nous a montré que les états les plus anciens tiennent peu compte de Śāriputra, tandis que les plus récents ont été modifiés pour s'accorder à sa nouvelle célébrité. L'étude des *jātaka* et de certains textes aberrants du Canon pāli, comme *Aṅguttara*, I, 14, sont également très instructifs.

Ces faits sont, malgré tout, assez rares dans le Canon pāli où la suprématie de Sāriputta est peu discutée, en dépit de certaines discordances, mais ils prennent une grande importance dans les autres Canons hīnayānistes, en particulier, chinois et tibétains; nous les avons mis en relief, particulièrement dans les récits du Concile. Le *Dasa bodhisatta Uddesa* nous a montré également des variations intéressantes concernant l'importance de Sāriputta. Nous avons consacré tout un chapitre (x), aux luttes d'influence entre partisans de Śāriputra et de Maudgalyāyana, entre abhidharmistes et samādhistes, luttes dans lesquelles on distingue bien l'évolution des conceptions, en accord avec l'état plus ou moins ancien des textes. Nous avons enfin rattaché à ce chapitre les intéressants documents fournis par les pèlerins chinois, montrant également bien l'évolution des idées relatives à Śāriputra, en particulier sur son rôle comme patron des prédicateurs.

VII. Un des points importants de la primauté de Śāriputra, c'est le fait de sa continuité jusque dans le Grand Véhicule. Alors que la plupart des grands disciples du Buddha disparaissent complètement de la scène, dans la littérature mahāyāniste, Śāriputra y joue un rôle, variable selon les textes, mais de tout premier plan dans certains. Les parties mahāyānistes du *bka'-'gyur* tibétain lui attribuent une grande importance et nous y avons vu Anāthapiṇḍika demander au Buddha d'instituer une grande fête en l'honneur du *stūpa* de Śāriputra. Le récit du Concile dans

le *Ta-tche-tou-louen* montre une révérence toute spéciale pour Śāriputra. Enfin, les récits concernant la Roue de la Loi sembleraient parfois indiquer une désignation de Śāriputra en tant que successeur du Buddha.

Le rôle de Śāriputra est également très important dans les textes de *prajñāpāramitā*, mais c'est le Lotus de la Bonne Loi qui lui donne l'importance la plus exceptionnelle. Au début, les auditeurs d'autrefois comme Ānanda, Mahākāśyapa sont vieux, décrépits et incapables de comprendre l'enseignement du Buddha, et dans cette partie, Śāriputra figure également à un rang inférieur. Puis, brusquement, c'est à lui que le Maître s'adresse pour expliquer la Loi nouvelle du Mahāyāna ; c'est une glorification inattendue de Śāriputra qui, seul des anciens auditeurs, est considéré comme digne d'entendre la doctrine secrète, réservée aux *bodhisattva*.

Cette glorification de Śāriputra dans les textes du Grand Véhicule est surprenante de prime abord, mais elle se comprend mieux à la lumière des rapports de Śāriputra avec les Vātsīputrīya. Divers auteurs, et en particulier J. Przyluski, ont montré que le Grand Véhicule n'était pas une novation, une déviation tardive du Bouddhisme, mais qu'il avait en réalité pris naissance dans certains milieux conservateurs, appartenant à diverses sectes considérées par tous comme hīnayānistes. Ces milieux étaient attachés à diverses idées archaïques, comme celle du *svarga*, du ciel accessible à tous, moines et laïques, attestée par les édits d'Aśoka ; ils étaient peu favorables au nouvel idéal du *nirvāṇa* réservé à une élite d'arhats. Cette question du *nirvāṇa* n'est qu'un des aspects de ce mouvement qui avait d'autres raisons plus importantes, mais le fait essentiel est sa naissance dans les milieux populaires conservateurs, le fait qu'il n'est pas une hérésie novatrice, mais un retour aux anciennes croyances pré-canoniques [1].

Or, nous avons vu que Śāriputra se rattachait à la secte archaïque des Vātsīputrīya, dont nous ne connaissons pas toutes les idées, mais qui avait conservé la croyance populaire ancienne au *pudgala*, et qui est bien le type de ces milieux populaires conservateurs dont nous venons de parler. Nous n'avons donc plus à nous étonner s'il est resté en faveur dans certains milieux mahāyānistes, et si dans le Lotus, il est le seul des auditeurs de l'ancienne Loi, à être initié aux mystères du Mahāyāna.

VIII. Le dernier point auquel nous nous sommes attachés concerne le rôle de Śāriputra dans les origines de l'*Abhidharma*. Après avoir passé en revue les nombreux textes d'*Abhidharma* qui lui sont attribués, nous avons étudié les récits du Concile, et montré que dans plusieurs de ces récits, il n'est pas encore question d'un *Abhidharma*, mais d'une *mātṛkā*. On entend par là un résumé de la doctrine, qui extrait les éléments métaphysiques épars dans la Corbeille des *sūtra*, et les dispose selon le plan numérique cher à l'Inde, et facilitant si bien la mémoire.

Nous avons vu que des textes répondant à cette définition, existent dans le Canon ; c'est le cas de *Aṅguttara nikāya*, V, 50 et des deux derniers *sutta* du *Dīgha nikāya* : le *Dasuttara suttanta* et le *Saṅgīti suttanta*. En ce qui concerne ces deux derniers il faut remarquer qu'ils sont prononcés par Sāriputta à la demande du Buddha, fait très exceptionnel dans le Canon pāli, et capital pour notre thèse.

Nous avons montré que c'est par l'intermédiaire des *mātṛkā* que l'*Abhidharma* se rattache à Śāriputra, et ce fait est à rapprocher de ce que nous avons dit plus haut concernant les discussions sur le *pudgala*.

---

[1] Par pré-canonique, nous entendons : antérieur au Canon pāli dans sa forme définitive, celle qui est parvenue jusqu'à nous.

En tenant compte de tous ces éléments, nous avons esquissé un aperçu du développement probable de l'*Abhidharma*. Avant le Canon, il y aurait eu des textes condensant la doctrine, des *mātṛkā* contenant simplement les éléments essentiels; *Aṅg.*, V, 50 représenterait ce type de textes. On aurait eu ensuite des *mātṛkā* plus développées, du type *Dasuttara* ou *Saṅgīti suttanta* du Canon pāli; comme Sāriputta est le grand docteur de ce Canon, ces textes lui auraient été attribués. Enfin, après l'adjonction de nombreux éléments métaphysiques, ces *mātṛkā* développées seraient devenues l'*Abhidharma*. La tradition qui rattache les *mātṛkā* à Śāriputra étant encore très vivaces à cette époque, on lui aurait attribué, tantôt tout l'*Abhidharma*, tantôt certains textes, en particulier l'*Abhidharma* des Vātsīputrīya de Kauśāmbī dont il était le grand saint.

Nous avons longuement étudié le *Dasuttara* et le *Sangīti suttanta* en parallèle avec *Aṅg.* V. 50 et montré que ces textes, surtout le dernier sont présentés comme un exposé de *tout le Dharma*. Or, en dépit de cette affirmation jamais démentie par la tradition, *Aṅg.*, V, 50 ne renferme aucun des grands dogmes qui sont classiquement considérés comme l'essentiel du Bouddhisme : le Sentier aux huit embranchements, la Chaîne des douze origines interdépendantes, les Quatre vérités aryennes. Il est donc permis de penser qu'ils n'étaient pas encore codifiés à cette époque et sont d'introduction plus tardive.

Nous avons enfin étudié un autre texte très important : le *Milindapañha*, qui est une des premières systématisations scolastiques de la Doctrine, véritable noyau de l'*Abhidharma*, au moins dans la partie ancienne. Après avoir étudié de près le nom de Nāgasena et le terme de *vedagu*, un des plus caractéristiques du noyau ancien de l'œuvre, à la lumière de travaux philologiques récents, nous avons montré que le *Milindapañha* peut se rattacher avec vraisemblance à la région de Mathurā. Les deux villes voisines : Kauśāmbī, avec Śāriputra et les *mātṛkā*, Mathurā avec Nāgasena et le *Milindapañha*, seraient donc les deux capitales jumelles de cette région Kauśāmbī-Mathurā, si importante en tant que berceau de la secte Vātsīputrīya, des pré-Thera ou vieux Sthavira, des Écritures pālies dans leur forme primitive, des *mātṛkā*, des premières discussions sur le *pudgala*, du *Milindapañha* et finalement, de l'*Abhidharma*.

IX. Arrivés au terme de cette étude, nous allons essayer de dégager quelques idées générales sur le développement du Bouddhisme en relation avec Śāriputra et quelques autres saints, de façon à montrer les tendances doctrinales qu'ils incarnent. Nous essaierons enfin de fixer quelques repères chronologiques.

Dans ses travaux capitaux sur l'histoire du Bouddhisme ancien, J. Przyluski a bien montré que derrière chaque personnage, on pouvait en général déceler une certaine tendance doctrinale particulière.

Quand le Bouddhisme était encore localisé dans l'Est, Magadha et pays des Vṛji, les deux grands saints étaient Ānanda et Mahā-Kāśyapa. Ānanda a toujours suivi le Buddha, c'est lui qui connaît le mieux son enseignement. Au premier Concile, c'est lui qui est chargé de rassembler la Corbeille des *Sūtra;* il a «l'audition», c'est le type du saint qui a beaucoup entendu, du *bahuśruta*. Dans l'*Aṅguttara nikāya* pāli, c'est encore lui qui est désigné comme le premier des *bahuśruta*. Au contraire, Mahā-Kāśyapa est le premier de ceux qui pratiquent les *dutāṅga*, les défenses. Non seulement, il se conforme au *Vinaya*, il pratique les vertus, les *śīla*, mais aussi les défenses les plus sévères.

Or, il semble bien que ces deux tendances représentées par ces deux grands saints se soient succédé dans le temps et dans l'espace, et qu'elles correspondent

chacune à l'une des deux grandes périodes du Bouddhisme primitif. On peut le schématiser ainsi :

1° *Période de Rājagṛha* = Ānanda = *śruta.*

2° *Période de Vaiśālī* = Mahā-Kāśyapa et Anuruddha = *śīla.*

Jusqu'ici, pas question de Śāriputra.

On le voit ensuite apparaître et, dans tous les textes, il est lié à un troisième élément : *prajñā*, la connaissance.

Enfin, son ami Maudgalyāyana, qui lui est associé dans la plupart des textes, est lié de son côté à un quatrième élément : *ṛddhi*, les pouvoirs magiques, obtenus par *samādhi*, la fixation de la pensée.

Nous avons donc là quatre grands saints, qui sont certainement les plus importants des débuts du Bouddhisme. Nous avons également quatre termes, quatre catégories de pensée, très caractéristiques et d'importance primordiale dans les textes bouddhiques. Et il existe une correspondance étroite entre chacun des quatre saints, et chacune des quatre catégories de pensée :

— derrière *śruta*, il y a Ānanda;

— derrière *śīla*, il y a Mahā Kāśyapa (Anuruddha, Upāli et quelques autres);

— derrière *prajñā* (et *Abhidharma*), il y a Śāriputra;

— derrière *ṛddhi* (et *samādhi*), il y a Maudgalyāyana.

Or, nous savons que Śāriputra se rattache à l'École de Kauśāmbī. Il est donc possible de compléter le travail de J. Przyluski en ajoutant une troisième période aux deux premières étudiées par lui. Le schéma précédent se continuera donc ainsi :

3° *Période de Kauśāmbī* = Śāriputra = *prajñā.*

Essayons maintenant de rattacher les diverses classes de textes à chacune de ces trois périodes. Au début, il n'y avait vraisemblablement qu'une seule Corbeille, celle du *Vinaya* qui n'est que le développement d'un *sūtra* particulier : le *Prātimokṣa sūtra*. Il est possible de relier ces deux premières Corbeilles aux deux premières périodes étudiées et à leurs saints caractéristiques. Quant à la troisième période, celle de Kauśāmbī, nous avons vu qu'on peut lui rattacher la troisième Corbeille, celle de l'*Abhidharma*, avec cette restriction qu'il ne s'agit pas encore de l'*Abhidharma* définitif, mais d'un pré-*Abhidharma*, des *mātṛkā* qui en sont le germe.

On peut résumer dans un tableau synoptique les résultats auxquels nous sommes arrivés :

PÉRIODE	SAINT	IDÉAL DU SAINT	ÉTAT DES TEXTES
I. Période de Rājagṛha....	Ānanda	*bahuśruta*	Corbeille des *Sūtra*.
II. Période de Vaiśālī.....	Mahā Kāśyapa	*śīla*	Corbeille du *Vinaya*.
III. Période de Kauśāmbī...	Śāriputra	*prajñā*	*mātṛkā*, *Abhidharma*.

X. Ce dernier schéma nous donne une chronologie *relative* des premières périodes du Bouddhisme; voyons, pour terminer, s'il est possible d'intégrer ce développement dans ce que nous savons de l'histoire du Nord de l'Inde à cette époque.

Dans la *première période*, celle de Rājagṛha, nous sommes encore au berceau du Bouddhisme, dans le Magadha, et probablement assez près chronologiquement du Buddha. Il est donc possible de faire remonter cette période jusque vers le vᵉ siècle avant notre ère.

Dans la *seconde période*, celle de Vaiśālī, nous sommes toujours dans l'Est, et le mouvement vers l'Ouest ne fait que commencer. Cette période pourrait donc succéder immédiatement à la première, et s'étendre au ivᵉ et fin du iiiᵉ siècle pour atteindre sensiblement le règne d'Aśoka.

Entre la seconde et la troisième période, le centre du Bouddhisme s'est déjà déplacé vers l'Ouest, de Pāṭaliputra vers Mathurā et Kauśāmbī. Nous sommes maintenant dans le règne d'Aśoka. On sait la grande part qu'a prise ce dernier à l'extension du Bouddhisme vers l'Ouest. J. Przyluski, dans son travail sur la légende d'Aśoka, a pu déceler deux couches de rédaction dans cette légende :

— une première couche, avec Aśoka et Yaśas, répondant géographiquement au Magadha et à Pāṭaliputra, la première capitale d'Aśoka. Cela nous placerait chronologiquement à l'époque même d'Aśoka, vers le milieu du iiiᵉ siècle avant notre ère;

— une seconde couche plus tardive, avec Upagupta, ayant son centre plus à l'Ouest, vers Mathurā.

Or, nous avons vu, en étudiant le *Milindapañha*, que le centre d'origine de son noyau archaïque est probablement la région de Mathurā. D'autre part, la chronologie indo-grecque est relativement bien connue, et Ménandros peut se situer avec assez de précision vers 150 avant notre ère. Ce serait donc après cette date, et vraisemblablement peu de temps après, que pourrait se placer le noyau d'origine *Milindapañha*.

C'est dans la phase intermédiaire qu'il faut placer notre *troisième période*, celle de Kauśāmbī. Elle pourrait donc débuter entre les deux couches de rédaction de la Légende d'Aśoka, au moment où le centre du Bouddhisme se déplace de Pāṭaliputra-Vaiśālī vers Kauśāmbī-Mathurā. Cela correspondrait sensiblement à la fin du règne d'Aśoka, premier quart du iiᵉ siècle avant notre ère. Sa limite extrême serait la période de Mathurā, époque dans laquelle nous avons placé approximativement le noyau d'origine du *Milindapañha*.

Toutefois, Kauśāmbī est nettement plus sud-oriental que Mathurā, et dans le déplacement progressif du Bouddhisme vers l'Ouest et le Nord-Ouest, il est logique de penser que la période de Kauśāmbī a précédé celle de Mathurā. Elle occuperait donc le début de ce que l'on peut appeler la période Kauśāmbī-Mathurā. On arrive ainsi à fixer comme date possible de la période de Kauśāmbī et du développement principal de la légende de Śāriputra, le début du iiᵉ et la seconde moitié du iiᵉ siècle avant notre ère. Nous ne parlons naturellement ici que du développement de la *légende* de Śāriputra, et non de la période où il a vécu.

Il ne faut pas voir dans cet essai chronologique autre chose que ce que nous avons voulu y mettre. Nous savons parfaitement combien tout cela est hypothétique en l'absence de tout document daté, et pour une histoire qui repose uniquement sur des textes souvent remaniés à des époques parfaitement inconnues. C'est un simple schéma très provisoire, sans aucune prétention à la précision, qui veut tout simplement essayer de poser quelques jalons sur un terrain désespérément instable et mouvant.

NOTE ADDITIONNELLE

Le présent travail était terminé depuis cinq ans lorsque a paru le tome II de la monumentale traduction du *Ta-tche-tou-louen,* par M. Étienne Lamotte [1]. Ayant été, de puis ce moment, éloigné de toute bibliothèque, nous n'avons pu utiliser que tout récemment cet admirable travail, alors que notre manuscrit était déjà chez l'éditeur. Nous donnerons donc, en *addenda,* un résumé de l'abondante documentation sur Śāriputra qui se trouve dans le chapitre xvi et divers passages du *Māhāprajñāpāramitāśāstra* ou *Mppś* [2], documentation qui corrobore en la complétant celle que nous avions donnée, grâce au dépouillement du *Ta-tche-tou-louen* et à la traduction de nombreux passages intéressant le grand disciple, que M. P. Demiéville avait eu l'extrême amabilité de faire à notre intention. Ce parallélisme n'a d'ailleurs rien qui puisse étonner, étant donnée la compétence exceptionnelle des deux traducteurs.

Après l'introduction expliquant que le Buddha s'adresse à Śāriputra parce qu'il est « de loin le premier pour la sagesse (*prajñā*) », vient la *gāthā* où il est question de « la seizième partie » de la science de Śāriputra, expression curieuse pour laquelle nous avons proposé une explication (p. 426 et 431, note). Le *Mppś* décrit alors la jeunesse de Śāriputra, insistant particulièrement sur la fête de Giryagrasamāja dont nous n'avions donné qu'un résumé (p. 426 et 431), citant l'épisode des quatre sièges, intéressant pour notre thèse. L'auteur, dans une de ses copieuses notes qui donnent une valeur inestimable à sa traduction, donne sur l'origine de cette fête, d'intéressants détails qui complètent les nôtres (p. 432).

Vient ensuite la promesse de Śāriputra et Maudgalyāyana, et leur stage comme disciples de Sañjaya, récit qui fait l'objet d'une note très développée de l'auteur. Celui-ci établit, comme nous l'avions fait de notre côté (p. 443 et suiv.), l'existence de deux traditions distinctes, l'une hostile à Sañjaya et le présentant comme un hérétique, l'autre qui lui est favorable et en fait un précurseur du Buddha, mais l'explication qu'il en donne est différente de la nôtre, l'une et l'autre étant d'ailleurs hypothétiques. L'auteur donne dans cette note le passage correspondant du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, très analogue au résumé que nous en avions donné (p. 422). Au sujet de la prédiction faite par Sañjaya avant de mourir sur un fait qui doit se passer dans le royaume de Suvarṇabhūmi, l'auteur discute longuement les lonnées géographiques relatives à cette contrée. Il fait une brève allusion à la question des maîtres hérétiques, que nous avions traitée plus longuement (p. 432), mais il apporte quelques renseignements nouveaux.

Le récit de la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana ne contient guère d'éléments que nous ne connaissions déjà. Nous y retrouvons l'histoire d'Aśvajit, parallèle comme nous n'avons montré (p. 423) à celle du *Vinaya* des Dharmaguptaka. Le texte de la stance est sensiblement le même dans les deux traductions, et il en est de même pour la prédiction du Buddha dont l'auteur note le parallélisme avec le passage correspondant du *Mahāvastu* que nous avons également donné (p. 425).

Nous retrouvons encore l'épisode où Śāriputra obtient l'état d'*arhat* au bout de

---

[1] Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse, par Nāgārjuna* (*Mahāprajñāpāramitāśāstra*), II, Louvain, Bibl. Museon, 1949.

[2] C'est l'abréviation donnée par E. Lamotte pour son travail, celle que nous emploierons habituellement pour le désigner.

quinze jours en entendant prêcher le *sūtra* de Dīrghanakha (p. 426), parce qu'il est « celui qui doit faire tourner la Roue de la Loi à la suite du Buddha » (p. 426, 436, 463). Puis vient le dialogue que nous avons également donné (p. 426) et qui explique que si le Buddha a d'abord prêché à Śāriputra parce qu'il est le premier pour la sagesse, il s'est ensuite adressé à Subhūti, le premier de ceux qui pratiquent l'*araṇa samādhi*, la concentration de quiétude dont l'essence est *Karuṇā*. Le reste du paragraphe ne concerne pas Śāriputra, mais on trouve *in fine* le curieux passage que nous avions signalé (p. 426 et n. 2); il explique que les *bodhisattva* n'ont pas détruit les impuretés et que si « on les prenait à témoin, les hommes ne les croiraient pas ». C'est pourquoi le Buddha s'entretient de la *prajñāpāramitā* avec Śāriputra et Subhūti, car ils sont des *arhat* ayant détruit les impuretés et en qui « les êtres ont un respect confiant ».

Le paragraphe 4 traite de l'origine du nom de Śāriputra et contient un long exposé de ses antécédents familiaux et de la vie de son oncle Dīrghanakha; nous en avions donné un court résumé et montré (p. 426) que ce récit existe également dans le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin (p. 422). Nous avons également retrouvé (p. 428 et 431) dans le *Siuan-tsi-po-quan-king* l'épisode du *Mppś* qui montre les merveilleuses qualités de discussion que vaut à la mère de Śāriputra la présence en son sein du futur grand disciple réputé pour sa sagesse, et dans un passage traduit par Burnouf (p. 409, n. 3) la distinction entre ses noms patro- et matronymique, ainsi que la plus grande popularité de ce dernier.

Les paragraphes 5 et 6 ne concernent pas Śāriputra, mais le 7ᵉ établit la raison pour laquelle c'est Śāriputra qui interroge le Buddha sur la façon dont les *bodhisattva* doivent pratiquer la *prajñāpāramitā*. C'est parce qu'il en connaît la profondeur, et qu'il n'est pas omniscient; l'*avadāna* du pigeon, qui vient alors, montre que « pour la sagesse, il n'est qu'un petit enfant à côté du Buddha ». Ce passage est intéressant car nous avons montré (p. 470) que le *Ta-tche-tou-louen* appartient à cette classe de textes qui mettent en valeur la spécialisation de Śāriputra dans la *prajñā* (et le *Mppś*, chap. 1ᵉʳ p. 4, le confirme), mais il s'y ajoute ici un correctif : si grande que soit la sagesse de Śāriputra, elle est très inférieure à celle du Buddha.

En dehors du chapitre XVI consacré à Śāriputra, le *Mppś* renferme encore dans les deux volumes parus quelques renseignements épars sur le grand disciple. Dans le tome Iᵉʳ, pages 47-51, nous retrouvons l'histoire de Dīrghanakha, qui commence à l'épisode déjà cité de sa discussion avec sa sœur, enceinte de Śāriputra. Après avoir acquis toute la science des hérétiques, il revient à Rājagṛha et apprend avec colère que son neveu est devenu disciple du Buddha; nous avons retrouvé ce passage dans la *Mahāvibhāṣā* (*Taishō*, n° 1545, k. 98, p. 509 *b* et suiv.). On retrouve également dans ce texte la thèse de Dīrghanakha qui est exposée dans le *Mppś* : « Rien ne m'agrée... ». Finalement, Dīrghanakha est converti par le Buddha, et en entendant son enseignement, Śāriputra devient *arhat*. Dans la note 1 de la page 47, l'auteur étudie les trois versions du *Dīrghanakhasūtra* que nous avions citées (p. 436) et dont nous avions tenté d'expliquer les variations dans le temps.

Aux pages 95 et suivantes, le *Mppś* donne un long récit du Concile, dont nous n'avions donné qu'un résumé, insistant sur ce fait que Śāriputra y est considéré comme un deuxième Buddha (p. 461) capable de faire tourner la Roue de la Loi (p. 461). A la page 112 du *Mppś* se trouve le passage si important que nous avons signalé (p. 461), relatif à l'*Abhidharma* de Śāriputra récité par les religieux T'ou-tseu (Vātsīputrīya); nous l'avons largement utilisé dans notre chapitre XI, sur les origines de l'*Abhidharma*.

A la page 121 se trouve un épisode que nous ne connaissions pas. Śāriputra est accusé de manger des aliments impurs et d'accepter des invitations; il y renonce et

bien que le roi Prasenajit intercède auprès du Buddha pour le faire revenir sur sa parole, il s'y refuse, et le Buddha raconte un *jātaka* qui explique l'entêtement de Śāriputra. A la page 200, il explique à Śucimukhī que le seul moyen d'existence pour un *bhikṣu* est de mendier sa nourriture. Et il condamne les religieux qui recourent à des moyens impurs d'existence : ceux qui « mangent le visage en bas » (qui plantent des céréales, cultivent des arbres...), ceux qui « mangent le visage en l'air » (qui observent les étoiles, les astres...), ceux qui « mangent le visage tourné vers les quatre points cardinaux » (qui flattent les grands et les sollicitent par des paroles oiseuses...), ceux qui « mangent le visage tourné vers les quatre régions intermédiaires de l'horizon » (qui étudient les charmes et les formules magiques). Nous avons signalé cette histoire (p. 446) dans *Mil.*, VII, 1, 11 et *Saṃ. nik.*, XXVIII, 5.

Dans le tome II, page 806, se trouve l'histoire de Kokālika qui avait accusé Śāriputra d'impureté; nous l'avions étudiée (p. 441) dans *Jātaka* 481, *Karma śataka*, 45, III, 13, *Saṃ. nik.*, VI, 1, 10, *Aṅg. nik.*, X, 89 et dans *Kokālika sutta* du *Sutta nipāta* (*mahāvagga*). A la page 813, note 2, l'auteur donne une identification nouvelle du « Sermon à Rāhula » de l'édit de Bhabra, que nous avions étudié (p. 408) au sujet de l'*Upatisapasina* du même édit. A la page 868 se trouve un long récit de la trahison de Devadatta, dont nous avions donné (p. 448) un résumé d'après *Cullavagga;* l'épisode de la conversion des disciples du traître par Śāriputra est mieux développée dans le texte pāli que dans le *Mppś*. Nous avions fait allusion (p. 441 et 449), d'après *Jātaka*, 41, aux miracles faits par Śāriputra pour nourrir le jeune Losaka; l'auteur (p. 952, n. 1) donne tout au long l'histoire de Losaka d'après le même *Jātaka* et d'après le *Mppś*, k. 30.

A la page 701 se trouve une curieuse histoire que nous ignorions. Śāriputra avait pratiqué, pendant soixante *kalpa*, le « chemin des *bodhisattva* » (le Grand Véhicule). Un jour, un mendiant lui demande son œil. Śāriputra, qui voulait « traverser la rivière du don », hésite mais le lui donne, et le mendiant le jette à terre et le piétine. Écœuré de cette attitude, Śāriputra renonce au « chemin des *bodhisattva* » et retourne au Petit Véhicule. Cette histoire montre l'infériorité de Śāriputra et du Petit Véhicule, mais confirme tout ce que nous avons vu sur l'importance qui lui est donnée dans le *mahāyāna*.

Enfin, l'auteur note à deux reprises (t. I, p. 104, n. 2 et t. II, p. xv), que le *Mppś*, se réfère très souvent au *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin. C'est une confirmation, qui nous est précieuse, de nos propres conclusions (p. 439, *passim*) sur la parenté entre les doctrines de ce *Vinaya* et celles des textes de la classe du *Ta-tche-tou-louen* et du *Tchong-pen-n'i-king*.

Comme on le voit, la magistrale traduction de M. Étienne Lamotte, tout en apportant à notre travail quelques documents nouveaux ou plus développés sur Śāriputra, confirme d'une façon générale nos propres données et ne peut en rien modifier nos conclusions. Nous regrettons seulement de n'avoir pu utiliser plus tôt les trésors de documentation qu'elle contient, particulièrement dans ses notes.

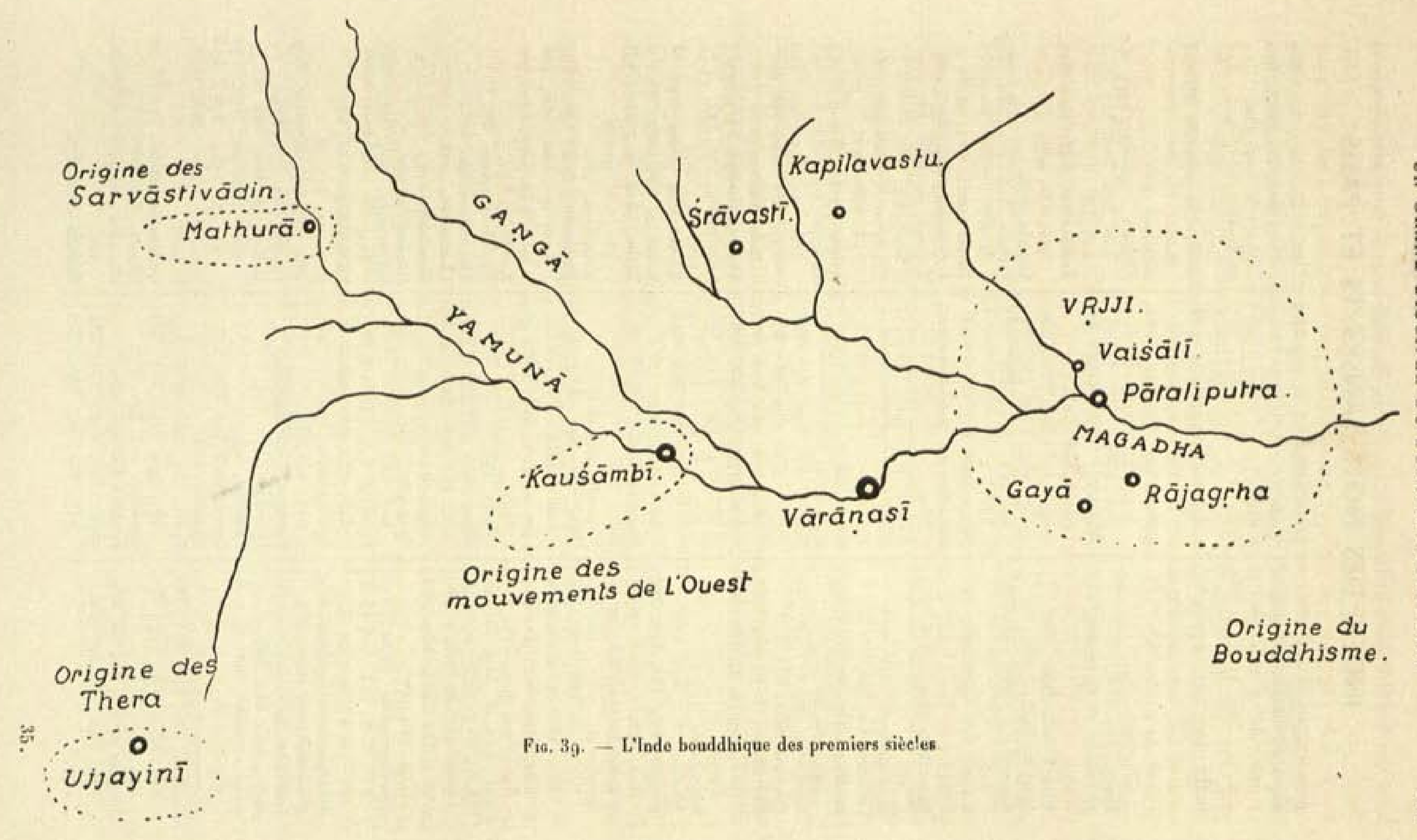


Fig. 39. — L'Inde bouddhique des premiers siècles.

INDEX DES MOTS SANSKRITS ET PĀLIS

INDEX DES MOTS CHINOIS

INDEX DES MOTS TIBÉTAINS

TABLE DES MATIÈRES

D'UN GRAND DISCIPLE DU BUDDHA : ŚĀRIPUTRA

ROMANISATION DES PARLERS 'TAY DU NORD VIÊTNAM

par

François MARTINI

Lorsqu'en avril 1947, répondant à un vœu du Président de la minorité 'tay du Nord Viêtnam, le Haut-Commissaire de France me chargea d'établir et de soumettre au Grand Conseil 'Tay un système de romanisation des parlers de la Haute Région tonkinoise, la situation se présentait de la manière suivante :

Les populations de race «day»[1] habitant les régions montagneuses du Haut Tonkin et réparties en seize «châu», sortes de comtés que l'Administration française avait groupés en quatre provinces : Lai-Châu, Son-La, Phong-Thô (Lao-Kay) et Yên-Bay, formaient en réalité de petits états féodaux indépendants les uns des autres et soumis à l'autorité de grandes familles d'une noblesse plus ou moins ancienne, mais ayant une autorité incontestée dans leurs propres territoires.

Les seigneurs 'tay jaloux de leur autorité et nourrissant les uns à l'égard des autres une méfiance héréditaire n'entretenaient entre eux aucun lien politique. Leur indépendance était d'ailleurs fortement favorisée par la configuration du pays très accidenté aux voies de communication difficiles. Cet état d'isolement n'avait pas grand inconvénient tant que le pouvoir des administrateurs et des officiers français se superposait à l'autorité locale et tant que la France avait été en mesure de garantir la tranquillité du pays. Mais l'exode des garnisons françaises, l'occupation japonaise, puis le passage des armées chinoises, enfin l'incursion de bandes de pirates suivant le départ des troupes régulières, décidèrent les chefs 'tay à s'unir. Ainsi fut créée la Fédération 'Tay du Haut Tonkin, pourvue d'un Grand Conseil avec un président et une capitale, Mueng Lai (Lai-Châu)[2].

Une fois l'union formée, on s'aperçut que la multiplicité des alphabets plus encore que la divergence entre les parlers causait une sérieuse entrave à l'administration commune, en gênant les communications écrites ou télégraphiques.

J'ai dit «les alphabets plus que les parlers», car les différences entre les dialectes *day de la Haute Région ne sont pas telles que les divers groupes 'tay qui vivent

[1] Nous préférons pour désigner la race unique employer la forme primitive du mot «day». On sait que ce mot est devenu dans la prononciation actuelle «thay» ou «tay», selon qu'il s'agit des rameaux du Sud (Siamois, Laotiens), ou de ceux du Nord, les Tay Blancs et les Tay Noirs dont il est question dans cet article. De même nous dirons : «langue day» quand nous voudrons signifier l'idiome primitif commun d'où sont issus tous les dialectes 'tay, thay, thô, nung, dioi, shan, ahom, etc.

[2] La Fédération 'Tay a depuis reconnu la suzeraineté du Viêt-Nam.

au contact les uns des autres[1] n'arrivent à s'accoutumer de leurs prononciations divergentes. Mais le nombre des alphabets locaux est si grand, les altérations de la forme des caractères les rendent à ce point dissemblables les uns des autres qu'on ne peut lire spontanément sans apprentissage n'importe quelle variété d'écriture 'tay. On m'a affirmé qu'on entretenait au chef-lieu de la Fédération six interprètes pour la transcription des pièces officielles et leur divulgation à travers les différentes communes.

On décida alors de créer un nouvel alphabet commun à toutes les provinces de la Fédération. Une commission de lettrés fut réunie pour fondre en une seule les écritures des 'Tay Blancs et celle des 'Tay Noirs.

La tentative n'avait pas abouti. D'ailleurs, c'eût été un alphabet de plus à apprendre et, même imposée dans les écoles, la réforme eût été à longue échéance. Or, c'était pour le présent qu'il fallait un moyen de correspondance pratique.

Ceux d'entre les fonctionnaires et les notables qui savaient lire le *quốc ngữ* utilisaient une transcription adaptée de ce système[2].

C'était déjà approcher de la solution. Le grand pas était fait, le principe du recours à l'alphabet latin était admis. Mais les inconvénients et les insuffisances du *quốc ngữ* ne permirent pas à ce système de l'emporter sur les écritures traditionnelles.

Tout d'abord le *quốc ngữ* notant d'une manière trop précise la prononciation, obligeait à changer d'orthographe selon le dialecte à transcrire, ce qui ne répondait pas au vœu d'unification émis par le Conseil 'tay.

Comme le *quốc ngữ* est hérissé de signes diacritiques, il fallait après avoir dactylographié un document reprendre fastidieusement les copies une à une, pour ajouter à la main les signes et les accents qui ne figurent pas sur la machine à écrire[3]. A ce stade, une autre difficulté se présentait, celle de la notation des tons. On sait que les tons pour un même mot ne sont pas les mêmes d'un dialecte 'tay à l'autre et qu'ils sont quelquefois inversés. Devait-on changer les accents quand les tons différaient? Car pour ceux qui sont habitués à lire le *quốc ngữ* chaque accent marque un ton précis, et j'ai pu constater à Diên-Biên-Phu et à Phong Thô que les instituteurs qui avaient appris le *quốc ngư* éprouvaient une réelle difficulté à attribuer aux accents du *quốc ngữ* une autre valeur que celle qu'ils ont en viêtnamien.

Mais le plus grand inconvénient qui a fait écarter définitivement le *quốc ngữ* et qui avait failli du même coup compromettre le projet de romanisation, ce fut la difficulté que présente le *quốc ngữ* pour sa conversion en morse, à cause même de ce foisonnement des signes diacritiques. Des Viêtnamiens eux-mêmes m'ont cité des télégrammes en *quốc ngữ* qui sont de véritables calembours, à cause de l'absence des signes diacritiques non convertibles en morse.

C'est là-dessus que, sur un rapport du Commissaire aux Affaires politiques[4], je fus désigné pour aider la Commission des lettrés 'tay dans l'établissement d'un système de romanisation répondant au but pratique souhaité.

---

[1] Ainsi le marché du Mueng de Diên-Biên-Phu est le grand centre d'échanges des Tay Noirs de la plaine et des Tay Blancs du district de Lai-Châu.

[2] Je ne suis pas au courant de ce qui avait été fait par les Commissions tenues de 1942 à 1944 à Son-La, Lai-Châu et Diên-Biên-Phu. Lors de mon passage, je n'avais trouvé aucune trace des syllabaires et des catéchismes romanisés du R. P. Jean Funé qui avait participé à toutes ces Commissions.

[3] Il est techniquement plus facile de fabriquer une machine à écrire avec des caractères tay qu'avec les lettres latines de l'alphabet *quốc ngữ*. Quel avantage auraient eu les 'Tay à abandonner leur écriture pour le *quốc ngữ*?

[4] M. Léon Pignon. Mon choix fut fait par M. le recteur Bayen, Commissaire à l'Éducation.

Je fus accueilli avec une certaine curiosité sceptique, car chacun avait déjà élaboré et proposé sa méthode et aucun n'avait pu donner une solution satisfaisante au problème de l'orthographe commune et à celui de la notation des tons. M. Deo-van-Can, Directeur des Affaires administratives pour les régions 'tay, m'exposant les tentatives antérieures me fit connaître les conditions que devait remplir le nouvel alphabet romanisé pour être accepté.

Conditions auxquelles la romanisation devait satisfaire.

1° Trouver une notation qui tienne compte des écarts de prononciation entre les parlers tay-blanc et tay-noir, en un mot une *orthographe commune* à ces deux principaux dialectes;

2° Permettre une translitération facile et précise d'un document primitivement écrit en caractères 'tay et inversement;

3° Permettre l'utilisation de la machine à écrire, sans employer d'autres signes que ceux qui figurent sur un clavier normal. Faciliter du même coup l'impression des livres et manuels scolaires;

4° Permettre la conversion intégrale en morse sans rencontrer les mêmes difficultés que le *quôc ngữ*.

*
* *

La première condition proscrivait toute transcription purement *phonétique*.

Une transcription phonétique plus ou moins minutieuse du genre du *quôc ngữ* ne peut que se baser sur une prononciation unique. Seule la notation *phonologique* [1] permet de réserver une marge pour les variantes locales. Il s'agissait de faire l'inventaire des phonèmes du 'tay blanc et du 'tay noir, ensuite d'orthographier d'une même manière les phonèmes identiques. Pour les phonèmes qui, bien que se correspondant d'un dialecte à l'autre, ont un réel écart dans leur réalisation phonétique, il fallait s'ingénier à trouver une représentation moyenne, une transcription polyvalente qui fût orthographiquement la même pour les deux parlers, mais laissant à l'usager la possibilité d'une interprétation phonétique particulière à son propre dialecte.

Ce travail me fut facilité par le fait que, quelle que soit la divergence des prononciations et la variété des écritures, les parlers 'tay possèdent tous *une orthographe qui reflète leur commune origine.*

Étant donnée cette particularité de l'orthographe 'tay, la transcription phonologique coïncidait avec la translitération orthographique, et de ce fait la seconde condition se réalisait en même temps que la première.

Ainsi le mot translitéré *two* «corps» sera prononcé suivant les dialectes [*tuo*] (siamois), [*to*] (lao, 'tay blanc, 'tay noir), [*tu*] (Rivière Claire), mais l'orthographe restera la même toujours : *two*.

---

[1] Cf., depuis, A. Haudricourt, *Phonétique et phonologie* in *Le Monde non chrétien*, Paris, n° 15, juillet-septembre 1950.

Une fois admis ce principe, il ne restait plus qu'à nous ingénier à trouver, pour certaines voyelles, des combinaisons polyvalentes susceptibles de plusieurs interprétations phonétiques. Car pour éviter l'emploi des signes diacritiques, nous eûmes recours aux digrammes, comme dans l'exemple ci-dessus.

En définitive, on exigeait l'invention d'un système fusionnant les deux dialectes 'tay-blanc et 'tay-noir, les plus importants par le nombre et la prédominance sociale des usagers, et qui sont parlés, du moins compris, l'un ou l'autre par d'autres groupements numériquement inférieurs qui vivent à leur contact.

Notation des voyelles.

Le système vocalique de ces deux parlers ne distingue plus les longues des brèves, et les voyelles ont une durée moyenne.

Cependant, certains auteurs (Diguet, Minot)[1] mentionnent un *a* bref qu'ils notent *ă*. C'est, en réalité, ce qui est resté de l'opposition primitive *ă* ∿ *ā* conservée dans la plupart des dialectes *day. Le groupe 'tay blanc et 'tay noir a remplacé l'opposition de durée par une opposition de timbre [*à*] ∿ [*á*].

On trouve dans le dictionnaire de Minot une transcription minutieuse des sons du 'tay blanc; en l'utilisant en guise de signes phonétiques, nous pouvons dresser le tableau suivant du système vocalique du tay blanc :

ANTÉRIEURES NON ARRONDIES	MOYENNES NON ARRONDIES	POSTÉRIEURES ARRONDIES
—	—	—
i	*ư*	*u*
ê	*ơ*	*ô*
e	*aơ*, *ă* (en syllabe fermée)	*o*
	a	

Toutes ces voyelles peuvent se trouver à la finale, sauf *ă* qui figure toujours en syllabe fermée. Le système 'tay-blanc ne possède aucune diphtongue. Le système 'tay-noir, au contraire, comprend, outre les voyelles précédentes, les diphtongues suivantes :

iê *ươ* *uô*

La diphtongue *iê* correspond normalement à la voyelle *ê* du 'tay blanc. De ce fait, tay blanc *ê* représente à la fois tay noir *iê* et *ê*.

Selon Minot, *ê*, même en 'tay blanc, a tendance à se diphtonguer. Voici comment il en indique la prononciation : « Énoncer *ê* fermé se rapprochant de *ie*, l'*i* se faisant suivant les mots plus ou moins sentir »[2].

C'est pour rappeler cette possibilité de diphtongaison et sa double correspondance avec 'tay noir *ê* et *iê* que dans notre système nous avons transcrit 'tay blanc *ê* par *ee*. Exemples :

'TAY BLANC	TAY NOIR	
—	—	
mee	*mie*	« épouse »
seeng	*sieng*	« son, voix »
keep	*keep*	« ramasser »

[1] G. Minot, *Dictionnaire tay blanc-français*, Hanoi, édition de l'E. F. E. O.; E. Diguet, *Étude de la langue tai*, Hanoi, 1895.

[2] *Vocabulaire français - tay blanc*, vol. I, p. 5, publication de l'E. F. E. O., Hanoi, 1949.

La voyelle *ô* du 'tay blanc représente à la fois les voyelles *uô* et *ô* du 'tay noir. C'est pourquoi nous transcrivons l'*ô* du 'tay blanc par *wo* chaque fois qu'il correspond à *uô* du 'tay noir, quitte à le laisser prononcer *ô*. C'est le cas du mot *two* déjà cité. Autre exemple : *kwong* «dans» se prononce en 'tay blanc *kông* (Minot), en 'tay noir *kouong* (Diguet).

Dans une série de mots terminés par une nasale, à 'tay noir *o* fermé (Diguet *ô*) correspond 'tay blanc *u* (postérieure arrondie). Or, ces mots ont dans les deux écritures exactement la même orthographe, c'est-à-dire que le même signe représente l'une et l'autre voyelle. Dans ce cas, nous figurons ce signe par *oo* qui sera lu [*ô*] ou [*u*] selon les parlers. Exemples :

DIGUET 'TAY NOIR	MINOT 'TAY BLANC	ROMANISATION	
dông	*dung*	*doong*	« forêt »
hôn	*hun*	*hoon*	« reculer »
lôm	*lum*	*loom*	« vent »

Quand ce principe sera appliqué au nom géographique, on évitera cet instant de perplexité que j'ai connu en cherchant sur les cartes certaines localités de la Haute Région que le Guide Madrolle écrit Mg. Tung, Mg. Pun et qui figurent sur la carte routière d'Indochine avec l'orthographe M. Tông, M. Pôn[1].

La voyelle *ơ* du 'tay blanc correspond à la fois à *ơ* et à *wơ* du 'tay noir.

Quand 'tay blanc *ơ* correspond à 'tay noir *wơ* nous écrivons *ue*. Exemple : *two sue* «le tigre» qui est prononcé *tô sơ* (Minot) par les 'Tay Blancs et *tuo sua* (Diguet) par les 'Tay Noirs. Par contre, il faut orthographier *soek* «ennemi», car ce mot n'est diphtongué ni dans un dialecte, ni dans l'autre (M. *sǒk*, D. *seuck*).

Le système fusionné des deux parlers 'tay-blanc et 'tay-noir actuellement d'usage officiel est le suivant :

ANTÉRIEURES	MOYENNES	POSTÉRIEURES
i	*u*	*ou*
ie	*ue*	*wo*
ee	*œ*	*oo*
e	*ae*, *a* (en syllabe fermée)	*o*
	aa	

Comme l'on voit, aucun signe diacritique ne gêne plus le dactylographe, ni le télégraphiste, ni l'imprimeur.

Notation des tons.

Les deux dernières conditions, à savoir :

1° Une orthographe ne nécessitant pas l'emploi d'autres signes que ceux qui figurent sur le clavier d'une machine à écrire normale et, du même coup, facile à imprimer partout et à bon marché;

[1] M. Deo-van-Can, chef des bureaux à Lai-Châu, m'a raconté qu'ayant une fois envoyé une lettre au chef d'un canton dont il avait transcrit le nom en *quốc ngữ*, la lettre lui fut retournée, parce qu'il

2° Possibilité de la conversion intégrale en morse d'un texte romanisé,

se ramenaient à une seule. En effet, l'absence des signes diacritiques favoriserait à la fois la dactylographie, la télégraphie et l'impression à bon marché.

C'est ici qu'allait intervenir le difficile problème d'une notation pratique et simple des tons. C'est l'écueil où se sont heurtés tous les systèmes précédents qui n'avaient rien trouvé d'autre que les accents du *quốc ngữ* pour indiquer les six tons rencontrés dans les dialectes t(h)ay.

Prenons par exemple le système de Minot. Cet auteur dénomme et figure les six tons du 'tay blanc de la manière suivante :

1° Ton naturel et égal .... pas de signe;
2° Ton ascendant........................... signe ´;
3° Ton interrogatif............................ signe ˀ;
4° Ton jeté..................................... signe ~;
5° Ton élevé.................................... signe —;
6° Ton descendant............................ signe `;

Ces accents ajoutés par-dessus d'autres signes diacritiques rendent la transcription de Minot pratiquement inutilisable. Exemple : *ñĕt* « tasser », *k'ằô* « entrer », *hằô* « nous », et même *k'ồằn* « fumée ».

C'est une transcription descriptive, tout juste utile pour un manuel de phonétique 'tay. Les 'Tay qui possèdent une écriture si simple et si rapide ne pouvaient accepter d'écrire d'une façon si compliquée et si lente des mots aussi courants que « entrer », « nous », « tasser », « fumée ».

Il nous fallait trouver mieux, c'est-à-dire plus simple et plus rapide.

Or, la solution nous était indiquée par l'orthographe 'tay elle-même. Nous n'avions qu'à en transposer le procédé dans la romanisation.

La méthode, qui paraît au premier abord compliquée, fut admise par les 'Tay sans discussion, parce qu'elle ne faisait qu'imiter le système original de leur écriture.

On sait que les indications sur les tons dans les écritures t(h)ay sont données : 1° par la consonne initiale; 2° par le jeu combiné de l'initiale et de la finale quand cette finale est une occlusive sourde (*q, k, t, p*). Enfin, certains dialectes (siamois, laotiens) complètent par des accents l'indication insuffisante de l'initiale.

Dans les alphabets 'tay-blanc et 'tay-noir, les consonnes sont réparties en deux classes qui correspondent aux deux séries primitives d'occlusives sourdes et sonores de l'ancien *day commun. Mais après l'assourdissement de la série sonore, les deux classes de consonnes ne sont plus différenciées que par les tons. Il y a donc pour une même consonne deux lettres différentes, chacune marquée par un ton différent.

Les six tons sont distribués entre ces deux classes de consonnes communément appelées consonnes hautes et consonnes basses (dénomination d'ailleurs relative, puisque la valeur des séries peut être inversée selon les dialectes). Les tons eux-mêmes sont répartis en deux groupes de trois, chaque groupe de tons correspondant

---

avait transcrit le nom de cette localité suivant la prononciation des 'Tay Blancs. Or ce chef étant 'Tay Noir, n'avait pas reconnu le nom de son canton qu'il prononçait autrement. Comme l'on voit, cet inconvénient qui peut être grave est évité par une transcription orthographique, quand l'orthographe, comme dans ce cas, est commune aux deux dialectes.

à une classe de consonnes. Ainsi les tons numérotés par Minot 1°, 2°, 3° ne se rencontrent que dans les mots dont l'initiale est une lettre appartenant à la première classe des consonnes, tandis que les tons 4°, 5° et 6° que dans les mots dont l'initiale appartient à la seconde classe.

Cette notation est, comme on voit, imparfaite, car subsiste le choix dans chaque série entre trois tons, sauf dans le cas des mots terminés par une occlusive sourde. Dans ce cas, le mot ne peut avoir qu'un seul ton dans chaque classe.

Il nous vint donc à l'idée de conserver ce procédé dans la romanisation et de reproduire les deux séries de consonnes hautes et basses.

Calque romanisé des deux classes de consonnes 'tay.

Habitué aux translitérations philologiques des langues classiques de l'Inde et à celle du cambodgien, nous étions tenté de rétablir purement et simplement les deux séries anciennes d'occlusives sourdes et sonores du *day commun. Mais cette méthode aurait entraîné un trop grand écart entre l'orthographe du 'tay romanisé et la prononciation habituelle des lettres latines pour les fonctionnaires qui lisaient déjà le *quốc ngữ* ou le français. En tenant compte de ces derniers, il fallait renoncer à une complète litéralité qui cependant n'eût pas gêné le reste de la population ignorant à la fois le *quốc ngữ* et le français.

K ∾ Q. Heureusement, l'alphabet latin dispose d'assez de lettres pour nous permettre de trouver deux consonnes à attacher à un même phonème, sans trop violenter l'usage habituel. Par exemple :

Sourde vélaire	*k ∾ q*;
Sourde palatale	*c ∾ x*;
Spirante dentale	*s ∾ ç*;
Semi-voyelle palatale	*j ∾ y*.

Le choix de *x* pour noter l'ancienne palatale sonore *j* a été imposé par le fait que la géographie avait déjà répandu l'orthographe du mot *xieng* « chef-lieu de province » : Xieng Mai, Xieng Khuang, etc.

N ∾ HN. Pour les nasales et les semi-voyelles, nous avons encore imité l'orthographe t(h)ay qui, comme on le sait, pour obtenir la série opposée place devant ces consonnes la lettre *h* : Exemple : *n ∾ hn, m ∾ hm, l ∾ hl, y ∾ hy*, etc.

Cependant la graphie *hy* ne fut pas conservée, car un mot tel que *hyot* « goutter » risquait d'être lu [*hiot*] au lieu de [*yót*] *avec l'accent montant*. C'est pourquoi la Commission préféra le choix de *j* à *hy* et opta pour l'opposition *j ∾ y* au lieu de *hy ∾ y*.

H ∾ R. On sait que dans les dialectes 'tay blanc et 'tay noir, de même qu'en laotien, l'*r* du *day commun se prononce comme l'aspirée *h*, de telle sorte que les mots qui primitivement commençaient par *r* ne se distinguent plus des mots en *h* autrement que par le ton. Par exemple, à siamois *hú* « oreille », *ru* « trou », correspondent en 'tay blanc et noir *hu* « oreille », *hũ* « trou » (1). Je n'eus pas de mal à faire accepter

(1) On remarquera que du siamois au 'tay les tons se sont inversés.

le rétablissement de l'opposition orthographique *h* ∿ *r* qui dispense de marquer autrement l'opposition des tons. Exemples :

PALLEGOIX SIAMOIS	MINOT 'TAY BLANC	ROMANISATION	
hú	*hu*	*hou*	« oreille »
ru	*hũ*	*rou*	« trou »
hão	*hãô*	*haw*	« pou »
rão	*hãô*	*raw*	« nous »

T ∿ *'T*, *P* ∿ *'P*. Nous rencontrâmes une autre difficulté dans la représentation des phonèmes provenant de l'assourdissement des anciennes occlusives sonores *d* et *b*.

Comme on le sait *d* et *b* du *day commun se prononcent aujourd'hui *th* et *ph* dans certains dialectes (siamois, laotien) et simplement *t* et *p* dans d'autres ('tay blanc, 'tay noir). Ainsi, sur les cartes géographiques, on lit tantôt *phou* (*phu, p'u*), tantôt *pou* (*pu*)(1).

Or, si la plupart des 'Tay dont nous nous occupons prononcent les anciens *d* et *b* assourdis sans aspiration : *t* et *p*, il se trouve parmi eux quelques groupements lao qui prononcent *th* et *ph* avec aspiration.

De tous les procédés plus ou moins ingénieux proposés pour résoudre cette difficulté, le plus simple fut retenu qui consiste en l'addition d'une apostrophe devant *t* et *p*. Exemple : *'toy, 'pou*. De cette façon *'t*, et *'p*, n'indiquent pas obligatoirement des aspirées, mais marquent simplement la série, tout en rappelant la possibilité d'aspiration. Exemples :

GUIGNARD LAOTIEN	MINOT 'TAY BLANC	ROMANISATION	
tắp	*tắp*	*tap*	« foie »
thắp	*tắp*	*'tap*	« battre »
pắn	*pắn*	*pan*	« partager »
phăn	*pắn*	*'pan*	« mille »

Cette apostrophe placée avant le mot nous sert aussi à marquer la série quand le mot commence par une voyelle. Exemples :

MINOT	ROMANISATION	
om	*om*	« jarre »
ŏm	*'om*	« voûté »
ák	*ak*	« nuire »
ă	*'aq*	« sale »

KH ∿ *KR*, *CH* ∿ *CR*, etc. Dans les dialectes du Sud (siamois, laotien), les sourdes aspirées *kh, ch, th, ph*, qui appartiennent à la classe des consonnes hautes, ont pour partenaires dans la série basses les sourdes aspirées provenant des anciennes sonores *g, j, d, b*. Mais dans les parlers 'tay (blanc, noir) les aspirées *kh, ch, th, ph*, n'ont pas de correspondants dans la classe opposée, puisque, comme nous venons de le rappeler, les sonores primitives dans ces derniers dialectes se

(1) Il y aurait un avantage évident à écrire toujours de la même façon les mots toponymiques.

sont simplement assourdies sans prendre d'aspiration : *g > k, *j > c, *d > t, *b > p.

Donc la série des occlusives aspirées avait en 'tay (blanc et noir) la possibilité de noter seulement trois tons, les tons 1°, 2° et 3°.

Aussi les 'Tay durent innover pour compléter la série des six tons, afin de pouvoir transcrire les mots empruntés à leurs voisins (Viêtnamiens, Chinois). Le procédé signalé par Louis Finot [1] consiste à ajouter une sorte de virgule sous les caractères représentant les phonèmes *kh, ch, th, ph*.

L'idée nous vint tout d'abord de transcrire ces nouveaux caractères *'kh, 'ch, 'th, 'ph*. Mais on y renonça pour éviter la profusion des apostrophes.

Comme nous avions déjà admis l'opposition *h* ∿ *r*, dans laquelle *r* figure l'aspirée appartenant à la deuxième classe des tons, il fut facile d'admettre que *r* marquerait l'aspiration pour les consonnes se rapportant à la même série : ce qui donna les oppositions orthographiques : *kh* ∿ *kr*, *ch* ∿ *cr*, *th* ∿ *tr*, *ph* ∿ *pr*.

Tableau des consonnes du 'tay romanisé.

Le système orthographique formé de la façon que nous venons d'exposer et qui, après approbation du Conseil 'tay, est actuellement l'écriture nationale de la Fédération, présente le tableau suivant, pour la transcription unique des phonèmes consonantiques du 'tay blanc et du 'tay noir.

Initiales.

	SOURDES NON ASPIRÉES	SOURDES ASPIRÉES	SPIRANTES	SONORES	NASALES
Attaques vocaliques	voyelle ∿ ' voyelle	*h* ∿ *r*			
Gutturales (vélaires)	*k* ∿ *q*	*kh* ∿ *kr*	*k'* ∿ *q'*		*hng* ∿ *ng*
Palatales	*c* ∿ *x*	*ch* ∿ *cr*		*j* ∿ *y*	*hgn* ∿ *gn*
Dentales	*t* ∿ *'t*	*th* ∿ *tr*	*s* ∿ *ç*	*d* ∿ *'d*	*hn* ∿ *n*
Labiales	*p* ∿ *'p*	*ph* ∿ *pr*	*f* ∿ *'f*	*b* ∿ *'b*	*hm* ∿ *m*

Hors corrélation :

Latérale *hl* ∿ *l*

Labiovélaire *hv* ∿ *v*

Les consonnes encadrées d'un trait gras n'existent pas en 'tay noir.

[1] *BEFEO*, t. XVII, n° 5, 1917.

Les seules combinaisons consonantiques sont formées par les vélaires labialisées : *kw* (*qw*), *khw* (*krw*), *k'w* (*q'w*), *hngw* (*ngw*), que nous aurions pu ranger dans le tableau précédent comme des phonèmes uniques labio-vélaires. Exemples :

kwaang	« cerf »	(Minot : *kóang*);
q'waay	« buffle »	(Minot : *k'ŏay*);
qwe	« boiter »	(Diguet : *kouăie*);
khwen	« suspendre »	(Diguet : *khoaine*; Minot : *k'wen*).

Finales.

	SOURDES	SONORES	
Occlusion glottale	*q*		
Vélaires	*k*		*ng*
Palatale		*i* (*y*) [1]	
Dentales	*d* (*t*) [2]		*n*
Labiales	*b* (*p*) [2]	*w* (*v*)	*m*

[1] L'usage de l'Administration française avait habitué l'œil à l'orthographe *thai* et *tai*, c'est pourquoi, après mon départ de Lai-Châu, la graphie *'tai* fut préférée à *'tay*, ce qui entraîna les combinaisons *aai*, *ooi*, *oi*, *oui*, *ui*, *oei*, au lieu de *aay*, *ooy*, *oey*, etc. qui eût été un calque plus fidèle de l'écriture 'tay.

[2] La Commission, pour faciliter aux anciens l'apprentissage de la romanisation par le calque littéral des caractères 'tay, adopta pour les occlusives finales sourdes *t* et *p* la même orthographe que pour les sonores initiales correspondantes, parce qu'elles sont représentées dans l'écriture 'tay par les mêmes caractères. J'ai pu, lors de mon second voyage, voir affiché dans toutes les communes le tableau de correspondance entre l'écriture 'tay locale et la romanisation. Les chefs de canton m'ont dit qu'il fallait en moyenne cinq à huit jours à un adulte pour apprendre l'écriture romanisée.

Les voyelles *a* et *aa* sont les seules qui peuvent se combiner à la fois avec *y* et *w* en fonction de semi-voyelles. Exemples :

khay	« ouvrir »	(Minot : *khăy*);
laay	« rayé »	(Minot : *lāy*);
baw	« léger »	(Minot : *băŏ*);
baaw	« porte-monnaie »	(Minot : *baŏ*).

Les voyelles d'arrière ne se combinent qu'avec *y*, tandis que les voyelles d'avant se combinent uniquement avec *w* :

piw	« souffler » ;	*muy*	« roof » ;
deew ; diew	« un seul » ;	*thwoyz*	« soupière » ;
'tew	« s'enfuir » ;	*loy*	« nager ».

Les moyennes ne se combinent qu'avec *y* :

hmuey « rosée » (Minot : *moy ;* Diguet : *mueil*).

Rôle des lettres X *et* Z.

Puisque l'écriture 'tay ne possède pas d'accents, comme le siamois et le laotien, pour préciser dans chaque série lequel des trois tons affecte le mot lorsqu'il n'est pas terminé par une occlusive sourde, on songea d'abord à se contenter du calque romanisé des deux classes de consonnes, hautes et basses, ainsi que nous venons de l'exposer. C'eût été pécher gravement contre le principe de la transcription phonologique qui est de noter tous les traits différentiatifs d'un phonème. Or, dans les langues *day, le ton en est un des plus essentiels.

On dut convenir qu'une notation plus complète des tons était nécessaire à la clarté. On sait que la difficulté et la lenteur dans la lecture d'un texte écrit en caractères 'tay proviennent précisément de cette indication insuffisante des tons.

Il nous restait donc à trouver deux signes jouant le rôle des accents 1 et 2 du siamois et du laotien.

On a proposé, sans succès, l'accent circonflexe et le tréma qui avaient pourtant l'avantage de figurer sur la machine à écrire. Mais l'usage du *quốc ngữ* et du français avait trop habitué à considérer ces signes, en particulier l'accent circonflexe, comme marque du timbre des voyelles *â, ê, ô*. Il ne pouvait être question d'inventer des signes nouveaux. Les petits chiffres employés en exposant dans les transcriptions savantes ne pouvaient être utilisés dans la pratique d'une écriture courante.

Nous prîmes exemple du procédé employé pour les télégrammes en *quốc ngữ* qui consiste à remplacer les accents par des lettres conventionnelles ajoutées à la fin des mots.

Mais pour le 'tay nous avions l'avantage d'avoir seulement besoin de deux lettres, alors qu'il en faut cinq pour le *quốc ngữ*.

Une double raison a déterminé le choix des lettres *x* et *z* comme équivalents du « may ek » et du « may thô » siamois et laotien.

La première est que *x* ne figure jamais à la finale d'un mot 'tay ; quant à *z*, cette lettre n'est pas autrement utilisée.

La seconde raison est que ceux d'entre les 'Tay qui lisent le français étaient déjà habitués à ne pas prononcer, la plupart du temps, ces deux lettres à la fin des mots et à les considérer comme des marques orthographiques, par exemple : voix, paix, bijoux, nez, raz, riz.

Tableaux pour la détermination des tons.

Ces deux « signes » *x* et *z* complétant l'indication insuffisante de la lettre initiale, les six tons, que nous donnons dans l'ordre du numérotage de Minot, sont déterminés par les deux tableaux qui suivent.

Comme la distinction des consonnes en hautes et basses est relative, nous lui substituons celle des *consonnes de la catégorie H* et *consonnes de la catégorie R*. Cette désignation offre l'avantage de rester la même quand la hauteur des séries est inversée.

Tons du premier groupe : **Initiale de la catégorie H.**

Ton 1 : Syllabe non fermée par une occlusive sourde. Exemples :

haa	« demander »	(Minot : *ha*);
haw	« pou »	(Minot : *hăö*);
kan	« réciproquement »	(Minot : *kăn*).

Ton 2 { a) Syllabe fermée par une occlusive sourde : *q, k, t (d), p (b)*;
b) Addition du signe *x* à une syllabe non fermée par une occlusive sourde. Exemples :

a)	*hak*	« casser »	(Minot : *hâk*);
	hod	« tari, sec »	(Minot : *hót*);
b)	*haax*	« averse »	(Minot : *há*);
	hawx	« aboyer »	(Minot : *hâó*);
	kanx	« fermer »	(Minot : *kân*).

Ton 3 : Addition du signe *z* à une syllabe non fermée par une occlusive sourde. Exemples :

haez	« donner »	(Minot : *hâơ*);
cawz	« maître, patron »	(Minot : *čăŏ*);
phouz	« mâle »	(Minot : *phů*);
k'unz	« monter »	(Minot : *k'ưn*).

Tons du deuxième groupe : **Initiale de la catégorie R.**

Ton 4 : Syllabe non fermée par une occlusive sourde. Exemples :

mee	« épouse »	(Diguet : *mía*, Minot : *mĕ*)
raw	« nous »	(Minot : *hăo*);
qan	« manche d'instrument »	(Minot : *kăn*).

Ton 5 { a) Syllabe fermée par une occlusive sourde.
b) Addition de *x* à une syllabe non fermée par une occlusive sourde. Exemples :

a)	*rod*	« arriver »	(Minot : *hơ*);
b)	*raix (rayx)*	« raï, rizière »	(Minot : *hăy*);
	q'amx	« soir »	(Minot : *k'ăm*).

Ton 6 : Addition de *z* à une syllabe non fermée par une occlusive sourde. Exemples :

rouz	« savoir »	(Minot : *hủ*) ;
'punz	« planche »	(Minot : *pủ'n*) ;
xawz	« de bonne heure »	(Minot : *čăŏ*) ;
niz	« (ce) ci »	(Minot : *nỉ*).

Cette notation des tons étant valable pour tous les dialectes 'tay, elle permet de conserver toujours la même orthographe aux mots qui se retrouvent dans plusieurs dialectes, quelle que soit l'altération du ton primitif, en passant d'un dialecte à l'autre, comme l'exemple des mots du tableau suivant :

ROMANISATION NATIONALE	'TAY-BLANC (MINOT)	'TAY-NOIR (DIGUET)	LAOTIEN (GUIGNARD)	SIAMOIS (PALLEGOIX)
I				
hmaa « chien »	*ma*	*ma*	*má*	*má*
hmaaq « fruit »	*má*	*mác*	*mạk*	*măk* « arek »
hmaax « macérer »	*má*	*má*	*mạ*	*mă*
hnaaz « visage »	*nả*	*nạ*	*nả*	*nả*
II				
maa « venir »	*mā*	*mā*	*ma*	*ma*
mak « aimer, se plaire à »	*mă̄k*	*mack*	*mă̄k*	*măk* (1)
nangx « s'asseoir »	*nă̄ng*	*nang*	*nẳng*	*nảng*
maaz « cheval »	*mả*	*mả*	*mā*	*mạ*

(1) Pallegoix n'indique pas d'accent, cependant les mots de cette catégorie ont en siamois un ton que McFarland nomme « high staccato », le 6e de sa nomenclature. Cf. *Thai-English Dictionary*, Stanford University Press, California, 1944.

On trouve un tableau de correspondance des tons entre huit dialectes « day » dans l'article de A.-G. Haudricourt, *Les phonèmes et le vocabulaire du thai commun*, in *JA*, année 1948, fasc. 2, p. 210 et 211.

CONCLUSION

Comme on le voit, ce système n'est pas une transcription phonétique plus ou moins figurative des sons d'un dialecte particulier, mais une orthographe phonologique dont la polyvalence des symboles est possible au moins pour deux dialectes : 'tay blanc et 'tay noir, grâce à la concordance de ces parlers issus d'un même idiome.

Car il n'est pas question d'apprendre une prononciation exacte, ou prétendue exacte, à des gens qui parlent naturellement leurs langues, mais de noter des phonèmes qui, en 'tay comme dans toutes les langues du monde, ont une certaine marge de « réalisations ».

L'efficacité pratique de cette transcription est telle que les circulaires administratives ne sont plus actuellement rédigées qu'en 'tay romanisé, qu'on peut transmettre des télégrammes sans en changer l'orthographe ou les traduire au préalable en français comme jadis, — que la liste des manuels scolaires rédigés en 'tay s'allonge chaque jour : syllabaires, livres de lecture, leçons de choses, arithmétique, géographie. Un lexique complet du 'tay blanc et du 'tay noir est terminé par M. Chabant.

Les Gnang de Phong-Thô qui n'avaient pas d'écriture ont aussi adopté le système sans changement, si bien que les mots communs au gnang et au 'tay sont écrits exactement de la même façon, ce qui augmente l'intercompréhension entre Gnang et 'Tay dont les dialectes parents accusent cependant une grande divergence dans leur évolution phonétique.

M. Chabant, Directeur de l'Enseignement franco-'tay, m'écrit de Lai-châu le 13 novembre 1950 : « Pour ce qui est de la romanisation, elle est plus employée que jamais en ce moment où les transmissions par radio demandent des textes en écriture romaine et où les ordres à diffuser aux populations repliées nécessitent de nombreux exemplaires... Je puis vous assurer qu'en beaucoup de régions elle est entrée dans les mœurs... ».

Si l'on note que ce résultat a été obtenu en l'espace de trois années seulement, on conviendra, en y ajoutant l'exemple de la romanisation du turc, que l'écriture latine est de toutes les notations du langage la plus simple et la plus pratique, celle qui s'adapte le plus aisément aux besoins de la civilisation moderne.

APPENDICES

I

TWO SUE

Sue pin two sad joux paax kheng lez mak khwob hmoez two sad unx, mi 'tuex kin hgnamx qoon dex hmaex. Joux din raw mi sue hlaay, 'toyx paax 'pou bonx dae qoz mi. 'Tay raw jaanz sue, mi 'tuex bawx qaan vawz rod xux man. Jaanz 'paanx nanz, haax vaax raw qoz çoq haa k'aaz sue. Benx sue, haangz haawx huz lez aw bez pay oyx man maa kin cangx benx. K'aaz dayz sue, dayz ngun soengz bawx jaax gnang dayz qaax, 'puex hnang sue, doub sue, hneng lze leeb k'aay dayz ngun.

(Extrait du *'Pab saan eb aanx* « Livre de Lecture ».)

LE TIGRE

Le tigre est un animal qui habite la forêt. Féroce, il dévore d'habitude les autres animaux, parfois même il mange la chair humaine. Dans notre contrée il y a beaucoup de tigres, partout dans la forêt et la montagne. Nous, les 'Tay, nous craignons le tigre au point parfois de ne pas oser dire son nom. Malgré notre terreur, nous cherchons à le tuer. Pour la chasse au tigre, on dispose un piège, ou bien on se sert d'une chèvre pour l'attirer et on tire lorsqu'il vient la manger. Quand on a tué un tigre, non seulement on obtient une récompense, mais encore on gagne de l'argent en vendant la peau, les os, les crocs et les griffes du tigre.

II

Liste des ouvrages déjà parus en 'tay romanisé :

'Pab saan eb 'dok (Syllabaire), 1948.
'Pab saan boq en xuengx (Leçons de choses), 1949.
'Pab saan eb aanx (Lecture courante), 1949.
'Pab saan boq eb sonx krak noix (Calcul, cours enfantin), 1949.
'Pab saan boq eb sonx krak tengx (Calcul, cours préparatoire), 1949.
Q'aam son qoun (Histoires morales), 1950.
Temz hounx (Cours de Dessin), 1950.
Phenx namz din (Cours de Géographie), 1951.
Cours de français (à l'usage des 'Tay, avec explications en 'tay romanisé), 1951.
Notes sur l'Histoire des 'Tai du Nord-Ouest tonkinois. Étude de quelques documents inédits, par E. Chabant (avec usage de la romanisation officielle pour la transcription des documents), 1951.

En outre, il faut citer les périodiques suivants :

Fenx din 'tai (Le Pays 'Tai) paraissant à Soen-Hlaa (Sonla), en 1948, ronéotypé à la fois en caractères 'tay-noir et en romanisation. A cessé de paraître.

Paang hmaex (La Vie Nouvelle), mensuel, paraissant depuis juillet 1951 à Mueng-Laix (Lai-Chau), uniquement en romanisation.

CONSONNES 'TAY

CONSONNES		ROMANISATION	LAI-CHÂU [1]	SON-LA [2]	PHONG-THO [3]
Vélaires	Sourdes	k – q	[illegible]	[illegible]	
		kh – kr	[illegible]	manquent	[illegible]
	Spirante	k' – q'	[illegible]	[illegible]	[illegible]
		....			
	Sonores	....			
		hng – ng	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Palatales	Sourdes	c – x	[illegible]	[illegible]	
		ch – cr	[illegible]	manquent	
	Spirante	....			
	Sonores	j – y (i) [4]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
		hgn – gn	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Dentales	Sourdes	t – 't	[illegible]	[illegible]	[illegible]
		th – tr	[illegible]	[illegible]	[illegible]
	Spirante	s – ç	[illegible]	[illegible]	
	Sonores	d – 'd	[illegible]	[illegible]	
		hn – n	[illegible]	[illegible]	
Labiales	Sourdes	p – 'p	[illegible]	[illegible]	
		ph – pr	[illegible]	[illegible]	[illegible]
	Spirante	f – 'f	[illegible]	[illegible]	
		b – 'b	[illegible]	[illegible]	
	Sonores	hm – m	[illegible]	[illegible]	
Latérale		hl – l	[illegible]	[illegible]	
Labio-vélaire		hv – v (w) [5]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Attaques vocaliques	Sourde aspirée	h – r	[illegible]	[illegible]	[illegible]
	Sonore	(voyelle) – '(voyelle)	([illegible]) ([illegible])	[illegible]	

[1] 'Tay Blanc. — [2] 'Tay Noir. — [3] 'Tay de Phong-Tho : s'écrit comme celui de Lai-Châu sauf variantes indiquées dans la colonne. — [4] En final : i. — [5] En final : w.

VOYELLES 'TAY

VOYELLES	ROMANISATION	LAI-CHÂU	SON-LA	PHONG-THO
Antérieures	*i – 'i*			
	ie – 'ie [1]			
	ee			
	e			
	a, am			
Postérieures	*ou*			
	wo			
	oo			
	o			
	aa			
Moyennes	*u*			
	ue			
	oe			
	ae			

[1] Et ainsi de suite pour toutes les voyelles. Pour indiquer la série haute, quand la voyelle est initiale, l'écriture 'tay ajoute une virgule au signe de soutien des voyelles

VOYELLES 'TAY (suite)
Combinaisons avec *y* et *w*

ROMANISATION	LAI-CHÂU	SON-LA	PHONG-THO
ai (*ay*)	[illegible]		
aai (*aay*)	[illegible]		
ouy	[illegible]		
ooy	[illegible]		
etc.	....		
uy	[illegible]	Mêmes combinaisons pour les autres écritures 'tay	
etc.	....		
aw	[illegible]		
aaw	[illegible]		
iw	[illegible]		
etc.	....		
kwaa	[illegible]		

ENQUÊTE LINGUISTIQUE

PARMI LES POPULATIONS MONTAGNARDES DU SUD INDOCHINOIS

par

Georges CONDOMINAS

Chargé de Recherches de la Recherche Scientifique Outre-Mer

I. *Place occupée par la linguistique empirique dans l'enquête ethnologique conduite en pays mnong gar.*

Le but de ma mission étant l'étude en profondeur d'un milieu proto-indochinois donné [1], travail devant porter non seulement sur la nature des institutions et leur évolution, mais aussi sur les relations inter-individuelles à l'intérieur du groupe considéré, il m'apparut nécessaire pour pouvoir mener à bien cette enquête en m'intégrant au maximum au milieu étudié, de posséder la langue des gens qui le composent. En effet, on ne peut vivre la vie d'un village et en saisir tous les aspects dans ses moindres détails, sans être capable de comprendre sur-le-champ le sens des paroles qui s'échangent à tout moment : discussions, disputes, railleries, propos anodins ou même simples interpellations.

La connaissance de la langue de ceux qu'il étudie est indispensable à l'ethnologue, puisque celle-ci constitue le lien de tous leurs rapports et le moule dans lequel s'exprime leur pensée. Par elle, il comprend plus aisément leurs conceptions du monde et enrichit de façon substantielle ses observations sur leur comportement. D'un point de vue plus pratique, elle lui apporte la sympathie des autochtones peu habitués à rencontrer des Européens qui daignent communiquer avec eux dans leur langue, surtout lorsque, comme c'est le cas des Mnong Gar, d'autres dialectes servent de langues véhiculaires dans les circonscriptions administratives dont ils relèvent. Obtenir, dès le premier contact, la sympathie de ceux dont on compte partager l'existence, constitue évidemment un atout de grande valeur pour le travail que l'on a entrepris.

Si le temps m'avait été fortement limité j'aurais été obligé de recourir à l'assistance d'un interprète; mais ayant eu la chance de disposer d'une période de travail assez longue, j'ai préféré consacrer les premiers mois de mon séjour à apprendre le mnong gar pour n'entreprendre vraiment mon travail sociologique qu'une fois

---

[1] En l'occurrence un village; cf. notre *Rapport d'une Mission en pays mnong gar* (*Pays montagnards du Sud indochinois*), in *BEFEO*, t. XLVI, 1 (1951).

acquise une connaissance suffisante de cette langue qui me permit de me passer des services d'un interprète. La présence d'un tel auxiliaire présente, en effet, de nombreux inconvénients. En premier lieu, celui-ci peut être gêné dans ses relations avec les informateurs par de multiples liens de parenté ou d'alliances : il est des questions qu'il ne peut se permettre de poser à tel ou tel. D'autre part, dans de nombreux cas, les individus avec qui on est en contact répugnent à faire des confidences par l'intermédiaire d'un tiers, dont la discrétion est beaucoup plus sujette à caution que celle de l'enquêteur : ainsi en est-il, notamment, des confidences d'ordre intime ou se rapportant à des agissements de chefs administratifs [1]. On finit aussi par lasser les gens à leur poser des questions par le truchement d'une tierce personne à qui il peut arriver d'ailleurs de traduire ces questions mal ou maladroitement, de même que les réponses qu'elles suscitent. Il est possible, aussi, que l'interprète n'ait pas une endurance au diapason de celle de l'ethnologue, endurance aussi bien morale que physique : ainsi, c'est très souvent au cours des beuveries que l'on recueille la plus grande masse de renseignements et l'interprète ne peut pas invoquer les mêmes tabous que l'ethnologue pour refuser de boire. Il arrive même qu'il soit trop content de participer directement à la beuverie et qu'il devienne inutilisable au moment où son service rendrait le plus de résultats.

Enfin, lorsqu'on est capable d'intervenir directement dans les conversations, sans avoir à passer par un intermédiaire, les autochtones, déjà habitués physiquement à la présence de l'ethnologue, se mettent beaucoup plus rapidement en confiance, les barrières sociales s'amenuisant par l'instauration de contacts directs de tous les instants. On peut alors, plus facilement, éviter de poser des questions sous une forme abrupte, en les glissant sans heurts dans la conversation avec laquelle elles prennent corps et ainsi on cesse de donner aux intéressés l'impression, qui finit par devenir aussi insupportable qu'une contrainte, d'un perpétuel examen. Du fait même que l'on participe en quelque sorte au milieu dont on parle la langue, les gens ne sont plus gênés par une présence étrangère et finissent par discuter entre eux librement : ces conversations que l'on écoute simplement ou que l'on peut surprendre, représentent une source importante de renseignements de premier ordre : la forme des propos renseigne sur la personnalité des interlocuteurs; de simples commérages permettent de comprendre le comportement de ceux dont on parle; des visiteurs d'un village étranger peuvent relater d'anciennes histoires ou des événements récents et parfois fournir ainsi à l'enquêteur une piste conduisant à des découvertes importantes [2].

En France, j'avais suivi les cours de tahitien et de houailou à l'École nationale des Langues orientales, en vue d'une mission en Océanie. Ma nouvelle destination ayant été décidée brusquement, je ne pus disposer à Paris que du Dictionnaire bahnar du R. P. Dourisboure. Dès mes premières tournées sur les Plateaux, je me préoccupai de mon initiation à la connaissance pratique de deux dialectes proto-indochinois : le rhadé et le mnong rlăm. Cela me permit ainsi de posséder les premiers éléments de base de dialectes appartenant aux deux familles linguistiques [3]

---

[1] Le cas s'est effectivement présenté : des Mnong m'ont avoué n'avoir jamais osé dire à leur délégué ce qu'ils venaient de me révéler, parce qu'ils étaient obligés de passer par un interprète pour lui parler.

[2] C'est ainsi, rappelons-le, que nous avons pu découvrir le lithophone de Ndut Lieng Krak. Cf. notre étude consacrée à cette découverte dans le *BEFEO*, t. XLV, 2 (1950).

[3] Famille des langues malayo-polynésiennes : rhadé. Famille des langues môn-khmères : mnong rlăm. Pour éviter toute confusion, nous avons tout au long de cette étude transcrit les mots cités des divers dialectes du Haut Pays selon les principes mentionnés dans la seconde partie de la présente étude.

dont relèvent tous les parlers des Hauts Plateaux. Du point de vue purement pratique, le rhadé présente un grand intérêt en tant que langue véhiculaire de la province du Darlac où il est enseigné conjointement avec le français dans les écoles. Quant au mnong rlâm, il a l'avantage d'être un dialecte très voisin du mnong gar pour lequel il n'existe aucun document.

A mon premier voyage à Ban Mê Thuot, je commençai par apprendre le rhadé en me faisant traduire le *Premier livre de lecture rhadé* (écrit entièrement en cette langue) de feu Antomarchi, livre de classe très bien conçu que m'avait donné M. Antoine, Directeur de l'Instruction publique aux pays montagnards. Plus tard, au Poste du Lac où je m'étais installé avec ma famille, le Délégué, M. Barrachette, mit à ma disposition, pour les heures où il ne serait pas occupé par un travail administratif, son deuxième secrétaire Sö', un Mnong Rlâm, comprenant très bien le français et affectant, comme tous ses compatriotes évolués, de ne parler avec les autres montagnards que le rhadé qu'il semble d'ailleurs posséder à fond. Avec Sö', je complétai mon vocabulaire pratique franco-rhadé-mnong rlâm; puis, considérant que mener de front l'étude de langues aussi différentes ne pourrait que retarder mes progrès en mnong, dialecte qui restait pour moi la langue de terrain la plus utile, j'abandonnai l'étude du rhadé pour me consacrer uniquement à celle du mnong rlâm : au vocabulaire des mots les plus usuels accompagné de phrases typiques et d'utilisation courante, et même à des harangues pour présenter la nature de mon travail. D'autre part, je complétai ce travail de bureau par des études technologiques dans les villages mnong rlâm, proches du poste.

Il est évident qu'il aurait été préférable de partir pour le pays gar avec un interprète de cette tribu qui m'aurait enseigné cette langue, auxiliaire que j'aurais renvoyé une fois terminé ce travail de dégrossissement. Mais, raison péremptoire, il n'y avait pas dans tout le district du Lac, un seul mnong gar qui comprît suffisamment bien le français pour pouvoir me servir de guide. D'autre part, je tenais beaucoup à la réussite du premier contact avec une population dans laquelle je comptais vivre de longs mois. Enfin, surtout, je pensais qu'en partant seul mais bien préparé, je serais plus vite « plongé dans le bain » et que mes progrès seraient beaucoup plus rapides que si j'avais eu la possibilité de me reposer sur un interprète.

Le 14 mai 1948, nanti de ces rudiments de mnong rlâm, je partis donc seul, sans interprète, pour les montagnes gar et le Krong Knô, changeant de porteurs à chaque étape.

Ma connaissance du rlâm, même soutenue par un lexique fourni, s'est bien vite avérée insuffisante, parce qu'on ne retient réellement une langue qu'en voyant et vivant ce qu'elle désigne. J'ai profité alors, des quelques mots de français qui avaient réussi à surnager dans la mémoire de quelques tirailleurs libérés ou d'anciens élèves de l'école du Krong Knô. Plus tard, à Bboon Röcai, j'ai cru pouvoir recourir à l'instituteur bih qui y est installé depuis une dizaine d'années. Mais par la suite, je me suis aperçu qu'il faisait énormément d'erreurs, malgré le nombre d'années passées dans ce pays en complet isolement. Néanmoins, il m'a permis de faire quelques progrès. Ceux qui me rendirent les plus grands services furent les élèves mnong gar du cours moyen qui passaient leurs vacances à Sar Luk chez leurs parents. Mais il ne sont pas exempts d'erreurs, et perdent souvent le sens du contenu véritable des mots, surtout quand ceux-ci ne sont pas d'un usage courant.

J'ai surtout commencé par recueillir non seulement les noms des objets et des attitudes, mais aussi des phrases dont je saisissais quelques mots au vol, et qu'avec beaucoup de complaisance, je dois le dire, mes interlocuteurs ont toujours consenti à me répéter lentement; ou encore les descriptions détaillées, en gar, de faits et

gestes, auxquels je venais d'assister, ayant ainsi des points de repère pour la traduction des mots que j'ignorais et la structure grammaticale.

Ces véritables dictées que je leur imposais n'ennuyèrent jamais mes informateurs, bien au contraire, car pour susciter de nouvelles corrections de leur part, je relisais leurs paroles que je venais d'écrire : et d'entendre ainsi répéter avec force écorchures les propos que quelques-uns venaient de prononcer, plongeait l'assistance dans une franche gaîté.

C'est évidemment l'enquête technologique qui, dès le début, me fournit le vocabulaire le plus important et le plus sûr : car, pour chaque mot, le signifié pouvait être immédiatement vérifié, soit qu'il consistât en un objet matériel ou en un geste qu'il était aisé de refaire. En ce qui concerne le vocabulaire religieux, je me bornai tout d'abord à la description en gar des rites auxquels j'assistais, le raccord entre ceux-ci et les signifiants étant beaucoup plus difficile à opérer; mais dans ce domaine surtout par la suite, ce qui m'a fait accomplir le plus de progrès a été de recueillir tout ce que je pouvais me faire dicter de littérature orale (chansons, prières, «dits de justice», soit dans le cadre de leur emploi, soit sur ma demande expresse). Contrairement à l'opinion courante, ce sont les jeunes qui m'ont fourni le plus de textes [1]. Je me suis rendu très vite compte qu'avec les vieillards (sauf un ancien sous-chef de canton, et le chef de canton actuel), il fallait attendre les moments d'euphorie où ils consentaient à parler; trop insister était aller au devant d'un refus détourné. J'ai cependant pu, grâce aux nombreuses fêtes, où la jarre délie les langues et enfle la vanité, recueillir une quantité importante de textes anciens de grande valeur que m'ont fournis les vieillards et sur lesquels je les avais aiguillés selon l'indication des jeunes.

Une fois en possession des textes, je me les faisais expliquer mot à mot, par mes trois meilleurs informateurs, âgés de vingt ans à trente ans environ, qui me définissaient en s'aidant d'exemples, le sens de chaque mot, dont j'écrivais alors les définitions parfois contradictoires. Quand de telles occasions se présentaient ou lorsque je butais sur des notes au contenu trop complexe, je procédais à des vérifications auprès des anciens, dont le plus accessible et l'un des meilleurs connaisseurs de la langue gar, fut toujours le chef de canton. Comme ces textes sont très condensés, et d'une grande richesse poétique, véritables joyaux de «poésie pure», il est toujours nécessaire de s'en faire donner le sens général. Les explications font d'ailleurs souvent «boule de neige».

Ce n'est qu'au bout de deux mois après mon installation définitive à Sar Luk, que j'ai commencé à constituer mon dictionnaire ethnologique, où chaque nom donne lieu à une courte étude sur la fabrication, l'emploi, et s'il y a lieu les rites auxquels l'objet participe, travail assez long, mais nécessaire, que je ne pus cependant poursuivre de façon continue.

Beaucoup plus tard, lorsque mon meilleur informateur Kroong Gros-Nombril devint mon boy, je travaillai à mon dictionnaire au cours de mes repas, auxquels ne manquaient jamais d'assister pour se distraire les coolies tram stationnés à Sar Luk. Ceux-ci provenant des divers villages du canton se relayaient tous les deux jours et cela me permit d'obtenir les variantes locales d'un même mot.

Pour mon travail, j'adoptai, en n'y apportant que de très faibles modifications, le mode de transcription recommandé par l'arrêté du 2 décembre 1935 [2] qui

---

(1) J'ai été amené à constater ici les mêmes faits que ceux décrits par M. J. Faublée (in *Récits Bara*, p. 3). A propos des conditions de ses enquêtes chez les Bara, «un jeune homme, un adulte de bonne volonté, dit-il, m'ont souvent été plus utiles qu'un vieillard édenté et entêté».

(2) *Journal officiel de l'Indochine*, 7 décembre 1935, p. 4008-4009.

présentait à mes yeux l'avantage pratique d'être employé dans les écoles « montagnardes ».

Les premières remarques que je fus amené à faire portèrent sur le rhadé : je notais en premier lieu, le nombre considérable d'occlusions glottales employées par ce dialecte malayo-polynésien et qui n'avaient pas été remarquées par les praticiens français de cette langue. On les trouve à l'intérieur des mots (exemple : *m'it* « envoyer »), mais surtout en finale. Dans cette position cependant, on avait eu raison inconsciemment de ne pas les noter, car elles n'ont pas alors de valeur différentiative : en effet, les voyelles brèves, et ceci est valable pour tous les autres dialectes, ne peuvent être finales. Quand elles ne sont pas suivies d'une autre consonne, elles le sont par une occlusion glottale [1] et enfin à l'initiale où elles ont été notées par une voyelle : la lettre *a* (exemples : *a* initiale de *ami'* « mère », *amaa* « père ») [2].

Mais très tôt, je me butai au *b* dit barré (*ƀ*) que dans la pratique je n'arrivais pas à différencier du *b* dit normal (*b*). Il en était de même du *đ* et du *d*, ainsi que du *dj* et du *j*, malgré les explications de M. Y Bih, instituteur rhadé dont j'avais suivi à Ban Mê Thuot, les cours fondés sur la grammaire d'Antomarchi et qui se bornait à suivre la description donnée par l'arrêté de 1935 [3].

En mnong gar, j'étais borné à ne pouvoir noter que des oppositions, grâce aux rires que je déchaînais lorsque j'employais un *b* (ou un *d*) « normal » pour un *b* (ou un *d*) « barré » ; mais restais incapable de prononcer ces phonèmes. C'est grâce à M. A. Haudricourt avec lequel j'entrai en relation épistolaire que je pus sortir de cette impasse. M. Haudricourt venait, en effet, de découvrir que le *đ* et le *ƀ* viêtnamiens étaient préglottalisés et à mes diverses questions, il me fit part de son hypothèse qu'il s'agissait là de préglottalisées, avançant même un tableau des occlusions orales du système phonologique supposé du mnong gar où apparaissaient les oppositions : sourdes, sonores, préglottalisées. En suivant les instructions pratiques qu'il me donna [4] tout s'avéra exact : j'avais affaire à des préglottalisées

---

[1] Je constatais par la suite que, dans certains dialectes môn-khmèrs, l'occlusion glottale pouvait en finale suivre une voyelle longue. On verra aussi que cette même constatation est à étendre au jörai, langue de la famille malayo-polynésienne, pour laquelle le fait avait d'ailleurs été signalé par l'arrêté de 1938 (*JOIC*, n° 77 du 24 septembre 1938, p. 3329).

[2] Il semble que Sabatier ait senti que ce qu'il entendait comme un *a*, à l'initiale de certains mots, était différent d'une voyelle, ce qu'il a essayé de rendre par *a :* (dans son *Recueil de mots rangés d'après le sens à l'usage des élèves de l'École franco-rhadé du Darlac*, Hanoi, 1921) ou *a'* (dans *La Chanson de Damsan*, in *BEFEO*, t. XXXIII, 1933, fasc. 1, p. 143-302). Cf. aussi le cas de la consonne notée *ê* à l'initiale et qui correspond toujours à un *r* du jörai et du mnong (mots empruntés au cham ou au rhadé) : *êdeh* et *rdeh* (« véhicule »), le nom même de la tribu : *êddee* (en rhadé) et *rddei* qui a donné « rhadé » en français . . .

[3] « *ƀ* : non sonore, intermédiaire entre le *p* et le *b*, analogue au *b* des langues germaniques. N'existe pas en bahnar et en koho. Ex. : *ƀar* « ceindre, vêtir » (rhadé).

. . . .

đ : comme le *d* anglais prononcé sur la pointe de la langue touchant les alvéoles. N'existe pas en bahnar. Ex. : *đăm* « il ne faut pas » (rhadé).

. . . .

dj : n'existe qu'en rhadé. Correspond à un *d* fortement mouillé qui, dans certains cas, se rapproche de la semi-voyelle *y*. Ex. : *djam* « légume » (rhadé) ».

Pour *b* et *d* l'arrêté se contentait d'ajouter « comme en français » et de donner des exemples, d'ailleurs malheureux trois fois sur quatre : ainsi « *bar :* deux (bahnar) » pour *ƀar ;* « *dao :* sabre (bahnar, jörai, rhadé, koho) » qui, dans tous ces dialectes, se prononce *đao ;* de même « *di :* fini (bahnar) » sans doute pour *đi* que l'on trouve (noté : *di*) traduit par « tout » dans le *Lexique français-banhar* et *banhar-français* (Hanoi, 1941) de MM. Guilleminet et Alberty.

Pour *j* enfin on trouve « intermédiaire entre le *j* anglais de *John* et le *di* français de *diable* ».

[4] Observation du déplacement d'une feuille de papier à cigarette posée sur les lèvres du sujet parlant ou simplement des mouvements du larynx grâce à ceux de la pomme d'Adam.

que je pus, dorénavant, prononcer correctement, et le tableau suggéré était exact[1].

Désormais je pouvais rechercher moi-même les commutations[2] qui jusque-là ne s'étaient imposées à moi que par défaut de prononciation. Voici quelques exemples pris dans les consonnes orales d'opposition, entre sonores simples et sonores préglottalisées. Nous nous contenterons de ne fournir des exemples que sur ces seules oppositions, notre propos n'étant pas de dresser ici l'inventaire de tous les phonèmes, mais seulement de signaler l'aire d'extension des préglottalisées dans les langues que nous avons étudiées.

b/bb.

bang « pousse de bambou » ; *bbang* « porte ».
baang « percussion lancée punctiforme », *Bbaang*, prénom masculin.
boon « caché », *bboon* « village ».

d/dd.

dah « à hauteur de » ; *ddah* « rive, côté, partie d'une paire ».
dööng « grand » ; *ddööng* « incurvé » (en parlant du fil d'une lame).
doong « cannelle » ; *Ddoong*, prénom masculin.

j/jj.

jöh « fini, tous » ; *jjöh* « mauvais, laid ».

Par la suite je découvris que le domaine des préglottalisées ne s'arrêtait pas aux seules consonnes orales, mais s'étendait aux nasales, où elles sont cependant beaucoup moins fréquentes. Seul les *nn* se rencontrent en assez grand nombre.

n/nn.

naam « bambou géant » ; *nnaam* « empan ».
naak « préparer à manger » ; *nnaak* « corbeau ».

Pour les autres phonèmes : *mm; nyny*, je n'ai trouvé que quelques cas isolés.

m/mm.

meen « virole » ; *mmeen* « dedans ».

On a aussi *mmloo* qui désigne une infirmité des organes de la parole ; pas de couples d'opposition pour *nyny*, mais seulement :

nynyin « apporter » ; « (donner) à moi ».
nynyaan « paresseux ».

---

[1] Cf. A.-G. Haudricourt, *Les consonnes préglottalisées en Indochine*, in *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. XLVI (1950), fasc. 1, p. 172-182.

[2] « Pour dégager les phonèmes d'un parler, on procède à l'opération appelée *commutation*. Elle consiste à remplacer dans un mot une tranche phonique par une autre attestée dans la même langue de façon à obtenir un autre mot de la langue » (A. Martinet, *Description phonologique du parler franco-provençal d'Hauteville (Savoie)*, in *Revue de Linguistique romane*, t. XV, nº 57-58, janvier-décembre 1939, p. 11).

En réalité, les nasales préglottalisées ne sont prononcées comme phonème unique, que par les vieillards ou les adultes; chez les enfants et les jeunes gens [1], elles se fracturent en : nasale + sonore correspondante préglottalisée.

nnaam devient *nddaam*, *nnaak* devient *nddaak*, etc.
mmeen donne *mbbeen* et *nynyin*, *njjin*; *nynyaan*, *njjaan*.

En ce qui concerne *mmeen*, ce n'est pas sans raison, car ce mot est sans aucun doute la contraction de (*töö*)*m 'en* «dans cela». Peut-être en est-il de même pour *nynyin* dont l'un des sens est «donner à moi» et résulte de la contraction de (*'a*)*ny 'in* (le mot *'in* signifie qu'il y a don au profit de la personne dont le nom ou le pronom qui la désigne précède immédiatement ce mot; *'any* «moi, je»).

Notons aussi que, en mnong gar, les latérales préglottalisées n'ont pas de valeur phonologique; elles ne représentent que des variantes combinatoires des latérales ordinaires au contact d'une voyelle brève.

Enfin, pour en terminer avec les préglottalisées en mnong gar, bien que les remarques qui vont suivre sont valables pour tous les sujets parlants du Haut Pays, signalons que tous les *d* et tous les *b* des mots empruntés au français ou au viêtnamien subissent une préglottalisation en passant en mnong [2]. On aura ainsi : *bbêrêe* «béret», *bböö* «boîte de beurre vide servant à mesurer les rations de riz dans les plantations», *bbangbbuu* «bambou», *ddangsöö* «danse», *ddöö* «deux», *ddong* (*dông bak* «piastre»), *bbeep* (*bêp* «cuisinier»).

II. *Le nouveau mode de transcription du koho.*

Le R. P. Dournes ayant sollicité une subvention du Haut-Commissariat pour l'impression d'un lexique koho-français, il s'avéra que le prix très élevé qu'exigerait l'impression d'un tel ouvrage était dû au grand nombre de signes diacritiques employés conformément aux règles édictées pour la transcription des dialectes montagnards par l'arrêté de 1935 [3]. D'autre part, le Pasteur Jackson qui préparait un syllabaire koho adoptait des signes que n'employait pas le Père, et *vice versa* : il importait donc d'éviter que deux orthographes soient enseignées pour la transcription d'un même dialecte.

Une Commission, chargée d'apporter une solution à ce double problème fut nommée par le Rectorat et placée sous la présidence de M. le Professeur Martini; elle se réunit à Dalat le 1er août 1949. Dès le premier contact, le Président de la Commission, par un exposé clair et précis des grandes lignes qui devaient inspirer notre travail, entraînait l'accord des deux missionnaires dont les divergences de

---

[1] Et à plus forte raison si l'on fait écrire de tels mots à des élèves : car l'orthographe qu'on leur a enseignée, fondée sur l'arrêté de 1935, ignore les nasales préglottalisées et, automatiquement, ils écrivent ces phonèmes en les scindant en deux.

[2] Notons d'ailleurs que les phonèmes pris au viêtnamien sont des préglottalisées (cf. Haudricourt, *op. cit.*, p. 178 et suiv.) mais où la préglottalisation, n'ayant plus de valeur différentiative, n'est pas fortement prononcée, comme dans les langues des Plateaux. Une simple remarque : quand les enfants français élevés au Viêtnam veulent imiter des Viêtnamiens parlant mal le français, ils préglottalisent fortement tous les *d* et les *b* qu'ils prononcent.

[3] Arrêté du 2 décembre 1935 (*Journal officiel de l'Indochine*, n° 100 du 7 décembre 1935, p. 4008-4009) modifié par les arrêtés du 19 septembre 1938 (*JOIC*, n° 77 du 24 septembre 1938, p. 3329) et du 31 juillet 1941 (*JOIC*, n° 63 du 2 août 1941, p. 2182-2183).

vue, assez minimes d'ailleurs, tenaient surtout à leur système phonologique respectif. Il s'agissait de trouver rapidement une solution pratique; grâce à l'autorité de M. Martini et à la bonne volonté de tous, l'objectif était atteint le soir même. Mon rôle s'était borné à éclairer avant notre réunion, le Président de la Commission, spécialiste du cambodgien et des langues thai, sur l'existence dans le dialecte dont il allait être débattu de certains phonèmes non perçus par les Européens, dont les membres les plus influents de la Commission : préglottalisées, occlusion glottale...

Certains furent admis aisément par ceux-ci, d'autres, notamment les occlusions glottales, se heurtèrent à leur réticence. Le but de la réunion étant principalement de fournir une armature viable qui pût subir le choc de la pratique et les modifications qu'elle y apporterait, sans perdre son sens général, M. Martini se contenta de glisser dans le projet d'arrêté des éléments adaptables, le hiatus par exemple, ouvrant la voie à l'occlusion glottale qui finit par être admise après coup.

Voici le texte du procès-verbal de la réunion, contenant le projet d'arrêté [1] :

....

«Le 1er août 1949, s'est réunie au Rectorat de Dalat, une commission destinée à fixer officiellement, une transcription du dialecte srê (köho).

Cette commission instituée par M. le Recteur d'Académie Bayen, Conseiller à l'Éducation, était présidée par le Professeur Martini, Conseiller auprès du Gouvernement du Cambodge.

Les autres membres sont :

MM. le Pasteur Jackson, de la Mission Évangélique de Dalat;
le Révérend Père Dournes, missionnaire à Kala;
Adelé, chef du District de Djiring;
Condominas, de la Recherche scientifique outre-mer;
Han-Din, instituteur à l'École montagnarde de Kadé;
Ha-Sol, de la Mission Évangélique;
Pham-Van-Nam, de la Mission Évangélique;
Ourgaud, planteur à Djiring.

M. Martini ouvrit la séance en énonçant les principes directeurs suivants qu'il nous demanda d'adopter :

1° La transcription doit être à l'usage de la population qui parle la langue ou le dialecte à romaniser. En conséquence, éviter une précision de détails qui ne serait utile que pour les étrangers. D'autant plus qu'on se trouve ici en présence d'un dialecte qui se parle avec de légères variantes de prononciation d'une tribu à l'autre : tribus des Srê, des Maa, Cil, Bösu, Laac, etc.

---

[1] Reproduit dans l'Introduction (p. VIII-XIV) du *Dictionnaire srê (koho)-français*, Saigon, 1950, du R. P. J. Dournes avec d'importantes modifications en ce qui concerne l'occlusion glottale (cf. p. XII) : en effet, si l'auteur y admet la présence possible de ce phonème après une voyelle longue, il affirme l'existence de voyelles brèves finales alors que dans tous les dialectes du Haut-Pays (ainsi que dans toutes les langues d'Indochine d'ailleurs), une voyelle brève ne peut jamais être finale, mais est toujours suivie d'une consonne qui peut être, entre autres, une occlusion glottale. Remarquons, tout au long de cet ouvrage si utile, de nombreuses erreurs portant sur la présence ou l'absence de ce phonème ou sur la quantité des voyelles; espérons qu'elles seront corrigées dans les futures rééditions de ce précieux dictionnaire.

Un trop grand luxe de détails phonétiques qui a sa valeur scientifique, ne pourrait que se baser sur la prononciation d'un groupe et serait en pratique une gêne pour les groupes voisins.

2° La transcription doit permettre l'emploi immédiat de la machine à écrire du type normal, d'envoyer des télégrammes, d'éditer facilement livres et journaux en langue indigène.

3° A cet effet, s'ingénier à utiliser au mieux les signes courants de l'alphabet latin et éviter la surcharge des signes diacritiques, en employant de préférence les digrammes et les combinaisons de lettres.

Ainsi les voyelles brèves seront écrites sans le signe habituel ˘, tandis que les voyelles longues seront indiquées par le redoublement de la lettre : au lieu de *pă* et *pā*, on écrira *pa* et *paa*.

4° L'ouverture et la quantité des voyelles seront marquées soigneusement, chaque fois que ces éléments phonétiques forment des « oppositions phonologiques pertinentes », c'est-à-dire chaque fois qu'elles contribuent à distinguer le sens de deux mots qui ne diffèrent l'un de l'autre que par l'ouverture ou la longueur de la voyelle. Exemple : *pa* « cassé » opposé à *paa* « donner », *ti* « sourd », mais *tii* « tenir en laisse ».

En général, il y a inconvénient à noter l'ouverture et la quantité de la voyelle quand il n'y a pas opposition de sens, parce qu'alors l'ouverture et la quantité diffèrent d'un dialecte au dialecte voisin. La prononciation n'est rigoureusement maintenue la même partout que lorsqu'il y a opposition phonologique, c'est-à-dire opposition de sens.

Ces principes furent acceptés par la Commission. Les travaux durèrent deux séances et M. Adelé fut chargé de la rédaction du rapport avec l'assistance du R. P. Dournes.

Tous les membres étant présents aux deux séances et après discussions le sytème suivant de transcription a été établi et accepté à l'unanimité :

CONSONNES

Gutturales :

sourde :	*k*	*ka*	« poisson »
sourde aspirée :	*kh*	*kha*	« marque »
sonore :	*g*	*go*	« voir »
nasalisée (ŋ) :	*ng*	*ngal*	« charrue »
(donc lorsqu'on a ŋ + *g*) :	*ngg*	*nggal*	« latanier »

Palatales :

sourde (mouillée) :	*c*	*cau*	« Les Montagnards »
sourde aspirée :	*ch*	*chi*	« arbre »
sonore :	*j*	*ji*	« douleur »
nasalisée :	*ny*	*nyo*	« rire »
nasalisée aspirée :	*nyh*	*nyhŏt*	« herbe »

Dentales :

sourde :	*t*	*ti*	« sourd »
sourde aspirée :	*th*	*tho*	« essuyer »
sonore :	*d*	*daa*	« eau »
sonore préglottalisée :	*dd*	*ddi*	« conduire »
nasalisée :	*n*	*na*	« individu »
nasalisée aspirée :	*nh*	*nha*	« feuille »

Labiales :

sourde :	*p*	*pa*	« cassé »
sourde aspirée :	*ph*	*pha*	« l'emporter »
sonore :	*b*	*bŏ*	« puiser »
sonore préglottalisée :	*bb*	*bbŏ*	« sale »
nasalisée :	*m*	*mi*	« toi »
nasalisée aspirée :	*mh*	*mhi*	« chêne »

Latérales :

	l	*lŏha*	« mince »
	lh	*lha*	« endormi »

Roulées :

	r	*rang*	« variole »
	rh	*rhang*	« jardin »

Sifflante :

	s	*sa*	« manger »

Semi-voyelles :

	w	*wang*	« parc »
	y	*yu*	« carrelet »

Occlusion glottale :

L'occlusion glottale est marquée par l'apostrophe (cas du hiatus seulement). Exemple : *lŏ'i* « corbeille ».

Cependant, à la fin d'un mot terminé par une voyelle brève, l'occlusion glottale n'est pas marquée, car c'est une réalisation constante de la voyelle brève finale, en opposition à la voyelle longue finale correspondante.

Exemples :

pa « nouveau », mais *paa* « donner »
da « là », mais *daa* « eau »
ada « canard »

VOYELLES

Exemples :

ă bref	= *a*	*pa*	« cassé »
ā long	= *aa*	*paa*	« donner »
ĕ̀ ouvert bref	= *e*	*te*	(signe de l'impératif)
ḕ ouvert long	= *ee*	*tree*	« fesse »
ĕ́ fermé bref	= *ê*	*bê*	« comme »
ḗ fermé long	= *êe*	*lêe*	« aveugle »
ĭ bref	= *i*	*ti*	« sourd »
ī long	= *ii*	*tii*	« tenir en laisse »
ŏ̀ ouvert bref	= *o*	*po*	« piocher »
ṑ ouvert long	= *oo*	*poo*	« envelopper »
ŏ́ fermé bref	= *ô*	*pô*	« maître »
ṓ fermé long	= *ôo*	*kôop*	« malade »
ơ dit barbu	= *ō*	*pōh*	« ébréché »
ŭ bref	= *u*	*tru*	« combat (de coq) »
ū long	= *uu*	*truu*	« ciel »
ou diphtongué [1]	= *ou*	*bou*	« tête »
ư dit barbu	= *ū*	*ūn*	« selle »

DIPHTONGUES

ăi	= *ai* (ainsi écrit quand le *a* est bref)	*gobai*	« gaur »
āi	= *ae* [2] (ainsi écrit quand le *a* est long)	*bae*	« vouloir »
ău	= *au* (ainsi écrit quand le *a* est bref)	*dau*	« assez »
āu	= *ao* (ainsi écrit quand le *a* est long)	*dao*	« sabre »
ŭi	= *ui* (ainsi écrit quand le *u* est bref)	*hui*	« oublier »
ūi	= *uy* (ainsi écrit quand le *u* est long)	*tuy*	« porter »
èi, éi	= *ei* (toujours *ei*, car il n'y a pas d'opposition de mots en *èi* ouvert et *éi* fermé)	*blei*	« acheter »
èu, éu	= *eu* (toujours *eu*, car il n'y a pas d'opposition de mots en *èu* ouvert et *éu* fermé)	*Deu*	(nom propre)

---

(1) La diphtongaison n'a pas lieu partout, c'est pourquoi la Commission n'a pas adopté la transcription *ow*.

(2) Si on écrit *aë*, il faudra aussi écrire *aö*, précision bien inutile.

ói	= *oi* (ainsi écrit quand le o est fermé)	*tŏngoi*	« maïs »
òi	= *oe* (ainsi écrit quand le o est ouvert)	*koe*	« paddy »
ơi	= *ŏi*	*hŏi*	(exclamation)
ơ-i	= *ŏ'i* (ainsi écrit quand il y a hiatus)	*lŏ'i*	« corbeille »
ơu	= *ŏu*	*lŏu*	« cocotier »
	ia (quand on entend le *i* comme voyelle)	*iar*	« poule »
	(mais on écrira quand *i* est consonne)	*yar*	« mal qui atteint »
	ua	*kuang*	« chef »
	(mais quand *u* est consonne)	*wang*	« parc »
	iu (*i* bref ou long)	*iu*	« fumer »
	(mais on écrira parce que dans ce cas *i* est consonne)	*yu*	« carrelet »

La Commission reconnut qu'il n'y a pas en koho de ton comme en viêtnamien. »

....

Ce texte appelle les remarques suivantes :

1° En ce qui concerne l'occlusion glottale finale :

Contrairement à ce qu'avance l'énoncé, en koho, l'occlusion glottale peut suivre une voyelle longue.

Si l'énoncé est valable pour le mnong gar du langage courant, il ne l'est plus ni pour le mnong gar poétique, ni pour le koho [1] où l'occlusion glottale peut suivre une voyelle longue. Autrement dit, l'occlusion glottale en finale a une valeur différentiative : car si elle suit toujours une voyelle brève sentie comme voyelle finale, elle peut opposer une voyelle longue suivie d'une occlusion glottale à une voyelle longue finale. On aura des oppositions phonologiques pertinentes de ce genre ;

---

[1] Tous les *k* placés en finale d'un mot en mnong gar sont remplacés par une occlusion glottale dans la langue poétique de cette tribu et en koho. Exemples :

MNONG GAR (LANGAGE COURANT)	MNONG GAR (LANGAGE POÉTIQUE) ET KOHO
dak « piège à lacets »	*da'*
daak « eau »	*daa'*
ték « sourd »	*ti'*
téek « mener au bout d'une corde »	*tii'*

Si toute occlusion glottale suivant une voyelle longue devient un *k* en mnong gar, cela ne se vérifie pas dans tous les cas où elle suit une voyelle brève : ainsi *pa'* « casser » reste *pa'* en mnong gar. Dans ce dialecte (tout au moins en ce qui concerne le langage courant) on peut donc supprimer la notation de l'occlusion glottale en finale, car elle correspond à l'énoncé du procès-verbal.

Opposition de quantité :

a (bref)/*aa* (long)	=	*ma'*	« porter sur le dos »
		maa'	(nom d'une tribu)
		da'	« piège à lacets »
		daa'	« eau »
i (bref)/*ii* (long)	=	*ti'*	« sourd »
		tii'	« mener au bout d'une corde », etc.

Opposition : absence ou présence de l'occlusion :

aa (long) final/*aa* (long) + occlusion glottale	=	*maa*	« à droite »
		maa'	(nom d'une tribu)
ii (long) final/*ii* (long) + occlusion glottale	=	*tii*	« membre supérieur »
		tii'	« mener au bout d'une corde », etc.

soit :

VOYELLE BRÈVE + OCCLUSION GLOTTALE FINALE.	VOYELLE LONGUE + OCCLUSION GLOTTALE FINALE.	VOYELLE LONGUE FINALE.
ma' « porter sur le dos »	*maa'* (nom d'une tribu)	*maa* « à droite »
da' « piège à lacets »	*daa'* « eau »	*adaa* « canard »
ti' « sourd »	*tii'* « mener au bout d'une corde »	*tii* « membre supérieur »

2° Dans la notation de la quantité des voyelles :

Les rédacteurs du procès-verbal paraissent avoir mal interprété le quatrième principe présenté par le professeur Martini en ce qui concerne la notation de la quantité des voyelles. Il semble qu'ils aient entendu par « chaque fois qu'elles contribuent à distinguer le sens de deux mots », une indication à ne retenir comme trait pertinent la longueur d'une voyelle que lorsque, pour un mot donné, on pourra opérer une commutation de voyelle longue à voyelle brève et *vice versa*, et que si on ne peut procéder à une telle commutation dans le mot considéré, on transcrira par une brève la voyelle de ce mot, qu'elle le soit ou non. Cela équivaudrait, par exemple, en français, à ne retenir la sonorisation de la bilabiale que dans « *bord* » que l'on écrirait avec un *b* parce qu'il y aurait opposition avec le mot *port*, mais non dans *border* (où l'on remplacerait le *b* par un *p*) sous prétexte que le mot *porder* n'existe pas.

C'est pour cette raison, sans doute, que les rapporteurs ont écrit : *ka* « poisson » (*a* bref) pour *kaa*, *chi* « arbre » pour *chii*, *mi* « toi » pour *mii*, *sa* « manger » pour *saa*, etc.

On peut expliquer ces erreurs par le fait que des phonèmes tels que l'occlusion glottale ou des oppositions telles que voyelles brèves voyelles longues [1], n'existent

[1] Ou tout au moins en finale pour l'anglais. Mais les deux rédacteurs du projet étaient Français, et c'est l'un d'eux, le R. P. Dournes, qui a fourni la grande majorité des exemples, pour lesquels il a commis des erreurs du même type que celles qui se sont glissées par la suite dans son dictionnaire.

pas dans les systèmes phonologiques français et anglais qui étaient ceux des deux praticiens du Koho en présence. Leurs langues maternelles respectives ignorant ces phonèmes, eux-mêmes ne les conçoivent que comme curiosités, particularismes, sans valeur différentiative [1]. C'est ainsi que les missionnaires européens ayant fini par sentir une opposition entre voyelle longue finale et voyelle longue + occlusion glottale, et disposant outre leur propre système phonologique de celui du viêtnamien, langue qu'ils ont appris à parler couramment, ils ont fait entrer cette opposition dans ce dernier système et l'ont interprété comme une opposition de tonèmes [2].

En ce qui concerne les préglottalisées *bb* et *dd* : c'est grâce, semble-t-il au travail sur le cham d'Aymonier et Cabaton, qui eux-mêmes bénéficiaient de l'œuvre accomplie par les Hindous, créateurs de l'alphabet cham [3], que leur caractère différentiatif a pu être noté. Pendant longtemps, elles n'ont pas été retenues dans les ouvrages consacrés au rhadé [4], au jörai [5], au koho [6]. En ce qui concerne le bahnar, de profonds connaisseurs de cette langue, tels que MM. P. Guilleminet ou F.P. Antoine ne se sont pas doutés de leur existence [7]. Enfin, dans son dictionnaire biat [8], Hœffel reconnaît l'existence de la dentale préglottalisée, mais non celle de la bilabiale du même type.

III. *Enquêtes sur les dialectes rhadé, jörai et bahnar et essai d'application du nouveau mode de transcription à ces dialectes.*

Les possibilités de publication à peu de frais ainsi créées, me permirent d'envisager la réalisation du projet suivant : fonder une revue spécialement rédigée pour les autochtones des Pays Montagnards, par eux-mêmes, sous leur nom et dans leur langue et, pour des raisons que nous exposerons plus loin, faire suivre chaque texte de sa traduction française.

---

(1) «Le système phonologique d'une langue est semblable à un crible à travers lequel passe tout ce qui est dit. Seules restent dans le crible les marques phoniques pertinentes pour individualiser les phonèmes.... Mais, en outre, le système des cribles, qui rend cette analyse possible, est construit différemment dans chaque langue. L'homme s'approprie le système de sa langue maternelle. Mais s'il entend parler une autre langue, il emploie involontairement pour l'analyse de ce qu'il entend le «crible phonologique» de sa langue maternelle qui lui est familier. Et comme ce crible ne convient pas pour la langue étrangère entendue, il se produit de nombreuses erreurs et incompréhensions. Les sons de la langue étrangère reçoivent une interprétation phonologiquement inexacte, puisqu'on les fait passer par le «crible phonologique» de sa propre langue.» (N. S. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, p. 54.)

(2) Cf. arrêté du 31 juillet 1941 : «L'accent grave pourra être employé pour marquer une voyelle longue, de ton plus bas que la voyelle longue normale».

(3) *Dictionnaire čam-français*, Paris, Leroux, 1906, p. XVI. En ce qui concerne la troisième «consonne ajoutée» du čam qu'ils transcrivent par *ñ*, il semble bien qu'il s'agisse de *nyny* (cf. *op. cit.*, p. 160, *ñam* «légume», qui en rhadé se dit *jjaam* et en jörai *nynyaam*. A. G. Haudricourt, *op. cit.*, p. 174-175).

(4) Cf. les œuvres de Sabatier, notamment *La chanson de Damsan* déjà citée.

(5) R. Nicolle, *Lexique français-jaray et jaray-français*, Hanoi, 1940, G. Taupin.

(6) R. P. Jean Cassaigne, *Dictionnaire koho*, 2e édition conforme à l'orthographe officielle des dialectes des Hauts Pays d'Annam, Saigon, Imprimerie de l'Union.

(7) P. Guilleminet et Alberty, *op. cit.* F. P. Antoine, *Sáp hlabar pŏng rok năng*, s. l., 1944. D'ailleurs, comme nous l'avons vu plus haut, l'arrêté de 1935 déclarait que le *đ* et le *dj* n'existent ni en koho, ni en bahnar.

(8) *Lexique franco-biat*, Saigon, Imprimerie de l'Union, 1936.

L'intérêt d'une telle revue est multiple : moyen de lutte efficace contre l'analphabétisme, elle peut permettre d'éviter la perte définitive de textes de littérature orale, le plus bel apport des culture proto-indochinoises, et peut aussi fournir aux savants des documents utilisables.

Jusqu'ici, l'ancien mode de transcription interdisait de pouvoir éditer en nombre suffisant des textes «montagnards» à l'usage des autochtones, et cela uniquement à cause du coût élevé des frais d'impression qu'entraînait l'emploi d'un grand nombre de signes diacritiques. Manquant de livres, la plupart des élèves qui retournent dans leur village n'ont rien d'autre à lire que leurs vieux cahiers (quand ils les ont conservés), les notes des chefs administratifs ou les lettres des tirailleurs en service lointain. Bref, ils deviennent vite quasi-illettrés. J'ai été amené à constater que des anciens élèves du cours supérieur, revenus dans leur village depuis quelques années seulement, avaient un mal considérable, quand ils y réussissaient, à déchiffrer des textes imprimés ou même de simples lettres dactylographiées, faute d'avoir pu entretenir des rudiments d'instruction.

Il s'agit aussi, par la création de cette revue, d'intéresser directement les «montagnards» évolués à la sauvegarde de leur principale richesse culturelle constituée par leurs traditions orales, en suscitant leur collaboration à une telle entreprise. On ferait intégrer ainsi l'écriture à leur culture. Technique employée jusqu'ici soit dans les relations individuelles, soit dans les relations administratives pour des besoins pratiques déterminés, l'écriture deviendrait alors le véhicule même d'un patrimoine culturel, le moyen de préserver de l'oubli des traditions demeurées orales jusqu'à présent.

La deuxième étape, celle qui mène à la création proprement dite, serait plus aisée à franchir que la première qui a pour fin de conduire de l'utilisation d'une technique pour des fins purement matérielles à son utilisation comme support d'une culture traditionnelle.

Certes, il est arrivé à quelques montagnards évolués, de recueillir des épopées ou des prières, et même de les traduire en français, mais leur travail était publié sous le nom d'un autre, et surtout, étant destiné au monde savant, il n'atteignait en aucune manière les autochtones instruits. En faisant endosser au montagnard les mérites du travail qu'il aura effectué, outre que cela satisfait aux exigences de la plus simple justice, cela permettra de sauver de nombreux textes par l'intérêt que trouveront les montagnards eux-mêmes à un travail qui flattera à juste titre leur orgueil. Avec l'émulation née du désir d'être lu et connu, comme tel ou tel instituteur ou infirmier dont on lit à la veillée les textes qu'ils ont ressuscités, les jeunes chercheront à recueillir des chants anciens qui sans cela finiraient par disparaître de la mémoire des hommes. Cette littérature, une fois publiée sous une forme accessible, retrouvera son ancienne vigueur; elle circulera à nouveau; ceux qui savent lire seront fiers de pouvoir lire, au milieu d'un rassemblement attentif, un poème, une épopée..., même si ces textes sont connus dans le village; ce ne sera d'ailleurs pas toujours de leur propre initiative, mais bien souvent sur la demande des illettrés qui prennent plaisir à voir déchiffrer sur le papier ce qu'ils ne sont capables de connaître que par l'ouïe ou la mémoire [1].

Enfin, la traduction française associée aux textes autochtones rendra ces docu-

---

[1] Combien de fois ne m'a-t-on pas demandé aussi bien au cours de mes tournées qu'à Sar Luk, de relire des textes connus de tous, et dont ils avaient entendu dire que je les avais recueillis : ce fut d'ailleurs très souvent ceux-là même qui me les avaient dictés qui m'en réclamaient la lecture avec le plus d'ardeur.

ments accessibles aux savants (linguistes, folkloristes, ethnologues...) de tous les pays.

Cette traduction française ne présenterait pas seulement un intérêt scientifique ; elle offrirait différents avantages pratiques, notamment :

1° De fournir aux « Montagnards » qui veulent apprendre le français ou se perfectionner dans cette langue, des textes français dont ils possèderaient, en quelque sorte, la traduction ;

2° De permettre aux « Montagnards » de dialectes différents, soit de comparer leur propre folklore à celui des tribus voisines, soit d'apprendre les dialectes voisins par l'intermédiaire du français ;

3° De procurer aux Français et aux Viêtnamiens qui voudraient apprendre les dialectes « montagnards », des textes pour s'exercer.

Pour que la revue pût répondre de manière plus efficace à ces utilisations pratiques, mon but était de la doubler d'un autre projet : l'établissement pour chaque dialecte de lexiques comportant la traduction de chaque mot en français et en viêtnamien, travail dont je voulais laisser le soin à des groupes d'évolués autochtones que je me serais contenté de guider.

Pour qu'une telle revue fût viable, il fallait en tout premier lieu étendre la transcription adoptée pour le koho aux autres dialectes des Pays Montagnards. Je ne pus entreprendre ce travail préliminaire qu'en octobre 1949, une avitaminose m'ayant contraint à quitter momentanément le village dont je poursuivais l'étude. A Ban-Mê-Thuôt, je fis part de mes projets à M. F.-P. Antoine, Directeur de l'Enseignement, qui les accueillit avec le plus vif intérêt et me facilita la tâche en me permettant de réunir les instituteurs autochtones à Ban-Mê-Thuot, le 13 octobre 1949, à Kontum, le 18 et à Plei Ku, le 25. Devant chaque auditoire, j'exposai mes projets de revue et de dictionnaire, le but immédiat de la réunion, et, en m'aidant des notes prises lors de mes précédentes tournées, je dressai avec l'aide de mes auditeurs, la liste des phonèmes de leur langue. Étant donné le peu de temps dont je disposais (une après-midi pour chaque groupe), le travail le plus notoire a porté surtout sur les consonnes et j'ai poussé plus particulièrement mes investigations du côté des préglottalisées ; de là des flottements et des lacunes dans le domaine des diphtongues, traitées en fin de séance avec un auditoire à bout de souffle.

Les résultats atteints sont assez différents quant aux dialectes étudiés. En rhadé, mes recherches n'avaient eu jusqu'alors qu'un but pratique, empirique, et ne constituaient que le complément de mon travail ethnologique : elles portaient essentiellement sur le vocabulaire et la grammaire. Il est possible que le domaine des préglottalisées de ce dialecte soit plus vaste que ce qu'indiquerait le tableau *in fine* ; car au cours de la réunion dont les deux principaux animateurs furent MM. Y Blul et Y Bih[1], j'eus assez nettement l'impression d'avoir affaire à des gens qui

---

[1] Parmi les plus évolués des « montagnards », M. Y Bih (Niê Kdam) a écrit deux courts articles riches en renseignements ethnologiques : « Notice sommaire sur le Darlac » et « Évolution culturelle des populations montagnardes du Sud indochinois » parus dans le numéro spécial d'*Education* consacré aux Pays Montagnards (n° 16, juin-août 1949, p. 29-34 et 83-90) où M. Y Blul (Nie Blô), a fait paraître aussi « Cinq légendes rhadées » (p. 189-203) dont il m'a confié les textes originaux pour la future revue, en me promettant de mettre au point d'autres légendes et des poèmes qu'il a déjà recueillis.

avaient une conception académique de leur orthographe. Si cette impression était justifiée, elle pourrait s'expliquer par le fait que c'est le rhadé qui, grâce à Sabatier, a été la première langue autochtone écrite et la première à avoir été enseignée sur les Plateaux[1] où du fait de la centralisation à Ban-Mê-Thuot des organismes administratifs et éducatifs, elle joue le rôle de langue véhiculaire.

En jörai, mes connaissances dérivent de celles que je possédais en rhadé; en effet, lors d'un précédent passage à Cö-Reo, tout mon temps fut occupé à des recherches ethnologiques, ayant été invité à venir dans ce poste par un jeune administrateur, M. X. Deniau, qui outre la connaissance approfondie qu'il a de cette tribu, possède une bonne formation sociologique. Mais à Plei Ku, je trouvai dans les instituteurs jörai, et plus particulièrement dans le Chef de District, M. Baar, le groupe le plus enthousiaste envers les projets que j'exposais : lorsque après leur avoir expliqué le mécanisme des préglottalisées, je leur montrai qu'en bahnar et en mnong, elles ne se cantonnaient pas au *bb, dd, jj,* ils me donnèrent d'eux-mêmes des exemples de nasales, latérales, et semi-voyelles préglottalisées.

Pour le bahnar, je fis au contraire la connaissance d'un Français passionné de linguistique, le Dr Reynaud, Médecin-Chef de l'Hôpital de Kontum. Lorsque je lui fus présenté au cours de mon premier passage dans cette ville, il me dit parler le bahnar et s'intéresser à la linguistique; je lui demandai alors de vérifier si vraiment les préglottalisées n'existaient pas dans cette langue, ce que laissaient supposer les livres pourtant très consciencieux de M. Guilleminet et de M. Antoine. A titre d'exemples de tels phonèmes, je lui expliquai les réalisations de *dd, bb, jj,* en rhadé et jörai. La plupart des Bahnars évolués savent écrire cette dernière langue et je lui expliquai la méthode à employer pour ce genre de recherches. Par la suite, il en a discuté avec ses infirmiers et ceux-ci ayant parfaitement compris de quoi il s'agissait, lui ont révélé que le bahnar, outre *dd, bb, jj,* possède *nn* et *mm*. A mon second passage à Kontum, heureusement moins bref que le premier, m'aidant du Dictionnaire bahnar-français de MM. P. Guilleminet et Alberty, j'interrogeai les infirmiers sur 250 mots en procédant à des commutations et découvris les préglottalisées suivantes : *ll, nyny, ngng, yy.*

Voici, à titre d'illustration, quelques exemples d'opposition entre consonnes normales et préglottalisées en bahnar :

b[2]*/bb.*

bat «aimer»; *bbat* «salé».
baak, nom d'un oiseau nocturne; *bbaak :* «blanc».
bah «badigeonner»; *bbah* «ébréché».

On relève également *bb* dans d'autres positions, ainsi :

bboo «assez, suffire»; *bboh* «sel»; *bbuum* «tubercule».
bbiic «se coucher»; *bbeet* «percer d'un coup».
többang «pousse de bambou»; *bblaang* «bombax».
bbroo «enroué»; *pöbbeeny* «remplir»; etc.

---

[1] Tout au moins d'une façon efficace et de manière vraiment extensive. Car c'est le bahnar qui, grâce aux Missionnaires installés à Kontum, a été la première langue proto-indochinoise transcrite (en *quốc-ngữ*) et dans laquelle ont été traduits les premiers catéchismes du Haut-Pays.

[2] La labiale sonore orale se réalise en bahnar avec une légère nasalisation : *ᵐb*. Mais celle-ci ne représente pas un trait pertinent : il n'existe pas, en effet, d'opposition *b/ᵐb*.

d/dd[1].

da' « mieux » ; *dda'* « deviner ».
dii « il, elle » (forme respectueuse) ; *ddii* « tout ».
duh « aussi » ; *dduh* dans *ddaak dduh* « jus ».

On a aussi :

dde « autrui » ; *ddok* « singe » ; *ddroong* « à travers ».
pöddaam « cinq ».

j/jj.

jrai, nom d'une tribu (jörai) ; *jjrai* « insulter ».
jraang, nom d'un petit fruit aigre ; *jjraang* « panthère ».
jrong « ovoïde » (dans le sens de la verticale) ; *jjrong* « pleurnicher ».

Voir également :

jjoi, numéral des arbres et des objets longs.
jjôom « butiner » ; *jjôop* « sucer ».

m/mm.

maa « frère cadet de la mère » ; *mmaa* « droite ».
mang « nuit » ; *mmang* « porte ».
mii « mari de la sœur aînée » ; *mmii* « pluie ».
mih « frère aîné du père ou de la mère » ; *mmih* « vous deux ».
môony « un » ; *mmôony* « facile ».
töman « plaine » ; *tömman* « mettre ».

On a également :

mmê' « mauvais » ; *mmut* « entrer » ; *mmoong* « rembourser ».
mmrang « coquillage » ; *mmrom* « flèche » ; etc.

n/nn.

nang « voir » ; *nnang* indique l'origine.

---

[1] Signalons qu'un certain nombre de mots, qui en mnong gar et en sedang commencent par une occlusive sonore ordinaire, commencent par la préglottalisée correspondante en bahnar et en biat (tout au moins en ce qui concerne la dentale dans cette dernière langue, car Hoeffel dans son *Dictionnaire franco-biat* a confondu les deux phonèmes *b* et *bb*) :

	MNONG GAR ET SEDANG	BAHNAR ET BIAT
« eau »	*daak*	*ddaak*
« tube »	*ding*	*dding*
« rouge »	*dum*	*ddum*
« piège à lacets »	*dak*	*nnak* (bahnar) *ddak* (biat)
« sel »	*boh*	*bboh* (bahnar)
« deux »	*baar*	*bbaar* (bahnar)

On a, d'autre part :

nnak « piège à lacets » ; *nnar* « le jour ».
nnao « nouveau » ; *nnôom* dans *ddaak nnôom* « urine ».
nnök « remonter vers l'amont » ; *nnuu* « numéral de personnes ».
nnung « empaqueter » ; *könnâm* « en dessous, en aval ».
pönnaam « laborieux » ; *pönneep* « obliger ».

ny/nyny.

Nous n'avons pas trouvé de couples d'opposition, mais à côté de :

nyam « laie » ; *nyeen* « voir clair » ; *nyiim* « pleurer » ; *nyoong* « petit tuyau » ; *nyuung* « porc » ; etc. ;

On trouve :

nynyaan « coller » ; *nynyeek* « chique » ; *nynyüp* « repriser » ; *nynyong* « frère aîné » ; *nynyui* « fumée » ; *tönynyuur* « abaisser ».

ng/ngng.

ngah « ouverture d'un récipient » ; *ngngah* « aube ».

Voir également :

ngngaam « sucré » ; *ngngook* « cerveau » ; *töngngaam* « molaire » ; *töngnglaih* « libérer » (une personne).

l/ll.

pöleh « garrot » ; *pölleh* « déclencher une détente » (arme).

Et les mots :

lloong « bois » ; *llöng* « beau » ; *llu'* « avoir de l'appétit » ; *llui* « croire » ; etc.

y/yy.

ya' « uniquement ; petit » ; *yya'* « oiseau, insecte, écrevisse ».

Voir aussi :

yyal « très, fortement » ; *yyu'* « acide » ; *yyuuk yaak* « avec négligence » ; *yyung* « dressé, debout ».

Ce travail de défrichement devait être poursuivi dans une seconde tournée qui devait clore ma mission au Viêtnam et porter surtout sur le jörai, les éléments fournis par ce dialecte pouvant en outre, servir de base de comparaison pour un renouvellement de mon enquête sur le rhadé. Il serait alors devenu possible de susciter la réunion d'une Commission qui eût consacré l'emploi de ces nouvelles transcriptions, réductibles à une seule pour l'ensemble des dialectes proto-indochinois du Viêtnam. J'espérais aussi pouvoir corriger et stimuler le premier travail lexicographique exécuté dans chaque groupe, et rassembler les textes promis pour

le premier numéro de la revue pour laquelle j'avais reçu l'accord du Directeur de l'École française d'Extrême-Orient.

Malheureusement, je ne pus réaliser ce programme à l'époque prévue, ayant été évacué en France pour maladie avant la fin de mon séjour à Sar Luk. Une seconde mission sur les Plateaux sera donc nécessaire pour le mettre à exécution.

Voici groupés en un tableau les résultats de cette première tournée consacrée à l'adaptation aux dialectes rhadé, jörai et bahnar du nouveau mode de transcription adopté pour le koho. (Voir p. 594-597.)

Le principal intérêt de ce tableau réside dans l'inventaire qu'il fournit des préglottalisées de ces trois dialectes : il fait apparaître, en effet, outre les *bb, dd* et *jj* préglottalisées (existant en face de *b, d, g* et *j* ordinaires) attestées jusqu'ici en rhadé et en jörai, l'existence dans les nasales d'une série complète de préglottalisées *mm, nn, ngng*[1] et *nyny* s'opposant aux nasales ordinaires *m, n, ng* et *ny*, et aussi celle d'un *ll* et d'un *yy* préglottalisés, en face d'un *l* et d'un *y* ordinaires.

Paris, 1951.

---

[1] Alors que la corrélation de préglottalisation englobe toutes les occlusions nasales, dans les sonores orales la gutturale *g* n'est pas opposée à un *gg* préglottalisé. En mnong gar cette « case vide » se retrouverait également dans les nasales, où nous n'avons pas trouvé de *ngng* préglottalisé s'opposant à un *ng* ordinaire.

Signalons que là où nous avons noté des consonnes aspirées, il s'agit en réalité, non pas de phonèmes uniques, mais de groupes de consonnes : consonne non aspirée + *h*. Leur notation répondait à une nécessité d'ordre pratique : éviter aux personnes habituées au *quốc ngữ* des confusions avec des phonèmes que l'alphabet viêtnamien transcrit par un digramme comportant un *h* et dans lequel celui-ci n'indique pas une aspiration : ainsi *nh* (pour *ñ*) et *ch* (pour *c*).

CONSONNES	VALEUR	RHADÊ	JÖRAI	BAHNAR
Gutturales :				
1. sourde	*k*	*kii* «corne»	*kaan* «poisson»	*kaa* «poisson»
2. sourde aspirée	*kh*	*khua* «chef»	*khaan* «étoffe»	*khaan* «dire»
3. sonore	*g*	*gié* «bâton»	*geam* «près»	*gaang* «collier en verroterie»
4. sonore aspirée	*gh*	*gha'* «défendre»		
7. nasalisée	*ng*	*nga'* «faire»	*nga'* «faire»	*ngôi* «jouer»
8. nasalisée aspirée	*ngh*	*anghaar* «ronfler»	*nghah* «protester de son innocence»	
9. nasalisée préglottalisée	*ngng*		*ngnga'* «lever la tête»	*ngngoi* «regarder en l'air»
Palatales :				
1. sourde	*c*	*ciing* «gong plat»	*ciing* «gong plat»	*cing* «gong plat»
2. sourde aspirée	*ch*	*chaar* «grand gong plat»		
3. sonore	*j*	*jaam* «assiette»	*jöong* «hache»	*juur* «descendre»
4. sonore aspirée	*jh*	*jhüüng* «table»		
5. préglottalisée	*jj*	*jjao* «épuisette»	*jjraang* «panthère»	*jjoi* «numéral des objets longs»
6. préglottalisée aspirée	*jjh*	*cho' jjhaan* «sale»	*jjhang* «colorer»	
7. nasalisée	*ny*	*nyuu* «il»	*nyao* «il»	*nyuung* «porc»
8. nasalisée aspirée	*nyh*	*nyhak nyhai*	*nyhao* «sursauter»	
9. nasalisée préglottalisée	*nyny*		*nynyaam* «légume»	*nynyao* «laver»
10. nasalisée préglottalisée aspirée	*nynyh*		*nynyhah* «repousser»	
Dentales :				
1. sourde	*t*	*taa* «borgne»	*tany* «vite»	*taany* «tisser, tresser»
2. sourde aspirée	*th*	*thaa* «laisser».	*thun* «année»	*thöong* «promener»
3. sonore	*d*	*dua* «deux»	*düüng* «tomber»	*daang* «emplacement»
4. sonore aspirée	*dh*	*dhong* «couteau»		
5. préglottalisée	*dd*	*ddao* «sabre»	*ddao* «sabre»	*ddaang* «terminé»
6. préglottalisée aspirée	*ddh*	*ddöddhak* «adroit»	*ddhot* «pipe»	
7. nasalisée	*n*	*anaak* «enfant»	*nac* «haïr, détester»	*nang* «regarder»
8. nasalisée aspirée	*nh*	*ènhaam* «bauge»		
9. nasalisée préglottalisée	*nn*		*nnah* «jeune plante»	*nnang* «de...» (indique la provenance)
10. nasalisée préglottalisée aspirée	*nnh*		*tönnhai* «bruit»	
Labiales :				
1. sourde	*p*	*pa'* «quatre»	*paa'* «quatre»	*pööm* «faire»
2. sourde aspirée	*ph*	*phaa* «cuisse»	*phao* «fusil»	*phaang* «saison sèche»
3. sonore	*b*	*buon* «se tapir»	*bruung* «tacheté»	*bők* «aller»
4. sonore aspirée	*bh*	*bhaa* «échoir par victoire»		
5. préglottalisée	*bb*	*bbuon* «village»	*bbau* «odeur»	*bboh* «sel»
6. préglottalisée aspirée	*bbh*	*bbhat* «incombustible isolément»	*bbhao* «dartre»	
7. nasalisée	*m*	*amaa* «père»	*maa'* «prendre»	*mii* «mari de la sœur aîné»
8. nasalisée aspirée	*mh*	*mhau* «buste»	*mhao* «soif»	
9. nasalisée préglottalisée	*mm*		*mmuuny* «facile»	*mmii* «pluie»
10. nasalisée préglottalisée aspirée	*mmh*		*mmhiu* «se tapir»	
Latérales :				
latérale	*l*	*laac* «dire»	*laang* «regarder»	*löm* «dans»
latérale aspirée	*lh*	*lhiar* «trahir»		
latérale préglottalisée	*ll*		*allaah* «paresseux»	*llöng* «beau, joli, bon»
Roulée	*r*	*rau* «réveiller»	*rau* «réveiller»	*raang* «fleur»
Sifflante	*s*	*saa* «un»	*sui* «longtemps»	*suung* «hache»
OCCLUSIONS GLOTTALES				
en finale: après voyelle brève	'	*broa'* «travail»	*pöpa'* «où ?»	*yye'* «petit»
en finale: après voyelle longue	'		*paa'* «quatre»	
en hiatus	'	*m'it* «envoyer»	*m'it* «envoyer»	*po'oo* «bambou»
		e'at «froid»	*ho'ui* «hésiter à donner, regretter d'avoir donné»	

	VALEUR	RHADÉ	JÖRAI	BAHNAR
SEMI-VOYELLES	w	waar «enclos»	waang «guerre»	waih «mesurer»
	y	yaang «génie»	yaang «génie»	yaang «génie»
	yy		köyyaang «adjoint»	yyu' «peur»
VOYELLES				
ă bref	a	mang «de...» (indique la provenance)	mang «trou»	tang «amer; pipe»
ā long	aa	maang «bredouille»	amaang «dans»	taang «remplacer»
ĕ ouvert bref	e	aseh «cheval»	aseh «cheval»	sem «nourrir»
ē ouvert long	ee	kmhee «contre»	eeng «jupe»	seem «oiseau, viande»
ĕ fermé bref	é	krény «méchant»	méng «joues»	mmé' «mauvais»
ē fermé long	ée	bée «chèvre»	séeng «porter sur la hanche (objet)».	téem «forger»
ĭ bref	i	ami' «mère»	ji' «sarcler»	ring «pronom masculin»
ī long	ii	kii «corne»	ajii' «grenouille»	riing «longer»
ŏ ouvert bref	o	bo' «plein»	rok «herbe»	pö'o' «mangue»
ō ouvert long	oo	böboo	roo' «élégant»	pö'oo «bambou»
ŏ fermé bref	ô	bbô' «figure»	mmô' «bol en terre cuite»	pô' «ami»
ō fermé long	ôo	bôo «vide de grain»	môo' «la femme de...»	köpôo «buffle»
ŭ bref	u	nyu' «plonger»	ku' «trouble (eau)»	jrung «petite hotte»
ū long	uu	nyuu «il»	puu' «ami»	jruung «liane rampante dont les fibres servent à faire des filets».
ơ̆ dit «barbu» bref	ö	sök «hotte»	jjö' «exact»	pöng «clouer»
ơ̄ dit «barbu» long	öö	bböök «payer»	möön «aussi»	pööng «ballotter jeu de paume»;
ư̆ dit «barbu» bref	ü	cü' «montagne»	ü' «jeûner»	sü' «prénom masculin»
ư̄ dit «barbu» long	üü	büüng «bol en calebasse»	asüü «essuyer»	üü «admirer»
Diphtongues :				
ăi (quand le a est bref)	ai	hö'ai' «rien du tout»		pai' «démolir»
āi (quand le a est long)	ae	bae «corbeille»	pae «lièvre»	pae «cuire du riz»
ău (quand le a est bref)	au	amau «ne... pas»	cögau «ours»	bbau «sentir, odeur»
āu (quand le a est long)	ao	ao «veste»	asao «chien»	bbao «raboter»
uă (quand le a est bref)	oa	hoa' «manger»	broa' «travail»	khoa' «clef»
uā (quand le a est long)	ua	h'ua «frôler»	lua «guetter»	thua «toupie»
	oe		sösoe «sifflement de l'air ou de l'eau qui jaillit d'un petit trou»	
	ue	tue «étranger»		thue' «impôt»
	ué	bué «boucle d'oreille»		
	ui	éyui «ombre»	tö'ui «ombre»	tui «imiter»
eā (quand le a est long)	ea	seam «joli»	heam «joli»	hea «rouet»
iă (quand le a est bref)	ia	siam dah «mais»		ia' peu»
	ie			ier «poule»
	ei	blei «acheter»		daang ei «maintenant»
	eu	teu «porter dans la ceinture»		meu «chat»
	eo		eo «chat»	
	iu	piu «relations amoureuses»	piu «relations amoureuses, adultère»	riu «réveiller»
	iö			ya'miö «comment? pardon?»
	oi			roi «mouche»
	ôi			hôi «aux brins écartés»
	öi	ieu mthöi «appeler de loin»	öi «grand-père»	ddöi «avoir, il y a»
	öu			röu «toujours à s'exclamer, à s'étonner».
	üi		böbrüi «vision floue»	hö'üi «très grande fatigue, abattu».
	üu	küu «interpeller»		
	ieu	mieu «chat»		
	oai		koaih «éplucher, gratter»	

FÊTES SAISONNIÈRES DES SRÊ

par le

R. P. Jacques DOURNES

de la Société des Missions Étrangères de Paris

AVERTISSEMENT

Les Pays Montagnards du Sud Indochinois (P.M.S.I.) sont, comme on le sait peuplés de «Montagnards» qui constituent plusieurs groupes ethniques différenciés par des particularités accidentelles, mais communiant en un fond de types et de coutumes. Les grands traits de la «famille montagnarde» ont été dégagés, notamment dans le numéro spécial de *France-Asie* [1] consacré à ces populations, où se trouve étudié entre autres le sujet qui nous occupe ici. L'analyse ci-dessous de fêtes saisonnières est strictement localisée au groupe ethnique Srê et plus précisément encore aux villages de Drong dans le district de Djiring; s'il y a lieu, une particularité sera signalée pour un village voisin. Les rites décrits ont été observés sur place et rédigés directement, sans aucun intermédiaire, ni interprète. Les idées énoncées sont le produit de conversations avec les autochtones, les anciens de préférence.

*
* *

Je commandai récemment un travail sur bois à un montagnard très habile; il pouvait le faire dans la journée. Le soir venu, le travail n'était pas achevé et fort peu soigné. *Adi könhai*, fut-il répondu à la critique, c'est-à-dire : «ce n'est pas un jour propice de la lunaison»; en effet c'était le quatorzième jour de la lune, qui ne convient pas au travail. Peu de temps après je convoquai ce montagnard chez moi; contre son habitude il ne vint pas : «C'était le premier jour du premier quartier, le seul propice pour refaire mon grenier à riz». Ces faits montrent assez l'importance de la lune dans la vie montagnarde; elle ne régit pas seulement le temps, mais encore le faste et le néfaste, et surtout elle détermine le calendrier des fêtes liturgiques. Cycle agraire, cycle humain, cycle religieux se recouvrent : ils sont calqués sur les mouvements de la lune [2].

Les fêtes religieuses (il n'est pas d'autre fête) sont, dans leur ensemble, de caractère familial ou de caractère agraire. Nous n'étudierons ici que les fêtes du cycle agraire, fêtes des lunaisons de cultures. Après en avoir analysé quelques-unes, nous tâcherons d'en établir un schéma et de trouver l'esprit profond qui les anime, ce qui nous fera remonter aux croyances dont elles sont des manifestations.

---

[1] Dam Bo, *Les Populations montagnardes du Sud-Indochinois*, numéro spécial de *France-Asie*, V, n° 49-50, Saigon, 1950.

[2] Cela explique en partie ce que l'on appelle «l'inconstance de caractère» des montagnards.

* * *

Les montagnards de Drong se livrent à trois sortes de cultures : celle essentielle de la rizière inondée (*sré*), celle secondaire de la rizière de montagne (*mir*), celle enfin du jardin de village. La dernière, modeste jardinage fait à temps perdu, ne donne pas lieu à des fêtes. Le travail du *mir* est occasion de quelques fêtes d'importance moindre; par contre, il détermine toutes les cérémonies religieuses pour les groupes qui vivent principalement du riz de montagne. Mais toutes les grandes fêtes saisonnières ici sont des fêtes de culture de la rizière *sré;* c'est à ces dernières que nous nous limiterons.

Le cycle liturgique des rites agraires commence avec les labours (mai-juin), la première fête importante de l'année étant celle des semailles (août-septembre), et se termine à la fin de la récolte par la fête de l'engrangement du paddy (février-mars). Entre la fin d'un cycle et le début du nouveau (mars-avril), se place la fête du *Lir Bong,* le Nouvel An.

Quelque temps après les semailles, à la septième lune [1], on fête le «Lavement des pieds du buffle» (*nyu rao jöng röpu*). Le buffle, co-cultivateur avec le montagnard, a terminé ses évolutions dans la boue des rizières qui sont alors semées et n'auront besoin de lui qu'à la dernière lune, pour piétiner les épis moissonnés. Avant de prendre leur repos, les buffles et leurs anges, esprits protecteurs, vont être bénéficiaires d'une fête originale.

Cette fête, domestique, se célèbre en une même nuit, dans presque toutes les maisons du village. Ceux qui n'auraient pu le faire cette nuit-là attendront le surlendemain, afin de rester sur une nuit impaire de cette septième lune. De plus en plus les villages situés près des routes et des centres européens laissent se perdre ces éléments fixes de la tradition et tiennent moins compte des lunaisons; à Drong, le principe est encore généralement appliqué. Les participants de cette fête sont les habitants de la maison où l'on *nyu rao jöng,* ceux qui les ont aidés à faire la rizière cette saison, les gardeurs de buffles, et enfin les buffles eux-mêmes. Comme en chaque fête montagnarde *sré,* il n'est pas d'autre célébrant désigné que le maître de maison; le chef n'intervient que lorsque la fête est commune à tout le village, et non par maison; le devin de village n'est qu'un ministre privé du culte, que l'on consulte personnellement; en la présente fête, il opère chez lui, comme tout le monde.

Le soir venu, en chaque case où se fera la fête, la maîtresse de maison, gardienne du matériel, sort le panier (*kiat*) où sont rangés les ustensiles nécessaires et que l'on sort une fois par an, à cette occasion. Parmi ceux-ci, c'est une gourde-calebasse qui va servir d'abord. Une poule noire, pour tout le village, est égorgée dans la rivière; l'eau rougie est immédiatement recueillie, à raison d'une calebasse par maison. Dès lors, chacun rentre chez soi et y reste. La nuit est tombée; la case n'est éclairée que par un peu de bois de pin qui brûle au foyer. Le maître de maison offre une jarre de bière de riz, une jarre basse et *ronde* («afin que cela incite les buffles à être dodus comme la jarre»); comme d'habitude on bourre de branches feuillues l'ouverture de la jarre, pour que le son de paddy ne remonte pas; mais cette fois-ci, n'importe quelles feuilles ne conviennent : il ne faut que du *mhi* (*quercus setulosa*) et du *glé* (variété de bambou), aux feuilles fines et nombreuses, «comme on désire que soient les poils des buffles». On recouvre le tout d'un bol retourné.

---

[1] Vers septembre.

A ce moment, le maître de maison commande : «Éteignez le feu!». L'eau est versée dans la jarre, chacun des participants boit une mesure de bière de riz. — «Ravivez le feu!» La flamme jaillit au foyer; on recouvre aussitôt l'ouverture de la jarre; c'est la pause-conversation. — «Éteignez le feu!», à tous les foyers, les tisons soufflés fument; la maison est dans l'obscurité presque complète : il ne faut pas que les *Caa* (démons) voient les préparatifs de la cérémonie; il faut cacher à leurs yeux les hommes, comme les buffles d'ailleurs, «enfants de la fête», sensés présents dans la case. Le maître de maison va composer la drogue rituelle. Sa femme, tenant à la main un peu de pin enflammé, cherche dans le panier *kiat* les ingrédients : feuilles de *moung*, de *kong-ran*, racines d'herbe à paillote (ces dernières, très longues, sont destinées à attirer, par symbolisme, de longues années aux buffles). Ces plantes sont hachées et mises dans un bol de cuivre; on les arrose avec le sang d'un poulet qui vient d'être égorgé. Alors le maître de maison prononce la longue prière que l'on trouvera en appendice; il invoque les Esprits, «anges gardiens» des buffles, afin que le bétail prospère à l'abri des maladies et du tigre.

C'est le moment de planter dans la jarre le bambou à boire; contrairement à ce qui se fait d'habitude, c'est une femme qui tient ce tuyau de bambou, soit la maîtresse de maison, soit une parente, remarquable pour sa fécondité. Les mères de famille nombreuse sont à l'honneur cette nuit-là; leur participation au rite sacré de la jarre exerce une influence sur la puissance de génération des bufflesses, présentes moralement, ne l'oublions pas, à la cérémonie. C'est dans l'obscurité encore, que la femme désignée plante le tuyau dans la jarre, pendant que l'homme invoque l'Esprit et invite les buffles, qu'il appelle chacun par son nom, à participer au rite.

La lumière se fait de nouveau et l'on convie membres de la famille et invités à boire leur mesure de bière de riz. Le maître de maison prend une houe, un soc de charrue; il les lave avec de l'eau et verse cette eau dans le bol de cuivre dont il a été question. Alors on éteint de nouveau les feux et un délégué de la famille prend de cette eau lustrale pour la porter aux buffles dans leur parc. Il faut y aller dans l'obscurité, une famille seulement à la fois et sans se faire voir des autres; tigres et démons sont là qui rôdent, cherchant à dévorer. Une fois au parc à buffles, où le pâtre est entré avec ses bêtes, le délégué asperge neuf fois les buffles, et l'enfant qui les garde, de cette eau sainte; si les buffles ont été injuriés ou battus, on leur demande pardon à cette occasion.

Pendant ce temps, à la maison, les participants boivent au bol de cuivre et mangent les plantes qui y ont macéré, en communion avec les buffles et pour se préserver «d'une trop grande avidité dans le manger, comme le soc de charrue avide à manger la terre» et dont on boit l'eau de purification. On se frotte encore la tête et le ventre avec les plantes médicinales préparées.

Quand l'émissaire est revenu des buffles, on éclaire de nouveau la maison et l'on boit à la jarre jusqu'à l'aube. Dès lors, et pendant sept jours, les buffles sont tabous (*wer*), on ne peut ni les brusquer ni les gronder. La maison aussi est *wer*, les étrangers à la famille ne peuvent y entrer; cette nuit, seuls y ont accès les membres de la famille et les amis qui ont aidé à faire la rizière cette année. Le lendemain on ouvre une jarre de plus, pour les proches et les relations du village.

Cette fête, extrêmement intime et privée comme celle de l'an nouveau, strictement réservée à une petite communauté de travail, exprime par un symbolisme apparemment hermétique le lien organique qui met en circuit les êtres des règnes végétal, animal et humain et tous ceux-ci en communion avec les êtres spirituels. C'est le sens de cette fête du «lavement des pieds» de manifester la continuité des êtres du cycle homo-humus prolongé jusqu'aux puissances spirituelles; et c'est aussi son

but de produire cette communion des êtres créée, entre eux et avec les Esprits, par les rites de participation effective.

La manducation de certaines plantes n'est pas une absorption profane de médecines, ni une superstition relative à des philtres magiques — cela est vite dit — mais une communion avec le Végétal, selon l'ordre voulu par les Esprits ordonnateurs, une participation réelle et symbolique aux vertus de certains êtres des différents règnes, un rite qui produit ce qu'il exprime, un «sacrement» de l'Ancienne Loi. De même, les nombreuses invitations aux buffles de participer à la cérémonie ne sont pas seulement des «politesses» envers les compagnons de travail, d'où une certaine tendresse n'est pas absente, mais il est bien question d'une communion effective, sur le même plan, de l'Homme et de l'Animal, d'une part, créés pour vivre ensemble, de ceux-ci et des Esprits d'autre part, les premiers invitant ces derniers à participer à leur sacrifice terrestre, afin qu'eux-mêmes participent à l'être des Spirituels. Il n'est pas jusqu'aux instruments de travail qui n'aient leur place dans ce circuit vital, de par leurs «vertus» symboliques.

Signalons en passant que ces rites manifestent aussi une âme éminemment religieuse et un rare esprit d'humilité chez l'homme qui vit en compagnie des Esprits et se met lui-même à sa place, sa vraie place, c'est-à-dire la place voulue telle, pour lui, par les Ordonnateurs du Monde.

*
* *

Aux environs du huitième mois (octobre-novembre) la fête du *Nyu wer* réunit annuellement les habitants du village. Cette fois, c'est le village entier — et il n'est jamais question d'abstentions ou de non-pratiquants dans ce pays — qui accomplit une cérémonie commune pour tous les foyers. Les étrangers au village n'y figurent pas; cette fête garde un caractère privé et reste plus intime que celle, bien connue, du sacrifice du buffle où les invités sont légion.

Au huitième mois, le paddy est sorti; il ne demande alors guère de soins... ou du moins les Montagnards s'en remettent aux Esprits, et tout spécialement à *Ndu* «Dieu», maître des Esprits et Providence nourricière des hommes, qui décideront de la bonne ou mauvaise récolte. Aide-toi, le Ciel t'aidera; les hommes ont labouré, hersé, semé; aux Esprits de faire pousser.

La fête du *Nyu wer* a lieu de jour, du moins quant à l'essentiel des cérémonies, les libations continuant dans la nuit et même jusqu'à l'aube suivante. Elle se célèbre dehors (on attend que la saison sèche soit bien installée et que la lune soit propice) à cette petite hutte construite à l'écart du village et qui se nomme *Hiu wer*, la case tabou de Ndu, d'où l'expression *Nyu wer* «boire à la case *wer*».

Nous avons dit que le *Nyu wer* est une fête du village groupé; chacun y prend part, assumant l'une ou l'autre des différentes fonctions que comporte la cérémonie. Le maître de cérémonie, le célébrant principal, est alors le plus haut personnage du village : chef du village, chef de canton... Le *Böjöu*, devin, est à une place d'honneur, immédiatement après le chef, mais ce n'est pas lui l'ordonnateur de la fête, car, encore une fois, il n'est pas prêtre de la religion Srê, mais devin, en marge.

L'avant-veille du jour fixé pour la fête par les anciens, les hommes du village vont couper les bois et bambous nécessaires à la décoration du lieu de culte, non pas décoration gratuite, mais confection des autels et accessoires exigés par le rite. La veille de la fête, on installe, on aménage le *wer* : réparation de la case-interdite de Ndu (elle ne sert qu'une fois par an, à cette occasion) confection du *gönöng*, mât de fête, planté à proximité; confection de deux pavillons-tabernacles, résidence

de Ndu pendant la cérémonie, un pavillon dans la case-*wer*, l'autre au pied du *gönöng*. Enfin, on arrange le chemin qui conduit des rizières au *wer*, et du *wer* au village, afin que Ndu vienne visiter son peuple.

Le jour de la fête, dès le matin, de chaque maison on apporte au *wer* nattes pour s'asseoir et jarres de bière de riz. Puis on amène la chèvre à sacrifier, produit de la cotisation des habitants du village, et on l'attache au pied du *gönöng*. Chacun arrive au lieu du sacrifice, paré de ses plus beaux vêtements; quand il en a, le chef de village revêt une tunique pourpre; le pavillon de Ndu est lui-même habillé d'un tissu rougeâtre.

Commence alors le rite bien classique de la jarre. Toutes les jarres en ligne (à peu près une par maison) sont débouchées et goûtées; des deux meilleures, on transvase la bière en bouteilles que l'on dépose aux deux pavillons de Ndu, où l'on brûle encore un bois de senteur. Le chef de village, assisté de deux anciens, dont le *Böjöu*, invoque Ndu et les Esprits en une longue prière rythmée, accompagnée de sifflements stridents et de jets de poudre de *römit* (tubercule d'une zingibéracée) semée à la volée. Un assistant tranche le cou de la chèvre; le sang est recueilli dans un bol de cuivre; on en oint le *gönöng*, les pavillons de Ndu, on en verse dans des tubes de bambou, plantés aux quatre coins du *bönha* (« foyer ») de Ndu, devant son tabernacle. Tête et dépouille de la chèvre sont accrochées au *gönöng;* les intestins, grillés aussitôt, sont placés en offrande à Ndu. On trempe des gerbes de paillote dans le bol de sang; ces gerbes sont portées à l'entrée des champs, dans les quatre directions à partir du *wer :* pour attirer Ndu, d'où qu'il vienne, au centre du sacrifice, et aussi pour lui montrer le chemin des champs qu'il doit protéger.

Suit un deuxième sacrifice secondaire : deux poulets sont égorgés, avec invocation de circonstance, grillés et déposés en offrande aux deux tabernacles.

Les femmes font alors le déjeuner; de leur maison elles avaient apporté du riz cuit; sur place, elles cuisent la viande de chèvre. Pendant ce temps, les hommes boivent, puis ils déjeunent et c'est au tour des femmes de goûter aux jarres. Tout cela n'est encore qu'une prégustation. Maintenant, à raison d'un homme par jarre, les participants invoquent ensemble Ndu et plantent ensemble, dans les jarres, les tuyaux à boire.

Du riz gluant est déposé dans chacun des deux tabernacles de Ndu. Tous se rassemblent autour du premier tabernacle, à l'intérieur du *wer;* le chef prend la bouteille de bière de riz et en donne un peu à boire à chacun; le fond de la bouteille est versé sur les offrandes. Puis on se transporte au tabernacle extérieur, où le même rite se reproduit, scandé de sifflements. Enfin ce qui reste de viande sacrifiée est partagé entre les membres de la communauté qui rentrent chez eux. A la maison, chaque famille boit une nouvelle jarre et cela se prolonge jusqu'à l'aube suivante.

Cette fête, jusque dans le détail de ses rites, fait allusion au mythe[1] de *Ndu* et *Ddoe*, du Dieu-Providence et maître des récoltes. Au moment où le riz commence à mûrir, les montagnards s'en remettent à Ndu; ils lui offrent la première part de cette nourriture qu'il dispense aux humains et lui demandent de veiller à ce qu'elle soit toujours suffisante. Plus qu'aucune autre, la fête du *Nyu wer* manifeste la croyance monothéiste srê en un Ndu infiniment supérieur à tout autre Esprit. Le sacrifice et le repas en commun, de tout le village, exprime et produit l'union des créatures de Ndu entre elles (grande famille montagnarde, produits de la Nature, chèvre-émissaire sacrifiée au nom de tous), entre elles et avec Ndu qui a fait son tabernacle au milieu des humains.

---

[1] Par mythe, entendre : « élément de croyance engendrant un rite », et non « fiction gratuite ».

*
* *

Vers la fin du neuvième mois (décembre), les Srê célèbrent *Klang Költök*, la fête du paddy mûr. Les rites sont exécutés en partie dans la rizière, de jour, en partie à la maison, la nuit qui suit. Comme le *Rao Jöng*, le *Klan Költök* est une fête de famille, intime, ne réunissant que les membres d'un même foyer, mais en général, on s'arrange pour que chacun au village la célèbre le même jour.

Le paddy est mûr, oiseaux et tourterelles s'y abattent; c'est le moment de faire des épouvantails : éperviers stylisés en bambou tressé (= *klang költök*); la pose de ces *klang* dans les champs donne lieu à des rites sacrés, car on peut toujours chasser les oiseaux, mais la récolte ne sera belle que si Ndu la veut ainsi.

L'avant-veille les hommes partent en forêt couper des bambous nécessaires à la confection des mâts de fête et des figures d'épervier. La veille, on travaille ces bambous.

Le jour de la fête, dès le matin, toute la famille se rend à la rizière, emportant le matériel de la cérémonie. Au milieu de la rizière on plante le *doung* (mât de la fête simple, sans bras, à la différence du *gönöng*); à chaque parcelle de rizière, à l'abri, sur la diguette principale, on plante les perches portant les *költök*, épervier-épouvantail. On plante encore deux de ces perches à *költök* au pied du *doung;* il en reste encore une que l'on ramènera au village et qui aura sa place au champ de tabac, près de la maison. A chaque *költök* on attache un bouquet composé de branches feuillues de *klot* (*Gnetum latifolium*), *nho* (pin), *bangcal* (*Buchanania* sp.), *pörnyoe* (?), *törboklan* (?), *blo* (*Dillenia* sp.), *ti* (*Careya sphaerica*), *nha chir*, *nha koe*. Avec ce bouquet, on attache aussi un tube de bambou contenant un petit tuyau du genre d'un chalumeau à boire, ainsi qu'une nasse en miniature, pleine de terre. Il faudrait de longs développements pour expliquer le symbolisme de chacun de ces objets rituels; il suffit que l'on sache que rien de cela n'est gratuit, ni laissé au hasard, mais exprime la communion des humains, de la Nature, des récoltes, qui rendent hommage aux Esprits créateurs et organisateurs, pour assurer l'ordre du monde voulu par eux[1].

Quand tout ce matériel liturgique est installé à sa place traditionnelle et invariable, on procède au sacrifice proprement dit : le chef de maison égorge un poulet à chaque *költök* et un canard au mât *doung*, en invoquant Ndu-Maître-des-récoltes. En suite de quoi on boit une petite jarre à l'abri de rizière.

Après le déjeuner de midi, on rentre à la maison où l'on se repose, avant les libations du soir. A la nuit tombante, une énorme jarre est ouverte, groupant la famille et les intimes. Au lever du jour, la fête prend fin.

Cette fête exprime bien comment, chez les Srê, le moindre acte, le moindre travail du cycle agraire, comme de planter des épouvantails à oiseaux au-dessus du paddy mûr, est spiritualisé, sacralisé, le terrien, la terre et ses produits s'offrant à Ndu-Providence, en soumission au Maître de l'univers et en supplication pour une récolte abondante.

*
* *

Il y aurait encore bien d'autres fêtes du cycle agraire dont l'analyse entrerait dans le cadre de cette étude : fête des moissons, fête du battage, fête du paddy qui « rentre » au grenier, fête de fin d'année des cultures..., ceci pour les fêtes sai-

---

(1) Il ne serait pas indifférent que ce symbolisme fût décrit objectivement dans toutes ses intentions. Nous espérons que l'auteur en apportera un jour le détail pour servir à une connaissance approfondie du cérémonial des Srê (N. D. L. R.).

sonnières régulières. S'y ajoutent encore les cérémonies accidentelles, en réparation de fautes perturbant l'ordre du cycle agraire : v. g. amende honorable au paddy (= à l'Esprit qui régit le paddy), si on a mangé un mets interdit dans la rizière...

Ce qui précède suffit pour nous permettre de dresser un schéma-type de fête religieuse agraire et, remontant de ces rites aux croyances dont ils sont des manifestations, de présenter quelques réflexions sur l'âme religieuse du Montagnard Srê.

Toute fête comprend un temps de préparatifs, un temps de cérémonies proprement dites et un temps de libations prolongées. Les préparatifs demandent un jour ou deux pour les petites fêtes, un mois ou deux pour la grande fête du sacrifice du buffle. Il faut n'avoir pas vu la fièvre et l'agitation de ces jours, pour prétendre que le Montagnard est paresseux : chacun, au village, s'y donne et de tout son cœur.

La cérémonie rituelle comprend essentiellement et toujours des invocations rythmées, parfois très longues, à Ndu ou à ses *Yang* (Esprits), — le sacrifice sanglant : poulet, chèvre, canard (pour les fêtes analysées ci-dessus), cochon pour l'an nouveau, buffle parfois pour le *Nyu wer*, tout animal domestique et comestible étant matière de sacrifice, — l'offrande de la viande sacrifiée, présentée au tabernacle de Ndu, soit au *wer*, soit dans la maison, avec du riz gluant, un bol de bière de riz et du bois de senteur, — la communion enfin des participants, communion à la viande sacrifiée, communion à la bière de riz, communion des membres d'une famille ou de tout le village avec les puissances spirituelles, pour les introduire dans la vie de l'homme et faire participer l'homme à leur vitalité. Cette communion est très étendue, puisqu'elle inclut les êtres des différents règnes : une image du monde, un microcosme reconnaissant ses devoirs pensés par l'homme et rendus par toute créature envers l'Esprit Organisateur.

*
* *

Ces rites dénotent chez le Montagnard Srê un esprit religieux communautaire, un sens du sacré, un goût de la participation « cosmogonique ».

Il arrive au Montagnard d'exprimer seul son sentiment de dépendance à l'égard des Esprits, notamment par de fréquentes oraisons jaculatoires, en se mettant en chemin ou en se rendant au travail. Mais quand il s'agit d'une cérémonie religieuse proprement dite, d'un sacrifice, il n'y a pas de piété privée ou de religion personnelle : le Montagnard ne participe au rite qu'en tant que membre d'une communauté : famille ou village (grande famille), elle-même élément de la communauté universelle des êtres. Tel est l'ordre du monde voulu par les Esprits; on ne peut les servir qu'en se mettant à la place qui convient et en communion avec l'ensemble.

Le Montagnard manifeste un remarquable sens du sacré ; il est sensible à l'aspect sacré de toute chose ; sa croyance forte et vive lui fait porter sur le monde le regard même, pourrait-on dire, que les Esprits y portent. Dans son système du monde, où rien n'est laissé au hasard, la Lune enseigne, détermine le faste et le néfaste, préside à la succession des rites liturgiques. Les *Yang*, anges gardiens des êtres créés, veillent à tout, répartissent aux hommes les biens providentiels et se font leurs intercesseurs auprès de Dieu. Ndu, maître suprême de l'Univers, crée, donne l'être, la vie, la nourriture ; il passe au milieu des hommes qui le servent pour maintenir le contact entre les puissances spirituelles supra-terrestres et les humains d'ici-bas. Les rites et cérémonies qui en sont l'expression, ont un caractère hautement spirituel et symbolique : les offrandes présentées à Ndu, par exemple, ne sont pas une nourriture matérielle dont Ndu userait — les Srê disent bien que Ndu est un pur Esprit, et ils consomment eux-mêmes ces dons symboliques — mais

une marque du pouvoir supérieur de Ndu sur toutes choses, en particulier sur les produits des récoltes dont une part lui est présentée en hommage.

Ce sens du sacré, appartenant à une âme éminemment religieuse, entraîne un goût de participation active à la vie des puissances spirituelles, dans le cadre de la cosmogonie sacrée dont Ndu est le modérateur suprême. Âme religieuse, esprit large, goût de l'Univers des êtres intimement liés entre eux et inter-dépendants : tous les rites religieux manifestent le besoin du Montagnard d'*être* ou de rentrer dans l'ordre de cet organisme cosmique, selon que le rite sera d'hommage gratuit ou de réparation.

Il ne nous appartient pas, en une telle étude, de porter un jugement de valeur sur la croyance et la pratique religieuse du Montagnard Srê ; cependant, il convient de remarquer son degré de spiritualisme, sa force de conviction et l'emprise qu'elle exerce sur tous les actes de sa vie. Il ne faudrait pas croire, sous le prétexte que le Montagnard serait un « primitif », qu'il est incapable d'une grande élévation de pensée et d'actes de dévouement gratuits. La simple analyse de quelques rites suffit à ce que nous nous rendions compte de ce qu'est la religion pour le Montagnard : par le temps et le soin qu'il consacre à l'exécution des rites traditionnels, par les sacrifices réels que cela lui coûte, nous avons quelque idée du sens qu'il donne à sa vie. Ce peuple n'a pas qu'à apprendre et à recevoir, il nous apporte aussi le témoignage d'un esprit foncièrement religieux, conscient d'un ordre spiritualiste dans un monde qui possède un sens.

APPENDICES

PRIÈRE DU LAVEMENT DES PIEDS

ö Yang cat be rötö
rö be rötiang
rhiang be bung be ngony
bösah sömpo
löho nkoe
Any lis mönu iar aa
sras mönu iar uny
lis ddi kouny wa
cat kon hon sönuan
ja cöroh sönddoh haang
sa nyhöt lö'a ja löbön
be tül be yau.
Röpu dam kuit nke
röpu me rong kon
hat bang war
Lot tam bri bany ae lila
lot tam ja bany ae lip lap
klap tiah sar bany ae mil mul.
Any pöl boh mö uur K'Deo
pöl mö oung Ndu
Any pöl mö cing cau waas tam bong
pöl mö nyong cau waas tam kiat
pöl sömbiat cau waas tam ti
any pöl mö ti ri göe...

PRIÈRE POUR LE SACRIFICE DU CANARD

Kiik kaak ö Yang öda
ngri nga ö Yang gönöng
jöng ai gen be jöng cögang
kang ai gen be jötrei
Mböh ai ri böh but daa lou
mböh ai ri böh tou daa ling
mböh ai ri king lik töngai?

PRIÈRE POUR LE SACRIFICE DE LA CHÈVRE

Jõng mi gen be ku gle
nke mi be plai pra
mat mi gen be rõnga ous
tiang mi gen be kus kõny juh
muh mõ mat be cit cõbbet
õ Yang ceng kon ti põnoa ya dõ ti
Lot nyu pou boup jup ching mõ any
nyu bal sao bal
bbal lõ̓ hõdrõm . . .

TRADUCTION

PRIÈRE DU LAVEMENT DES PIEDS

Ô Esprit, fais que les buffles aient le poil serré comme feuilles de *rötö* [et *rötiang*,
que nos buffles soient nombreux comme fourmis ou araignées.
J'ai frappé les buffles avec un bâton, ils ont le dos blessé ;
je le regrette et je répare avec un poulet sacrifié,
je répare mes fautes envers eux qui sont comme mes oncles, mes [cousins.
Qu'en passant les ruisseaux et sautant les talus,
ils trouvent toujours bonne herbe tendre,
Que les mâles aient de belles cornes arrondies
et que les femelles nourrissent leurs petits,
Qu'en brousse ils ne rencontrent pas de tigres,
qu'en prairie, ils ne trébuchent pas,
qu'en terrain couvert, ils se fraient un passage.
J'emprunte du sel à Deo, — j'emprunte du riz à Ndu,
je prends un gong, on me donne en échange toute une récolte de [paddy ;
je prends un collier, on me donne un panier de riz ;
je prends une bague, on me verse une poignée de riz ;
je tends la main, on ne me donne rien.

PRIÈRE POUR LE SACRIFICE DU CANARD

Kik kak, ô Esprit des canards,
le canard geint, ô Esprit du *gönöng*,
tes pattes, canard, sont comme celles du trépied,
ta mâchoire ressemble à des ciseaux.
D'où nous reviens-tu, de la mer ?
d'où nous reviens-tu, de l'Orient ?

PRIÈRE POUR LE SACRIFICE DE LA CHÈVRE

Tes pattes sont comme des entre-nœuds de bambou,
tes cornes comme des haricots,
tes yeux ressemblent à des braises,
ta queue : un bambou effiloché,
ton nez a un air tordu et pincé,
Ô Esprit, viens auprès de nous
bois et mange avec nous.



1



2



3



4

Pavillons et mât utilisés dans les fêtes des Srê.

1. *Kut Ndu* (pavillon de Ndu); remarquer l'échelle d'accès au lieu supérieur de la résidence de Ndu; les offrandes sont en dessous, sur des feuilles de bananier. — 2. Le même *Kut Ndu* (l'homme accroupi permet de juger des dimensions du tabernacle en miniature). — 3. *Kut Ndu*. Variante en pays Noup. — 4. *Gönöng* (mât pour la fête du *Nyu lir bong*, à l'intérieur de la maison).



1

2

3

4

Accessoires de culte des fêtes saisonnières des Srê.

1. Mât «gönöng» de «wer». — *2.* Pavillon de Ndu à l'intérieur du «wer».
3. Mât «doung» de rizière. — *4.* Diverses formes de «költök».

QUELQUES PORTIQUES DE PAGODES CAMBODGIENNES

par

Robert DALET

Membre Correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

Au cours de nos tournées archéologiques au Cambodge, nous avons recueilli des exemples d'une série de portiques; nous ne donnons ici que les plus caractéristiques.

*
* *

Le portique du Vàt Sàn Ko [1], formant l'entrée Est de la terrasse du sanctuaire (pl. XXXVIII-A), provient probablement d'une ancienne construction dont on a utilisé ainsi un fronton triangulaire; il rappelle un peu, pour les deux poutres inférieures, le schéma donné dans l'*Inventaire descriptif des Monuments du Cambodge* par L. de Lajonquière, tome I, figure 10. Les extrémités de ces poutres, dont la partie supérieure déborde fortement sur les poteaux, sont réunies par une console en S, d'un joli profil et dont le mouvement est proche de celui de beaucoup de consoles de pagodes [2].

Les deux montants obliques du fronton, qui portent nettement la trace de clous, sont bordés extérieurement d'une suite d'arcs jointifs dont les pointes se recourbent et s'épanouissent, formant ainsi comme une feuille double; ils sont terminés en bas par une crosse contournée.

Le tympan montre un guerrier courant, enserrant de son bras droit une femme dont les jambes sont relevées, représentation probable du rapt de Sītā par Rāvaṇa, bien que le roi des Rākṣasas n'ait ici que deux bras et deux têtes, l'une plus petite surmontant la normale. Ce groupe peu harmonieux évolue parmi des rinceaux, d'un beau dessin et dont l'origine est dans la gueule de deux têtes de monstres placées dans les angles inférieurs; ces têtes sont celles de *makaras* dont elles ont la forme allongée et la trompe réduite à une protubérance sur le nez. A notre connaissance, aucune représentation de *makara* n'a encore été signalée dans l'art cambodgien récent. Cet animal fantastique avait d'ailleurs pratiquement disparu de la décoration khmère classique de la dernière époque.

---

(1) *IK*, 185. Khum Sàn Ko, Khând Stŏṅ, Khêt Kòmpoṅ Thom.

(2) Voir G. Groslier, *Recherches sur les Cambodgiens*, A. Challamel, Paris, 1921, figure 125 et, dans le présent article, la planche XL-A.

*
* *

Au Vằt Pràsàt[1], le portique oriental donnant accès dans l'enclos de la pagode est de lignes très simples (pl. XXXVIII-B). Les deux hauts piliers sont réunis par deux poutres dont la supérieure déborde sur les côtés. Entre ces deux poutres sont de fins balustres tournés; au-dessus, s'élèvent quatre étages de poutrelles, réunis également par des balustres, et dont les extrémités sont en boutons. Les soutiens extérieurs de ces poutrelles sont de simples billes de bois, ce qui donne une meilleure tenue à ce fronton, sans lui enlever son aspect aérien.

La traverse supérieure reçoit six amortissements décroissants dont la forme rappelle celle des couronnements de monuments khmèrs d'art classique. Le septième amortissement, central, montre une pointe exagérée se terminant en boule.

*
* *

Le portique du Vằt Prahār Lûoṅ[2] est de construction récente (pl. XXXVIII-C); ses piliers terminés par des amortissements en bouton sont réunis par deux poutres ayant entre elles des balustres plats à bords ondulés. Le fronton sans rampant offre une tête de monstre, mal rendue, dévorant le disque tenu à deux mains, entourée de rinceaux. Sur les bords supérieurs, cinq *semàs* ornés sont représentés, terminés par des pointes recevant chacune trois couronnes, souvenir de parasols honorifiques.

De chaque côté de l'entrée principale est un passage secondaire dont la poutre supérieure porte un *dvārapāla* les jambes fléchies, faisant penser à un batteur d'estrade avec ses genouillères, son tutu et sa collerette plissée.

Deux lions de ciment, mauvaises copies de ceux de l'art classique, posés chacun sur un petit piédestal, défendent l'escalier d'accès.

*
* *

Le portique du Vằt Kanti[3], très simple, présente entre les deux poutres horizontales un panneau plein portant une inscription (pl. XXXVIII-D); sur les côtés, sont deux ornements en S qu'il est difficile d'appeler consoles et les piliers se terminent en bouton.

Le fronton est formé de deux arbalétriers légèrement ondulés et d'un poinçon avec feuilles découpées. Une légère pointe sort au-dessous du grand panneau rectangulaire et sa signification n'apparaît guère, à moins qu'il faille y voir le souvenir extrêmement atténué d'arcs géminés comme ils existent, mais bien plus prononcés, dans les pagodes laotiennes. Deux ornements en coquille, ou en quart de gloire solaire, occupent les angles, au-dessous du panneau inscrit.

*
* *

Au Vằt Prêk Lûoṅ[4], le portique oriental, un peu lourd, a pour décor des planches ajourées (pl. XXXVIII-E). Sous la poutre supérieure, court une rangée de feuilles pendantes et, autour d'un panneau rectangulaire portant une inscription, sont

---

(1) *IK*, 74. Khûṃ Práḥ Put, Khând Kandàl Stüṅ, Khêt Kandàl.
(2) *IK*, 105, 4. Khûṃ Vihār Lûoṅ, Khând Suoṅ, Khêt Kômpoṅ Càm.
(3) Khûṃ Prêk Lûoṅ, Khând Khsàč Kandàl, Khêt Kandàl.
(4) Mêmes localisations.

disposés des découpages d'une ligne heureuse. Peut-être les décors au-dessus du centre du panneau sont-ils un souvenir lointain du *triçula*. Sur les côtés et reliant les deux traverses, se voit ici aussi cet ornement en S qu'on ne peut plus appeler console.

Tout ce motif central nous fait songer instinctivement aux puissants décors d'art préangkorien dont pourtant rien ne subsiste en cette pagode, riveraine du Mékong et située à quelques kilomètres au Nord de la capitale.

*
* *

Le portique du Vắt Thma Kôl[1], toujours formé de deux poutres horizontales entre lesquelles sont des lattes formant des losanges, possède un fronton de flèches rayonnantes soutenu par des pièces obliques (pl. XXXVIII-F).

La flèche centrale descend, comme un poinçon, jusqu'à la traverse inférieure; c'est l'un des plus simples de ceux que nous avons rencontrés, si l'on en excepte les nombreux portiques composés seulement de deux piliers et de deux poutres horizontales.

*
* *

Au portique du Vắt Karkos[2], entre les deux poutres moins écartées que d'habitude, a été placé un mince panneau de rinceaux (pl. XXXIX-A). Une console en S soutient chaque extrémité de la poutre supérieure et descend plus bas que la traverse inférieure. Le fronton est garni de lattes obliques opposées et leurs extrémités débordent un peu les arbalétriers. Deux crosses d'un bon mouvement sont à la base et une trop grande feuille, légèrement découpée, orne le sommet. A travers ce portique, nous voyons l'envers d'un second, identique, placé sur l'autre axe.

*
* *

Au portique du Vắt Plaṅ[3] (pl. XXXIX-B), les piliers à pointe bulbée sont soutenus chacun par deux poteaux à tête en bouton, ceux placés vers le passage étant plus grands que ceux de l'extérieur. Entre les deux poutres sont des balustres tournés et l'inférieure reçoit une suite de feuilles pendantes, les extrêmes devenant considérables et rejoignant presque la pointe du poteau de soutien.

Une console peu détaillée supporte chaque extrémité débordante de la poutre supérieure. Le rampant du fronton est ondulé et lobé, comme deux accolades opposées par une de leurs pointes; ses extrémités traversent les piliers et se terminent chacune par un petit *nāga* à tête unique.

Le tympan est garni de croisillons obliques et le poinçon projette une haute pointe annelée.

*
* *

Les piliers du portique du Vắt Črès[4] ont leur extrémité en bouton et entre les deux poutres court une rangée de balustres (fig. 40).

---

[1] Ou Vắt Suvan Bopha, Khŭṃ Tamoṅ, Khǎnd et Khèt Bằttambaṅ.
[2] Khŭṃ Črei, Khǎnd et Khèt Bằttambaṅ.
[3] Khŭṃ Prei Čruk, Khǎnd Kralāñ, Khèt Siem Rāp.
[4] Khŭṃ et Khǎnd Suoṅ, Khèt Kòṃpoṅ Čàm.

Le fronton est formé de flèches rayonnantes très serrées et s'inscrivant *grosso modo* dans un demi-cercle; partant d'un petit triangle, elles sont soutenues par deux pièces obliques doublant le triangle et renforçant l'ensemble.

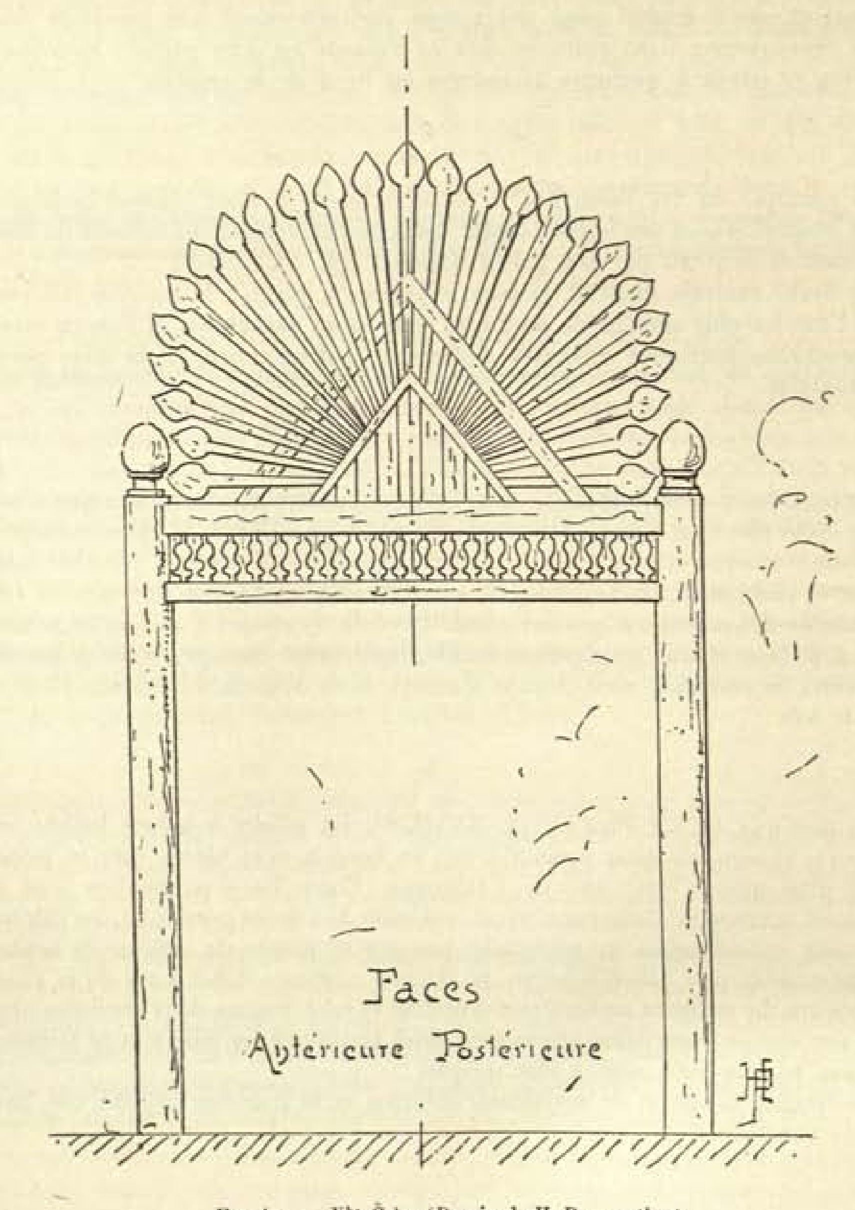


Fig. 40 — Vằt Črès. (Dessin de H. Parmentier.)

⁂

Le Vằt Kandol Črum[1] a ses portiques de l'Est et du Nord très sinisés, mais la forme générale demeure cambodgienne (pl. XXXIX-C). La tête de monstre qui orne

[1] Khũṃ Kandol Črum, Khẳnd Suoṅ, Khêt Kòmpoṅ Čàm.

le panneau inférieur du fronton évoque plutôt une pieuvre. Le panneau supérieur est simplement garni de feuillages et reçoit une représentation de *semá* orné d'un personnage assis et tenant deux glaives.

Les consoles de côté sont faites de rinceaux et ont au-dessus d'elles un amortissement bulbé en forme de vase pansu.

*
* *

Le portique du Vát Kanleṅ [1], extrêmement simple (pl. XXXIX-D), n'est pas d'une silhouette heureuse, contrairement à l'habitude, les constructeurs lui ayant donné une largeur trop forte en comparaison de la hauteur. Il n'était d'ailleurs élevé que pour un ou deux jours et ses dimensions étaient quasi imposées par les deux piliers de bois, permanents, qui limitent de chaque côté l'allée d'accès au sanctuaire.

Le tympan est formé d'un croisillonnage espacé de lamelles obliques de bambou; deux crosses de palmes de cocotier à folioles tronçonnées se recourbent dans la partie supérieure, et le sommet en cœur est constitué de même.

*
* *

Au Vát Kraṅ Banlĕi [2], le portique, très gracieux et léger, est fait de bambous et de palmes de cocotier à folioles tronçonnées (pl. XXXIX-E). Les piliers sont composés chacun de deux montants entre lesquels est un léger croisillonnage. Les trois bambous horizontaux sont de longueur inégale, les deux supérieurs débordant sur les piliers. Entre l'inférieur et celui du milieu sont de petites tiges verticales qui rappellent les balustres des portiques de bois et, entre les bambous du milieu et supérieurs, est un décor de carrés posés sur une pointe et ayant leur diagonale verticale indiquée.

Le tympan montre trois cœurs renversés de palmes de cocotier et une pointe plus effilée termine le motif central. Sur les côtés, d'autres palmes contournées rappellent les consoles de bois.

Mais le principal intérêt de ce portique est dans les arcs géminés posés sous la traverse inférieure et qui ne sont malheureusement pas très visibles sur le cliché; ils sont cependant bien marqués et chaque section a la valeur d'une demi-ellipse; il y a une pendeloque centrale et cette composition nous rapproche des arcs géminés laotiens, si caractéristiques. Il semble bien qu'il y ait là plus qu'une simple coïncidence [3].

*
* *

Le décor et la construction du portique du Vát Vihār Samnor [4] sont soignés (pl. XXXIX–F). L'armature est formée, comme pour les entrées durables, par deux poteaux soutenant deux poutres horizontales espacées. Le tympan, qui est presque un triangle équilatéral, est garni de tiges recourbées en rinceaux et un

---

[1] Khŭṃ Dei Et, Khảnd Kien Svày, Khêt Kandàl.

[2] Khŭṃ Vāṅ Ča, Khảnd Trăč Toṅ, Khêt Kŏṃpoṅ Spư.

[3] Nous avons également rencontré des arcs géminés à Bắttambaṅ, sous les frontons de pagodes; ils paraissent y être un article d'importation car, à peu près seul, le chef-lieu offre ce mode de décor. Voir *BEFEO*, XXXVI-1, pl. XV, croisée de toits du Vát Sampou.

[4] *IK*, 79, 18. Khŭṃ Thyuṅ, Khảnd Poñālư, Khêt Kandàl.

petit triangle supplémentaire, orné de même et empiétant sur celui du centre, s'élève au-dessus de chaque pilier.

Les parties maîtresses sont entourées de feuillages et une hampe florale de palmier-céleri pend au-dessous de la poutre inférieure du portique[1].

* * *

L'entrée secondaire du Vắt Tép Praṇaṃ[2] montre l'utilisation de deux anciennes consoles d'un édifice disparu (pl. XL-A). Ce beau motif en S avec un *nāga* stylisé à la base (examiner l'image en la plaçant sur le côté) est très fréquent dans les pagodes anciennes. Les exemplaires élégants ne sont cependant pas très courants et les deux que nous voyons ici sont des modèles du genre. Actuellement, ces consoles sont souvent en béton et perdent beaucoup de leur beauté. Le poinçon projette un découpage dont la signification ne nous apparaît pas.

* * *

Le portique du Vắt Dàr[3], en partie ruiné, montre un fronton dont les angles inférieurs ont été supprimés (pl. XL-B). Le rampant est formé de deux poutres légèrement moulurées, dont les extrémités se retournent en crosse faible et dont le bord supérieur portait de fines pointes, dans l'esprit de celles que l'on voit aux frontons des pagodes et qui rappellent les feuilles de bordure des frontons de l'art khmèr classique; un amortissement en fer de lance triple est au sommet.

Le tympan présente une divinité assise à l'indienne sur socle mouluré et tenant deux glaives dressés; deux personnages accroupis l'adorent et de légers rinceaux remplissent les vides de la composition.

Il se pourrait que ce fronton provienne d'un édifice détruit, comme celui du Vắt Sằn Ko (pl. XXXVIII-A).

* * *

Au Vắt Črĕi Moṅköl[4], le portique est très sobrement décoré, trop même, car ses élégants motifs souffrent d'une armature visible (pl. XL-C). Il n'était peut-être pas terminé.

Au centre du tympan, la tête de monstre s'apprête à dévorer le disque et le rampant n'est indiqué que par deux beaux rinceaux, très découpés. Une fine console en *garuḍa* est de chaque côté, entre les poutres horizontales.

* * *

Au Vắt Pràsàt Sra[5], les accès de la terrasse ont des portiques de bois de même esprit. Le portique septentrional, plus simple (pl. XL-D), montre, entre les deux poutres horizontales, deux représentations de *semàs* placés de part et d'autre du poinçon mouluré à sa base, tandis qu'une console en planche se retroussant en

---

[1] Cette hampe florale est à rapprocher de la pointe inférieure que l'on voit au portique du Vắt Kanti, pl. XXXVIII-D.

[2] Khŭṃ Thyuṅ, Khằnd Poñālu', Khĕt Kandàl.

[3] Khŭṃ Dàr, Khằnd Memŏt, Khĕt Kòmpoṅ Càm.

[4] Khŭṃ Prẻk Romdĕṅ, Khằnd Prẻk Pŏ, Khĕt Kòmpoṅ Càm.

[5] Khŭṃ Phniet, Khằnd Sisophon, Khĕt Bằttaṃbaṅ.

nāga est de chaque côté des piliers. Le tympan est uniquement formé d'un bâti de lattes espacées, verticales et horizontales. Chaque latte horizontale reçoit à ses extrémités un ornement effilé à étages décroissants. Le poinçon est terminé de même, mais ce décor est ici bien plus important; l'ensemble fait songer à une suite de parasols honorifiques ou, mieux, à des amortissements en *prâsàt*, mais alors très étirés.

L'armature et la silhouette générale du portique occidental (pl. XL-E) sont semblables au précédent, mais le tympan est garni de beaux rinceaux de bois découpé. Une petite tête de *nāga* se retrousse aux extrémités de trois des quatre traverses du tympan (l'inférieure de gauche a pivoté à demi sur son axe), et l'amortissement central montre à sa base des cornes ondulées, queues de *nāgas* ou souvenir du *triçūla* brahmanique ?

C'est le plus beau portique que nous avons rencontré.

* * *

Les poteaux du portique du Vàt Bótuṃ Sàkor [1] reçoivent deux poutres horizontales, la supérieure débordant fortement, et entre elles sont des balustres tournés qui rappellent ceux de l'art khmèr classique (pl. XL-F). Au-dessus est un second étage de mêmes balustres, moins étendu, et il reçoit le double triangle non orné qui compose le fronton; un fin amortissement bulbé et annelé termine le poinçon.

Des amortissements, d'une forme très spéciale et qui fait penser au *vajra*, sont aux extrémités de la grande poutre horizontale et de celle qui reçoit le double triangle du fronton.

* * *

Les portiques des planches XXXVIII, A à F, XXXIX, A à C, XL, A à F sont des constructions durables. Les portiques de la planche XXXIX, D et E, temporaires, sont des arcs de triomphe érigés à l'occasion d'une fête. Le portique de la planche XXXIX-F est intermédiaire entre les deux conceptions : son armature est permanente et, seul, le décor de feuillages et de palmes est renouvelé, lors de réjouissances.

Nous ne parlerons pas ici des portiques en briques qui sont de lourdes masses et qui ont peu à voir avec l'art cambodgien, encore moins avec l'art khmèr ancien.

* * *

Les analogies avec l'art khmèr classique sont assez nombreuses, ce qui ne peut étonner. Nous retrouvons :

— les feuilles dentelées bordant les frontons (pl. XXXVIII-A très marquées, pl. XL-B à peine indiquées) et la feuille terminale importante (pl. XXXIX-A, D et F);

— les *nāgas*, les feuilles ou les crosses se dressent de chaque côté du fronton et prolongent ainsi le bas du rampant (pl. XXXVIII-A, pl. XXXIX-A et B);

— les amortissements en *prâsàt* (?), peut-être des antéfixes en *semà* (pl. LX-D et E) et ceux en épis bulbés (pl. XXXVIII-B);

— l'architrave soutenant le fronton, comme à Kòḥ Kèr (pl. XXXIX-A);

---

[1] Khŭṃ Phtàḥ Kandàl, Khànd Prêk Pò, Khêt Kòṃpoṅ Càm.

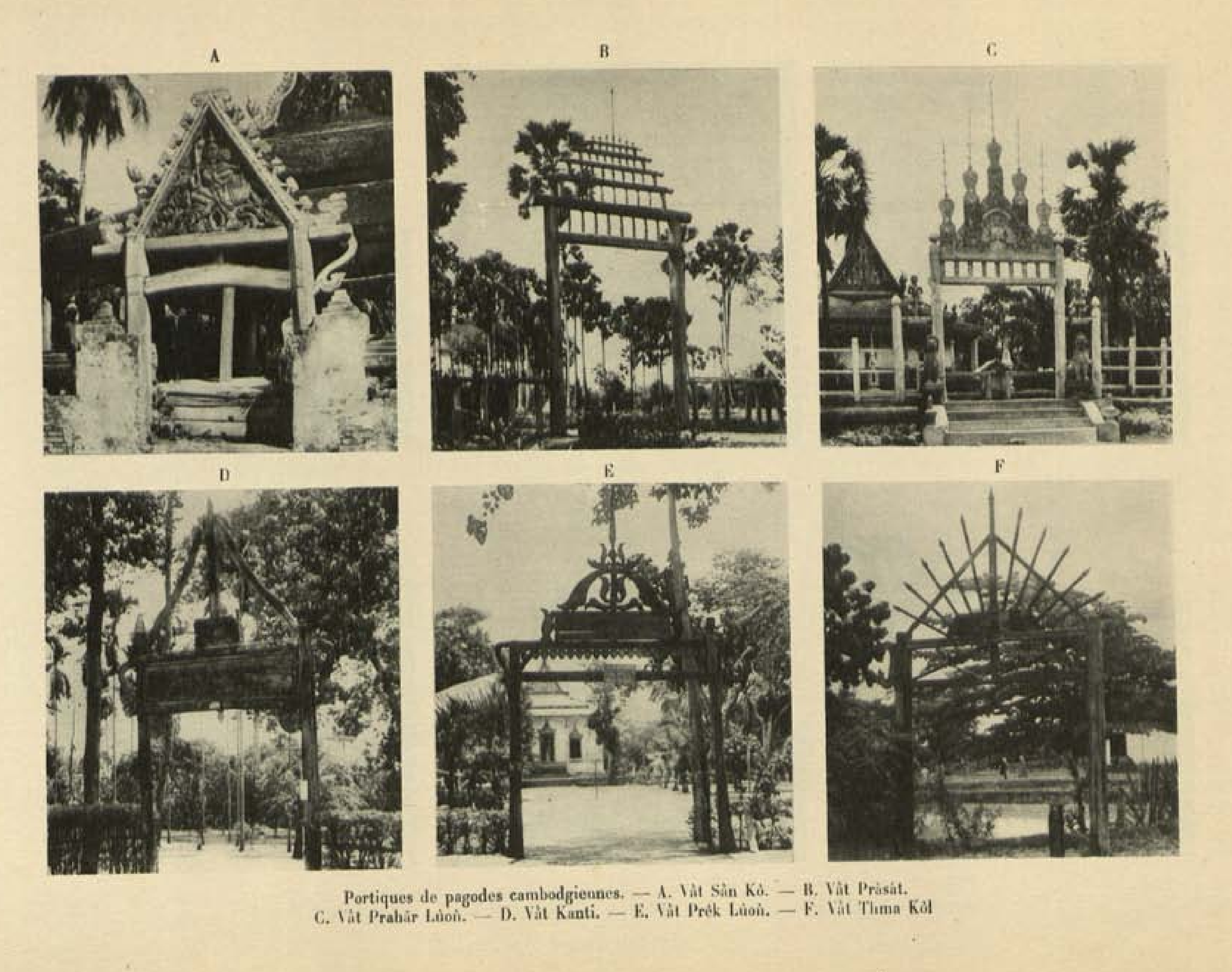
— le *makara* bien marqué (pl. XXXVIII-A);

— la tête de monstre (pl. XXXVIII-C, XXXIX-C, XL-C) qui se trouve au bas de certains frontons anciens, parfois énorme comme au Monument 486 de l'*Inventaire descriptif des Monuments du Cambodge*;

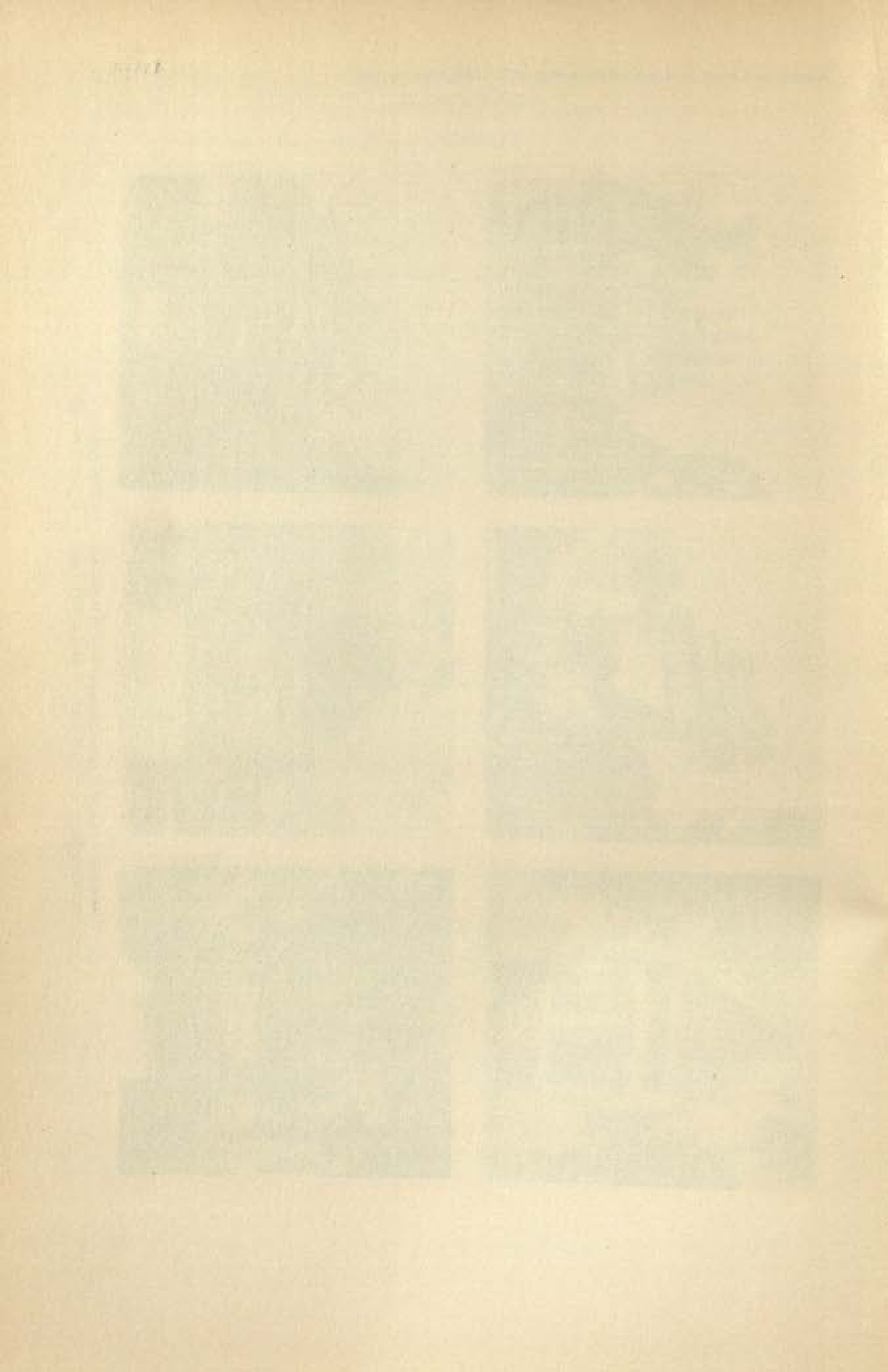
— les rinceaux (pl. XXXVIII-A et C, XXXIX-C, XL-E) et, bien entendu :

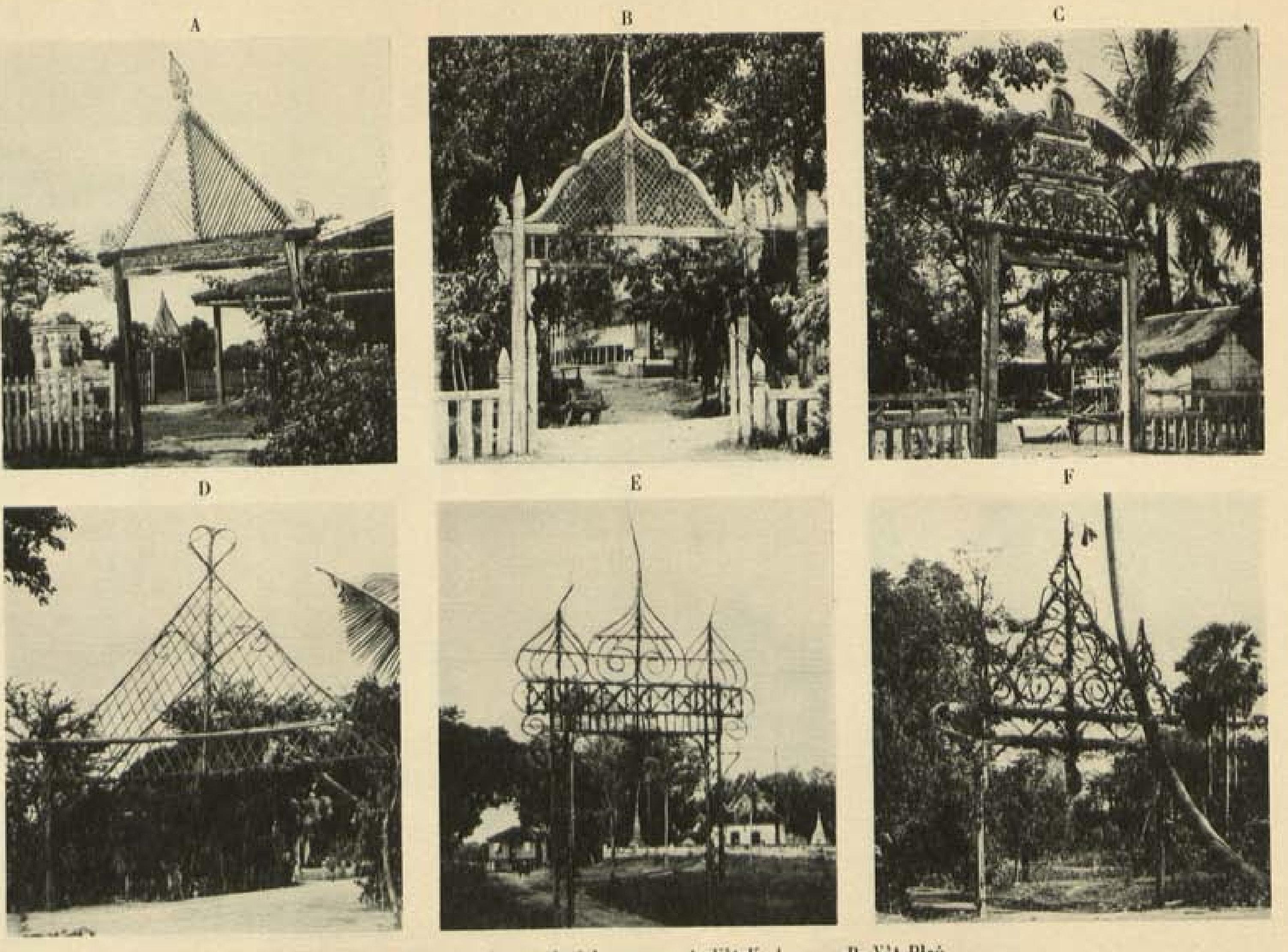
— les balustres (pl. XXXVIII-B et C, pl. XXXIX-B et E, pl. XL-F);

— enfin, rencontre fortuite peut-être, un rappel imprévu du traitement préangkorien des motifs, en la planche XXXVIII-E.

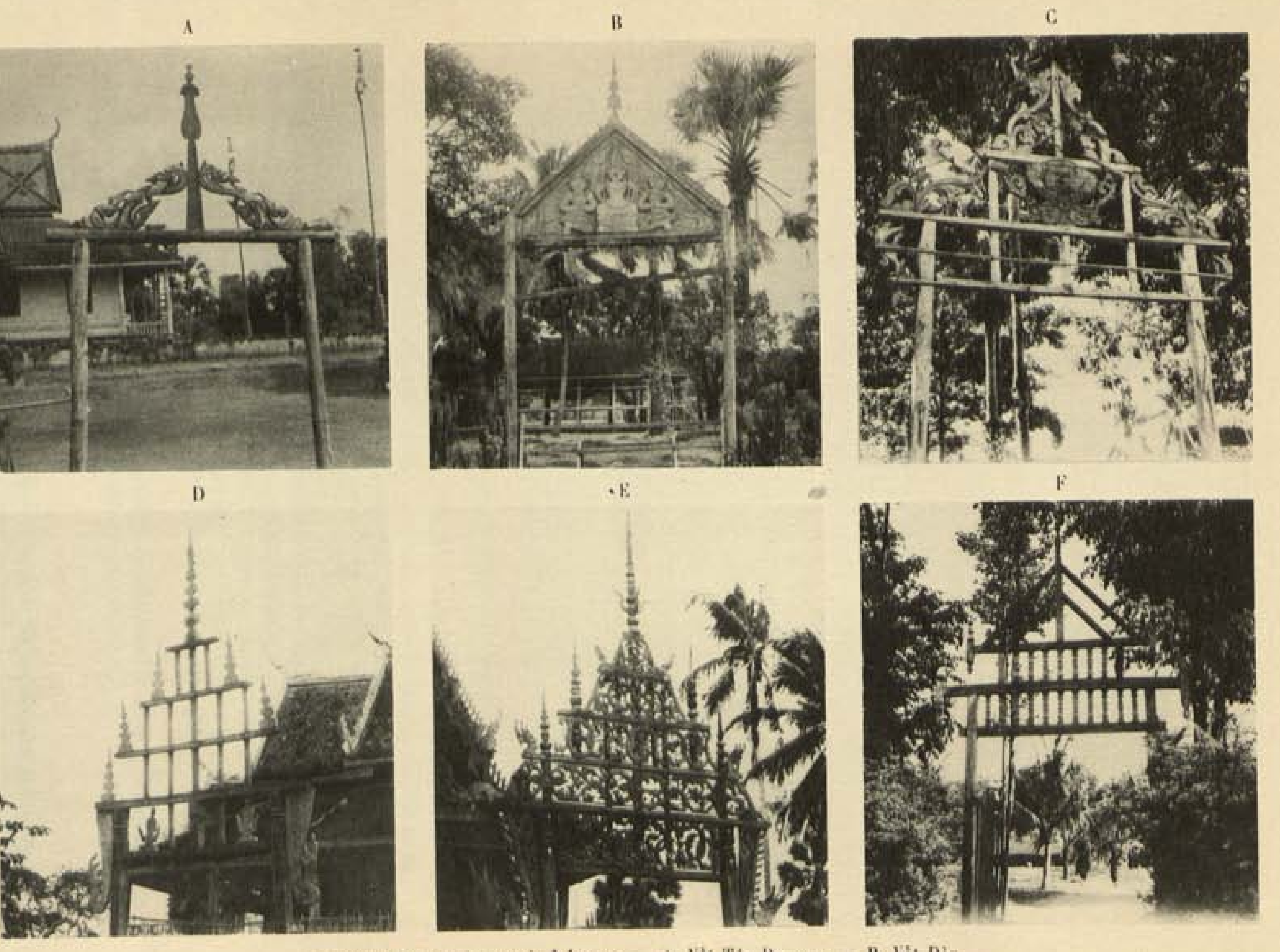


Portiques de pagodes cambodgiennes. — A. Vât Sân Kô. — B. Vât Prâsât.
C. Vât Prahâr Luoṅ. — D. Vât Kanti. — E. Vât Prêk Luoṅ. — F. Vât Thma Kôl





Portiques de pagodes cambodgiennes. — A. Vât Karkos. — B. Vât Plań.
C. Vât Kandol Cruṃ. — D. Vât Kanleń. — E. Vât Krań Banlĕi. — F. Vât Vihār Samnor.



Portiques de pagodes cambodgiennes. — A. Vât Têp Praṇaṃ. — B. Vât Dàr.
C. Vât Crĕi Moṅkol. — D. Vât Prâsât Sra. — E. Vât Prâsât Sra. — F. Vât Botuṃ Sâkor.

QUELQUES REMARQUES SUR LES GRÈS D'ANGKOR

par

Edmond SAURIN

Membre Correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

Parmi les matériaux dont sont bâtis les monuments d'Angkor, grès, latérites et briques, les grès, matériau le plus important, tant par leur emploi généralisé que par le problème de leur provenance, ont déjà fait l'objet d'un examen pétrographique.

Dans une note à l'Académie des Sciences [1], J. Fromaget et F. Bonelli ont en effet mentionné la nature pétrographique d'échantillons de grès prélevés à Angkor par Henri Parmentier, alors Chef du Service Archéologique de l'École Française d'Extrême-Orient. Ils relèvent, parmi les échantillons qui leur furent adressés, la présence de deux sortes de grès : des grès verdâtres, arkosiques, et des grès rougeâtres, siliceux, dont la position géologique au Cambodge est ensuite analysée. Mais les provenances précises de ces spécimens ne sont pas indiquées, de sorte que ces déterminations ne fournissent que des indications très générales et quelque peu sommaires.

Pour ma part, j'ai été frappé de la grande homogénéité des grès employés dans le groupe d'Angkor proprement dit.

Les matériaux gréseux d'Aṅkor Vàt, du Bàkhèṅ, des portes d'Aṅkor Thoṃ et des balustrades de dieux et démons qui les précèdent, ceux du Bàyon, du Bàphûon, de Tà Prohm, des petits temples de Thommanon et de Ĉau Sày Tevoda appartiennent tous à la série des grès verdâtres. Il en est de même des édifices du Práḥ Khằn, de Tà Sòm, du Mébồn oriental et de Prè Rup.

Un seul monument montre de l'hétérogénéité dans ses matériaux gréseux parmi lesquels figurent aussi des grès analogues aux précédents : le Tà Kèv. Les archéologues ont d'ailleurs signalé sa singularité, son absence de décoration, son aspect inachevé et sa sobre puissance, et M. Marchal [2] se demande si ces particularités ne sont précisément pas dues à la nature des matériaux employés, sur laquelle nous reviendrons.

On sait que ces monuments ne sont pas tous contemporains et que l'emploi du grès y prend selon les époques une importance variable.

---

[1] J. Fromaget et F. Bonelli, *A propos des matériaux d'Angkor et sur quelques points de la stratigraphie et de la structure géologique du Cambodge septentrional et oriental* (*C. R. Ac. Sc.*, Paris, t. 195, p. 538, 19 septembre 1932).

[2] H. Marchal, *Guide archéologique aux temples d'Angkor*, Paris, 1928.

Dans l'art dit d'Indravarman où sont encore fréquentes les constructions de briques, les grès ne sont souvent employés qu'en tympans, linteaux, chambranles et piliers de portes, vantaux de fausses portes.

Leur emploi se généralise au XIe siècle pour être exclusivement utilisé à l'époque d'Aṅkor Vằt et à celle du Bàyon, où cependant des blocs de latérite se mêlent parfois au grès[1], mais en remplissage et invisibles à l'extérieur.

D'après les archéologues et les historiens de l'art khmèr[2], les monuments précités appartiennent aux époques suivantes : fin du IXe siècle, Bàkhèṅ ; deuxième moitié du Xe siècle, Mébȯn oriental et Prè Rup ; première moitié du XIe siècle, Tà Kèv ; deuxième moitié du XIe siècle, Bàphûon ; fin du XIe siècle ou début du XIIe, Thommanon, Ĉau Sày ; première moitié du XIIe siècle, Aṅkor Vằt ; fin du XIIe siècle et début du XIIIe siècle, portes d'Aṅkor Thoṃ, Bàyon, Práḥ Khằn, Tà Prohm, Tà Sòm.

C'est donc pendant près de cinq siècles que les mêmes grès ont été employés dans la région d'Angkor[3], et très certainement parce que leurs qualités avaient été reconnues et qu'ils ont été judicieusement choisis par les architectes, les maîtres d'œuvre et les carriers.

Si un architecte occidental relève à Angkor de nombreuses « erreurs de construction », notamment dans le mode d'assemblage des pierres[4], du moins, d'une façon très générale, l'examen de ces matériaux ne laisse pas l'impression de blocs de « qualités très inégales » entassés « sans grand discernement »[5], par une armée de coolies, dans une sorte de frénésie mystique stimulée par la férule.

Et l'opinion selon laquelle les temples d'Angkor furent l'œuvre de décorateurs ignorants de l'art de construire, ordinairement répandue, paraît quelque peu outrée si l'on considère entre autres, l'admirable stéréotomie des petits édicules de Thommanon et de Ĉau Sày et l'intacte et solennelle splendeur d'Aṅkor Vằt.

M. Glaize[6] a d'ailleurs réagi contre cette opinion et dit au contraire combien ce grand art fut purement architectural, au sens le plus intellectuel du terme : étroitement asservi à des règles rigoureuses, il associe dans un symbolisme constant le culte des dieux et des rois.

Cette identité de matière confère aux édifices d'Angkor, dans la diversité résultant de leur décor et de leurs destinations particulières, une unité fondamentale qui n'est pas étrangère à l'impression qu'ils produisent.

On a d'ailleurs souligné l'influence des matériaux et de la géologie locale sur l'architecture et les styles, sur l'évolution et la localisation des écoles artistiques, sur l'aspect général des constructions régionales[7].

A cet égard, l'art khmèr a été à sa grande époque un art du grès. Et l'on pourrait aussi bien inverser la proposition précédente, et se demander si les Khmèrs, bâtisseurs peut-être plus ou moins habiles, ne sont pas précisément devenus des déco-

---

(1) H. Marchal, *C. R.* : P. Stern, *Le Bàyon d'Angkor et l'évolution de l'art khmèr* (*BEFEO*, t. XXVIII, 1928, n° 1-2, p. 300).

(2) G. Cœdès, *La date du Bàyon* (*BEFEO*, t. XXVIII, 1928, n° 1-2, p. 81); M. Glaize, *Les monuments du groupe d'Angkor*, Saigon, 1948.

(3) Des grès analogues ont été également, dans tout le Cambodge où ils sont largement répandus, la matière favorite des statuaires khmèrs dès l'époque de l'art primitif (VIe-VIIe siècle).

(4) H. Marchal, *La construction des temples khmèrs* (*Arts et archéologie khmèrs*, t. I, Paris, 1921-1922), p. 21-57.

(5) G. Groslier, *Angkor* (Paris, Laurens, 1924), p. 28 et suiv.

(6) M. Glaize, *Les monuments du groupe d'Angkor* (*loc. cit.*), cf. p. 32-39.

(7) H. Hoermann, *Geologie und Denkmalpflege* (*Zeitschrift der deutschen geol. Gesellschaft*, vol. 1, 1950, Hannover, 1951, p. 376-379.

rateurs, parfois prolixes, que parce qu'ils disposaient de ces grès tendres, dociles au ciseau.

C'est probablement aussi à ces grès, d'exploitation, de taille et d'assemblage faciles d'une résistance convenable que, délaissant les briques et la latérite, ils ont dû de concevoir de vastes ensembles architecturaux, et de devenir aussi de véritables constructeurs.

Mais ce déterminisme géologique laisse cependant place à des facteurs psychologiques. C'est ainsi qu'en dehors des peintures et dorures superficielles, il est remarquable que les Khmèrs n'aient pas recherché, dans le choix des matériaux des édifices entièrement construits en grès, des effets de polychromie qui leur étaient possibles dans les structures mêmes. Ils disposaient en effet dans la même région, d'autres grès de couleur rouge, ayant des propriétés physiques analogues, qui n'ont pas été mélangés aux grès verts [1], et avec lesquels par contre a été construit le temple de Bantãy Srĕi, au Nord d'Angkor. C'est de là, très vraisemblablement que proviennent les «grès rouges» autrefois envoyés au Service Géologique par Henri Parmentier.

Dans les lignes qui suivent, nous examinerons les caractères de ces grès, leur âge géologique et leur provenance, enfin leurs altérations.

I. *Caractères.*

1. *Les grès verts.*

Ces grès ont généralement une couleur verdâtre, mais aussi grise ou bleuâtre. Ils sont à grain fin, siliceux et micacés, les grains de quartz et les paillettes de mica étant nettement visibles à l'œil. Ils font très légèrement effervescence à l'acide chlorhydrique.

Les blocs montrent une texture massive, très généralement sans stratification apparente. Toutefois, dans un bloc du Bàphûon, des lits de mica noir dessinent une très fine stratification. Mais ces grès possèdent cependant un «fil» qu'ont dû utiliser les carriers [2]. Ces plans subtils de stratification ou de disjonction sont parfois mis en évidence par l'altération des grès. C'est ainsi qu'une grande dalle du Tà Prohm formant montant de porte s'est disjointe verticalement selon la direction de ce fil. M. Marchal [3] signale des exemples analogues à Añkor Văt où des piliers monolithes ont été posés en délit.

Sous le microscope (pl. XLI) les éléments de ces grès comprennent des grains de quartz, largement prédominants, anguleux, des débris de feldspaths plagioclases, de la biotite verte souvent altérée en magnétite, de la muscovite, de la magnétite et de l'hématite, enfin des petits fragments bien roulés de quartzites et phtanites et comme matériaux accessoires, du zircon, du corindon et de la tourmaline. La calcite, révélée par l'effervescence aux acides et par l'analyse chimique n'est pas

---

[1] Au Mébôn oriental toutefois, un pilier de grès rouge voisine avec des piliers de grès verts dans le portique d'entrée. C'est le seul exemple que j'aie remarqué d'un mélange de ces deux sortes de grès. Il semble d'ailleurs s'agir là d'un remplacement, peut-être postérieur, d'un pilier du portique.

[2] Mais que pouvaient ne pas toujours reconnaître les maçons dans les blocs qu'ils assemblaient, d'où les exemples d'«erreurs de construction» cités dans les lignes qui suivent.

[3] H. Marchal, *La construction des temples khmèrs,* loc. cit.

discernable et se trouve disséminée dans le ciment. La dimension des grains des éléments principaux, bien calibrés, mesure généralement de 0,05 à 0,15 millimètres. Ce sont donc des grès à grain très fin.

Ces éléments sont presque jointifs. Il y a peu de ciment, représenté par une matière argileuse brun-verdâtre en lumière naturelle, en grande partie anisotrope en lumière polarisée, et colorée par de la chlorite. C'est donc leur ciment qui confère à ces roches une teinte verdâtre. Le ciment des variétés grises ou bleuâtres, moins fréquentes, est de même nature, et c'est alors, semble-t-il, à une moindre proportion de chlorite dans le ciment que sont dues les nuances grises où domine alors la couleur composée résultant de la teinte particulière des divers éléments de la roche; les teintes bleues paraissent dues à la présence dans la roche de particules de sulfure de fer finement divisées, l'analyse chimique révélant en effet dans les grès bleus des traces de soufre.

Ces grès sont des grès arkosiques qui contiennent des éléments de granites calco-alcalins et dioritiques; mais, en outre, la muscovite provient vraisemblablement de micaschistes, et les fragments de quartzites et phtanites indiquent aussi l'apport dans ces grès de matériaux détritiques d'autre origine que granitique, et provenant du substratum ancien, anté-hercynien, de la région.

La composition chimique de ces grès est donnée par les quelques analyses ci-dessous :

PROVENANCE	SiO^2	Fe^2O^3	Al^2O^3	CaO	MgO	PERTE À LA CALCINATION [1]	
Tà Prohm	70,4	4,0	16,0	3,0	0,7	3,5	97,6 [2]
Bàyon	72,0	4,5	16,5	2,0	0,5	2,5	98,0
Aṅkor Vàt	66,4	4,2	18,2	2,0	0,3	3,5	94,6
Bàkhèṅ	68,0	6,0	16,0	2,0	0,3	3,0	95,3
Tà Kèv	69,6	4,4	15,6	1,0	0,3	3,0	93,9

[1] Eau de constitution $(H^2O+) + Co^2$.
[2] Les quantités non dosées se rapportent surtout aux alcalis (soude et potasse) des feldspaths. Une petite proportion de chaux (CaO) leur est également attribuable.

La densité de ces grès varie de 2,56 à 2,33 et dans les échantillons altérés s'abaisse jusqu'à 2,06. D'où un poids au mètre cube qui peut varier, en schématisant les chiffres, de 2.600 à 2.000 kilogrammes. Mais ce dernier poids s'applique à des grès altérés par les agents atmosphériques, et la roche fraîche, en carrière, possède certainement un poids beaucoup plus voisin du premier chiffre cité [1].

---

[1] Selon G. Groslier (*loc. cit.*) la masse d'Aṅkor Vàt comporte 220.000 mètres cubes de pierres, ce qui, à la densité moyenne de 2,5, représente 550.000 tonnes environ.

C'est sensiblement le chiffre de la production annuelle, en 1951, des charbonnages de Hòngay (S. F. C. T.) réalisé avec 9.405 ouvriers, aidés il est vrai d'explosifs et de moyens mécaniques. Mais les charbonnages de Port-Courbet (mine Tambour), exploités uniquement en souterrains et sans aucun explosif ni engins mécaniques, atteignent un rendement supérieur (15.000 tonnes en sept mois avec 260 ouvriers en 1951) et pourraient réaliser ce tonnage avec 5.700 ouvriers seulement.

L'extraction du charbon et celle des pierres de taille sont peu comparables, et les chiffres précédents sont cités pour indiquer un ordre de grandeur.

Si l'on envisage maintenant le rendement moyen actuel des carrières de pierre de taille, exploitées avec des moyens peu différents des procédés anciens, on admet, pour des roches relativement tendres, litées, tirées de carrières bien disposées, deux journées de travail par tonne extraite. Le

La porosité de la roche, c'est-à-dire le volume de ses vides par rapport au volume total, en l'espèce pour un volume apparent de 100 centimètres cubes, a été trouvé égal à 8,8 p. 100 sur un échantillon d'Aṅkor Vat, 13 p. 100 sur un échantillon du Bàyon. Sur de minces fragments altérés, les chiffres ont été de 7,2 p. 100 (Tà Prohm) 10,8 p. 100 (Prè Rup), 11,5 p. 100 (Aṅkor Vat).

Ce degré de porosité qui est important pour les possibilités éventuelles d'altération de la roche, dans le cas d'un ciment décomposable, est ainsi relativement faible ou moyen, la porosité des grès de toute nature variant de 6 à 27 p. 100 [1].

La résistance à l'écrasement calculée sur des éprouvettes mesurant de 3 à 5 centimètres de côté et de 1 à 4 centimètres d'épaisseur a donné des chiffres variables, allant de 700 à 150 kilogrammes par centimètre carré, les valeurs les plus faibles s'appliquant en général à des échantillons visiblement altérés ou à des essais d'écrasement effectués perpendiculairement au fil de l'éprouvette [2].

Ces valeurs, même les dernières [3], restent encore dans les normes actuellement admises pour les grès de construction (de 100 à 1.900 kilogr. au centimètre carré).

La dureté, exprimée selon l'échelle de Mohs, est généralement voisine de 3,5 et peut atteindre 4,5. Ce sont donc des grès relativement tendres, malgré l'abondance des grains de quartz (dureté 7) qu'ils contiennent, et qui se trouve compensée par la moindre dureté des autres minéraux (feldspaths décomposés, micas) et du ciment. Ils peuvent être aisément travaillés par des instruments de fer (dureté 5 à 6). Ce peu de dureté relative explique leur emploi pour la décoration et la sculpture, explique aussi leur mode de rodage révélé par des bas-reliefs du Bàyon : pour obtenir des joints parfaits, les blocs étaient usés, l'un dormant, contre l'autre suspendu à un chevalet et animé d'un mouvement de va-et-vient. Cette méthode, non seulement économisait du temps, mais évitait la production de fissures que pouvait occasionner un travail avec des outils percutants. Cependant ces grès ont été aussi «brettés» ou «bouchardés» avec un instrument à dents [4].

2. *Les grès du Tà Kèv.*

Parmi les matériaux employés au Tà Kèv se trouvent des grès du type précédent, et en outre :

a. Des grès sensiblement analogues, mais montrant des plages de couleur brune — lie-de-vin — et des plages blanchâtres.

---

tonnage d'Aṅkor Vat aurait ainsi théoriquement pu être débité en un an par 4.000 ouvriers environ. Le découpage des blocs n'étant pas un travail de foules, il est certain que cette extraction, même répartie en de nombreuses carrières — encore le nombre de celles-ci devait-il être quelque peu limité par le choix des matériaux dont nous relevons l'homogénéité — a dû durer plus longtemps. Mais ces chiffres, auxquels il faut ajouter le temps et la main-d'œuvre nécessaire à la taille des blocs de grès, à leur transport et surtout à leur mise en œuvre, confirment les remarques de G. Groslier sur la possibilité d'une édification relativement rapide des monuments d'Angkor.

(1) F. Rinne, *La science des roches* (Paris, Lamarre, 1950), p. 451.

(2) Ces chiffres obtenus sur des éprouvettes taillées dans des échantillons de dimensions variables ne sont pas absolument comparables entre eux, et les éprouvettes, ayant généralement la forme de plaquettes, les chiffres sont légèrement supérieurs à ceux qu'auraient donné des cubes réguliers.

(3) Le grès de Figeac (Lot), quartzo-feldspathique et marneux, utilisé pour les réparations de la cathédrale de Cahors a une résistance à l'écrasement de 142 kilogrammes au centimètre carré. La résistance des grès feldspathiques et des arkoses utilisés en France varie de 83 à 2.200 kilogrammes au centimètre carré; les valeurs élevées se rapportent à des arkoses utilisées pour l'empierrement (arkoses d'Hayles, Ardennes, 1.600 kg., et d'Autun, Saône-et-Loire, 2.200 kg., employés pour les pavés de Paris) [Laboratoire de l'École mathématique des Ponts et Chaussées, *in* Mesnager : *Matériaux de construction, Pierres*, Paris, Baillière, 1923, p. 294].

(4) Cf. G. Boisselier, *Garuda dans l'art khmèr*, photo *b*, pl. XXVII, *BEFEO*, t. XLIV, fasc. 1, Hanoi, 1951.

Sous le microscope, ces grès ont la même composition minéralogique que les précédents, mais les plages ferrugineuses y sont beaucoup plus abondantes; la magnétite y provient parfois nettement de la décomposition de la biotite. Cette magnétite s'altère elle-même en hématite, puis en limonite et c'est à ces produits ferreux que ces grès doivent leur couleur. Il s'agit donc d'un faciès plus ferrugineux et altéré des grès verts.

Cette altération est essentiellement géologique et n'est pas postérieure à l'emploi de ces dalles de grès, bien que parfois la couleur brune semble résulter d'une patine; elle correspond en fait à des plans de stratification par où s'est propagée *in situ* l'altération ferrugineuse. Ces grès doivent provenir d'un autre gisement et d'autres carrières, ou tout au moins d'autres lentilles ou couches, aisément repérables par les carriers, que les grès verts.

b. Des grès durs, gris-vert sombre, à éléments plus gros et plus irréguliers que ceux des grès précédents, montrant parfois, même à l'œil, une micro-texture conglomératique.

Ils sont encore formés des mêmes éléments : quartz, feldspaths potassiques et calco-alcalins, biotite, qui s'y trouve plus régulièrement altérée et chloritisée, muscovite, débris de quartzites, de schistes, et en outre de fragments de roches éruptives : andésite microlithique, andésite ou dacite vitreuse à verre noir. Parmi les grains quartzeux, des cristaux de quartz corrodés proviennent de dacites. Parmi les éléments accessoires, on note des grains de pyrite et des cristaux de tourmaline verte et de sphène.

Ces grès renferment ainsi, en plus des éléments des grès verts précédents, des débris de roches éruptives : andésites et dacites.

La composition chimique d'un tel échantillon a donné :

SiO^2	Fe^2O^3	Al^2O^3	CaO	MgO	PERTE À LA CALCINATION ($H^2O + C^2o$)
61,8	8,7	21,1	3,6	2,4	2,0

La densité en est égale à 2,67; la porosité à 1,8 p. 100.

Ce dernier chiffre illustre la compacité de ces roches dont la résistance à l'écrasement a donné des valeurs de 640 à 812 kilogrammes au centimètre carré.

Leur dureté est supérieure à 5 (voisine de 5,5) donc à celle d'un fer ordinaire. Elles n'auraient pu être sculptées, et difficilement, qu'à l'aide d'un bon acier trempé (dureté 6). Ainsi se trouve pleinement justifiée la remarque de M. Marchal à propos de Tà Kèv[1]. «La raison qui a pu motiver ce non-achèvement de la taille des moulures et du décor est, je crois, la suivante : le grès dont est construit ce monument est sensiblement plus dur que celui des autres temples dont la pierre excessivement tendre se prêtait à des finesses de sculptures qui n'étaient pas possibles ici». Mais reste à connaître la raison qui amena l'emploi de ces matériaux et leur mélange exceptionnel avec d'autres grès : négligence, construction hâtive, nécessité provisoire ou essai.

3. *Les grès de Bantãy Srĕi.*

Je n'ai pas visité le temple de Bantãy Srĕi à 21 kilomètres au Nord-Est d'Aṅkor Thom, mais M. Marchal a bien voulu me remettre un échantillon du grès dont ce

(1) *Guide archéologique aux temples d'Angkor*, p. 145.

temple a été construit à la fin du xe siècle. Les matériaux gréseux de ce monument, qui comprend aussi des soubassements et quelques édicules en latérite, sont entièrement de grès rouges mais qui, d'après des visiteurs avertis, comportent quelques variétés de texture et de couleur, variant du rose au rouge brun et paraissant plus ou moins ferrugineux [1].

L'échantillon qui m'a été remis est un grès rose, à grain fin, essentiellement constitué de grains de quartz anguleux entourés d'un ciment rougeâtre, formé d'une argile colorée par l'oxyde de fer. On observe de menus débris de quartzites, assez rares, mais les grains de feldspaths font pratiquement défaut, ainsi que les paillettes de micas. La dimension des grains est comprise entre 0,1 et 0,2 millimètres.

Le ciment est plus abondant que dans les roches précédentes, mieux réparti, et ce grès présente la texture singulière souvent signalée, et restée sans explication satisfaisante, de grains «flottant» sans se toucher dans le ciment qui les englobe.

Sa composition chimique est la suivante :

SiO^2	Fe^2O^3	Al^2O^3	CaO	MgO	$H^2O + Co^2$
84,4	2,0	8,8	1,0	Traces	2,8

L'abondance de la silice traduit la prédominance presque exclusive des grains de quartz ; l'absence de magnésie, celle des micas. La calcite n'est pas visible au microscope et se trouve dans le ciment qui est ainsi légèrement marneux.

La porosité du même échantillon est égale à 6,6 p. 100. Sa résistance à l'écrasement a donné 500 kilogrammes au centimètre carré [2]. Sa dureté enfin, comparable à celle de la majorité des «grès verts» d'Angkor, est de 3,5.

Un autre échantillon prélevé sur un linteau conservé au musée Louis Finot à Hanoi (n° D. 311-50) est plus vivement coloré, brun lie-de-vin. Il est également formé de grains anguleux de quartz et d'un ciment abondant constitué par une argile ferrugineuse et par de l'oligiste.

Bien que beaucoup plus ferrugineux que le précédent, la dureté de ce grès est aussi de 3,5.

II. *Âge géologique et provenance.*

J. Fromaget et F. Bonnelli, dans leur note précitée, ont indiqué la position des «grès verts» et des «grès rouges» dans l'échelle stratigraphique du Cambodge.

Les premiers font partie d'un important complexe sédimentaire compris dans l'Anthracolithique et le Trias, recouvrant un substratum ancien dont ils contiennent les débris et comportant des intercalations éruptives dont certains de ces grès renferment aussi des éléments remaniés.

Les seconds appartiennent aux «grès supérieurs», d'âge rhétien et plus récent.

---

(1) Dans le beau mémoire consacré à ce temple : L. Finot, H. Parmentier et V. Goloubew, *Le temple d'Içvarapura* (*Bantāy Srĕi, Cambodge*), [Mém. arch. publiés par l'EFEO, t. I, Paris, Van Oest, 1926], il n'est malheureusement nulle part fait mention de la couleur de la «pierre» ou du «grès» employés.

(2) Le grès rouge des Vosges, d'âge triasique, dont a été bâtie, entre autres, la cathédrale de Strasbourg, a une résistance comprise entre 315 et 500 kilogrammes au centimètre carré.

L'ensemble de ces formations, constituant la couverture détritique d'un vieux continent nommé «Indosinia» par J. Fromaget, a reçu le nom compréhensif d'«Indosinias».

Des études postérieures de J. Gubler[1] et de moi-même[2] ont mentionné, en d'autres parties du Cambodge, ces mêmes formations qui y sont largement développées.

On peut, d'après cela, préciser que les «grès verts» d'Angkor qui, dans les échantillons que j'en ai prélevés, ne montrent pas de débris d'andésites, mais seulement des éléments de micaschistes ou de granites acides (muscovites) et de granites calco-alcalins et des fragments de schistes, phtanites ou jaspes, appartiennent à la base de la série des Indosinias et donc au Carbonifère.

Les grès conglomératiques de Tà Kèv à débris d'andésites et dacites peuvent appartenir au Permien ou au Trias.

Les «grès rouges» de Bantãy Srĕi, les plus récents de la série, font bien partie des grès supérieurs d'âge liasique ou plus récent.

Ces considérations générales n'ont d'ailleurs ici de l'intérêt que pour permettre d'envisager la répartition de ces roches dans la région même d'Angkor et la provenance des matériaux de ses édifices.

Quelques collines percent dans la région le sol sableux éluvial.

Le Phnoṃ Kròm, à l'embouchure de la rivière de Siemréap dans le Grand Lac est formé d'une roche éruptive, rhyolite, accompagnée de tufs rhyolitiques[3].

Le Phnoṃ Bàkhèṅ, entre Aṅkor Vât et Aṅkor Thoṃ, dont le sommet porte un temple où les «grès verts» ont été utilisés, est formé de grès blancs contenant des intercalations de schistes blancs tachés de limonite et de bancs de poudingue. Ces grès, essentiellement siliceux, à éléments anguleux de quartz et de quartzites contiennent aussi des débris schisto-argileux, quelques micas et de la magnétite. Ils appartiennent à la série des «grès supérieurs». Les galets des poudingues intercalés sont formés de rhyolites (à pâte poecilitique avec éponges quartzo-feldspathiques ou à pâte fluidale pétrosiliceuse et à phénocristaux de quartz) et de quartzites à magnétite.

Des grès blancs analogues sont utilisés pour l'empierrement de la route du «grand circuit» d'Angkor et sont extraits à proximité immédiate, sous le mince revêtement de sables éluviaux.

La nature du Phnoṃ Dĕi, tout proche de Bantãy Srĕi ne m'est pas connue et n'est pas indiquée sur la carte géologique[4], non plus que celle du Phnoṃ Bòk ou Phnoṃ Bauk, à 10 kilomètres au N.-E. d'Aṅkor Thoṃ. Toutefois, Dussault[5] signale des rhyolites au pied de cette colline, entre Tà Ek et Tuk Lich.

Ni les rhyolites, ni les grès blancs analogues à ceux du Phnoṃ Bàkhèn n'ont été employés à Angkor.

Le Phnoṃ Kulên, à 30 kilomètres au N.-E. d'Aṅkor Thoṃ, où Francis Garnier[6] déjà avait signalé d'anciennes et vastes carrières exploitées en gradins, était considéré

---

[1] J. Gubler, *Études géologiques dans le Cambodge occidental* (*Bull. Serv. géol. Indochine*, vol. XXII, fasc. 2, Hanoi, 1935).

[2] E. Saurin, *Études géologiques sur l'Indochine du Sud-Est* (*Sud-Annam, Cochinchine, Cambodge oriental*) [*Bull. Serv. géol. Indochine*, vol. XXII, fasc. 1, Hanoi, 1935].

[3] L. Dussault, *Itinéraires géologiques dans le Cambodge occidental* (*Bull. Serv. géol. Indochine*, vol. XV, fasc. 3, Hanoi, 1926), p. 17.

[4] Carte géologique de l'Indochine à l'échelle au 1/500.000°, feuille de Khong, Hanoi, 1938.

[5] L. Dussault, *Itinéraires géologiques dans le Cambodge occidental* (*loc. cit.*). p. 18.

[6] Francis Garnier, *Voyage d'exploration en Indochine* (Paris, 1873, vol. I), p. 26.

comme ayant fourni les matériaux gréseux d'Angkor[1]. Cependant, J. Fromaget et Bonelli[2] écrivaient : « Le grès rouge paraît provenir des grès supérieurs qui forment ... le Phnom Koulen. ... Le Koulen peut donc avoir fourni une partie des matériaux des monuments, mais non les grès verts qui y sont inconnus jusqu'ici ».

Rappelons que les grès rouges n'ont pas été utilisés dans le groupe d'Angkor proprement dit où l'on n'observe que des « grès verts ».

Ces auteurs indiquaient comme gisement de grès verts, les abords S.-E. du Phnom Pour, à 93 kilomètres à l'Est d'Angkor.

Cependant, sur la carte géologique[3], Bonelli a par la suite figuré, à la base S.-E. du Kulên, un affleurement d'« Indosinias indéterminées », ce qui indique qu'il a observé là des roches qui peuvent se rapporter à la série des grès verts.

En fait, il semble bien que l'opinion, en quelque sorte traditionnelle, qui considérait le Kulên comme ayant fourni ou pouvant avoir fourni les matériaux d'Angkor, se trouve justifiée.

M. Malleret a bien voulu en effet me faire parvenir des échantillons de grès provenant de deux anciennes carrières situées sur le versant Sud du Phnom Kulên, qui lui avaient été transmis par MM. H. Marchal et J. Boisselier.

La carrière de « Trapăn Thma Dap » a fourni un échantillon de grès gris qui, bien qu'altéré, présente les mêmes caractères que les grès d'Angkor : débris de quartz, de feldspaths, de schistes et de quartzites fins, paillettes de biotite et de muscovite, plages ferrugineuses (magnétite et ici surtout hématite), mêmes minéraux accessoires : zircons, corindons, grenat, tourmaline, même ciment enfin argilo-chloriteux.

L'analyse chimique de ce grès a donné :

SiO^2	Al^2O^3	Fe^2O^3	CaO	MgO	$H^2O + Co^2$
73,1	9,3	5,5	2,5	0,3	3,2

Sa dureté est de 3.

De la carrière de « Phon Prah Put », provient un échantillon de grès rouge appartenant à la série des « grès supérieurs ». Il est essentiellement formé de grains de quartz riches en inclusions et de débris beaucoup plus rares de quartzites et de schistes siliceux, baignant dans un ciment ferrugineux constitué par de l'oligiste.

Cet échantillon est comparable aux grès de Bantāy Srĕi, précédemment décrits, mais ici le ciment argileux a été fortement épigénisé par le fer oligiste, ce qui modifie sensiblement ses propriétés. Ses grains de quartz ont en outre des dimensions plus fortes (0,3 mm en moyenne).

Son analyse chimique a donné :

SiO^2	Al^2O^3	Fe^2O^3	CaO	H^2O
74,1	1,9	21,5	Traces	2,2

Un essai de résistance à l'écrasement a fourni 182 kg. 8 au centimètre carré). La dureté de ce grès est légèrement supérieure à 5.

---

[1] Marchal, *La construction des temples khmèrs* et *Guide archéologique* (*loc. cit.*); G. Groslier. *Angkor* (*loc. cit.*); M. Glaize, *Les monuments du groupe d'Angkor* (*loc. cit.*), p. 44.

[2] J. Fromaget et F. Bonelli, *A propos des matériaux d'Angkor* (*loc. cit.*).

[3] Feuille de Khong (*loc. cit.*).

Du point de vue géologique, cette roche est du même âge et de la même nature que les grès précités de Bantāy Srĕi, mais l'abondance de l'oligiste l'en différencie et sa dureté la rend peu apte à recevoir une ornementation.

En affleurement, ces grès ferrugineux se présentent, dans la série des grès supérieurs : soit en bancs pouvant alterner avec des grès à ciment argilo-marneux, comme ceux de Bantāy Srĕi, soit même en lentilles plus ou moins développées. Le seul échantillon de Phon Prah Put ne permet pas de dire s'il en est ainsi dans cette carrière et si elle a pu aussi fournir des matériaux plus exactement analogues aux grès roses et lie-de-vin de Bantāy Srĕi, précédemment examinés.

Ainsi le Kulên, bien que formé dans sa plus grande masse de « grès supérieurs », d'après Fromaget et Bonelli, présente cependant une série stratigraphique plus continue et plus complexe et, à sa base tout au moins, parfois plus ou moins masqués par des dépôts meubles récents peu épais, existent des « grès verts » plus anciens, comme ceux de la carrière de Trapān Thma Dap [1].

III. *Altérations des grès d'Angkor.*

Exposés aux agents atmosphériques, les grès d'Angkor subissent la loi commune de toutes roches : l'érosion et l'altération. Ces modifications sont, selon les points, plus ou moins sensibles.

Certaines surfaces, certains bas-reliefs des galeries intérieures du Bàyon et d'Aṅkor Vät notamment, sont restés d'une fraîcheur remarquable, alors qu'ailleurs les grès s'effritent et se corrodent. M. Marchal a fait remarquer la différence de conservation entre les bas-reliefs du mur intérieur de la terrasse du roi lépreux, enterrés lors de remaniements peu après leur sculpture et remis au jour lors des travaux de la Conservation, et ceux du mur extérieur qui sont restés exposés à l'air.

Nous avons signalé les altérations que présentent certains éléments des grès d'Angkor : kaolinisation et damouritisation des feldspaths, altération du mica noir (biotite) en chlorite et magnétite, transformation des oxydes de fer en limonite. Il s'agit là d'altérations géologiques déjà réalisées ou amorcées dans la roche en place et dont les processus ne présentent le plus souvent qu'une incidence relativement faible sur l'altération des matériaux subséquente à leur emploi. Il est évident que si des grès géologiquement plus altérés ont été mis en œuvre, ils présentent une moindre résistance aux influences atmosphériques ultérieures, mais il ne semble pas que le cas ait été fréquent et les blocs utilisés semblent avoir été choisis avec assez de soin pour éliminer les parties décomposées, aisément reconnaissables en carrière, par des artisans habitués à de telles exploitations.

Restent donc à envisager les modifications subies par ces grès depuis leur emploi, et leurs causes.

Patines. — Les surfaces extérieures des grès présentent souvent une teinte noirâtre, plus foncée que la cassure fraîche de la roche. Cette teinte est due à la présence de lichens dont le thalle, en général brun sombre, encroûte les microscopiques anfractuosités de la surface gréseuse.

---

[1] L'hétérogénéité du Kulên semble aussi indiquée par une observation de Dussault (*loc. cit.*) qui mentionne dans la partie nord-occidentale de la chaîne, aux Phnoms Krébang et Bokou, près de Kôk Svài, des rhyolites et des cornéennes (?) intercalées dans des grès bien stratifiés.

Parfois, les grès, et notamment les grès conglomératiques de Tà Kèv, subissent au contraire un blanchiment superficiel dû à une décoloration des micas et du ciment chloriteux et à l'altération des fedspaths. Cette patine est par exemple nette sur une statue de princesse divinisée provenant du Práḥ Khăn d'Añkor, au Musée Louis Finot à Hanoi (n° D. 311-54) faite d'un grès riche en débris d'andésites et de feldspaths. Dans cette patine claire, jaunâtre, le microscope révèle l'altération très poussée des feldspaths, leur séricitisation et leur transformation finale en une pâte argileuse cryptocristalline. J'ai signalé qu'au Cambodge oriental les andésites étaient en masse souvent propylitisées [1]. Les éléments de ce grès à débris d'andésites montrent les mêmes particularités. Et l'on peut ainsi voir dans cette patine claire, un cas de continuation et d'accélération sous des influences extérieures d'une altération géologique déjà bien amorcée *in situ*.

Très rarement, la surface extérieure de grès verts présente une teinte rouge, qui pourrait les faire confondre avec les grès rouges, mais qui est due à une exsudation d'oxyde de fer. On peut en voir un exemple sur un bloc de la balustrade de la grande chaussée extérieure d'Añkor Vát. La même statue du Práḥ Khăn précédemment citée montre aussi dans sa patine des taches rouges. Les oxydes de fer, magnétite et oligiste, sont toujours présents et parfois abondants dans les grès, ainsi que la limonite résultant de leur altération. Cette dernière, entraînée à la surface des blocs par les eaux d'imbibition, lors de leur évaporation, s'y est trouvée réduite par oxydation et retransformée en oxyde rouge.

Dans d'autres cas, moins rares, cette oxydation ne s'est pas produite et la limonite colore en jaune brun les surfaces exposées à l'air. C'est à elle qu'est due la teinte jaunâtre de la patine claire de la statue D. 311-54. Et c'est elle enfin qui provoque une légère ternissure couleur rouille sur les surfaces extérieures de certains grès.

De fausses patines enfin qui revêtent les blocs, fragments ou statues qui ont séjourné en terre, sont dues à des imprégnations d'argile incrustée sur la surface du grès et disparaissent sous un nettoyage énergique.

Corrosion. — La corrosion des grès après leur mise en œuvre s'est exercée de différentes façons.

La corrosion par les lichens qui encroûtent ou ont encroûté la plupart des surfaces extérieures est générale. On peut voir les filaments mycéliens pénétrer entre les grains de la roche, action qui aboutit à les déchausser et même à les fragmenter. M. Marchal [2] a signalé l'action de « mousses ou moisissures » rosées, probablement des lichens, qui s'insinuant dans une fissure avaient amené la chute d'un fragment de grès.

Les racines, implantées dans les joints ou les trous causés par les pilleurs de métaux où se sont accumulés poussières et détritus végétaux, peuvent avoir une action corrosive par les sèves qu'elles secrètent, mais amorcent les effets bien connus de la végétation sur la dislocation des monuments d'Angkor qui sortent de notre domaine pétrographique.

L'influence directe de bactéries sur l'altération des roches, parfois supposée [3], n'est pas parfaitement établie [4]. Ces microorganismes accélèrent en tout cas la

---

(1) E. Saurin, *Études géologiques sur l'Indochine du Sud-Est* (*Bull. Serv. géol. Indochine*, vol. XXII, fasc. 1), Hanoi, 1935, p. 250.

(2) H. Marchal, *La construction des temples khmèrs* (*loc. cit.*).

(3) F. Blondel, *Les altérations des roches en Indochine française* (*Bull. Serv. géol. Indochine*, vol. XVIII, fasc. 3, Hanoi, 1929).

(4) Cependant le rôle géologique des bactéries apparaît de plus en plus important (L. Moret, *Paléontologie végétale*, Paris, Masson, 1949, p. 11-15).

décomposition des débris organiques, en libèrent des produits corrosifs : acide azotique (bactéries nitrifiantes), acide sulfhydrique (bactéries sulfureuses). Des bactéries attaquent aussi le fer et le transforment en oxyde. Cette action se trouve ainsi liée à celle des détritus végétaux qui peuvent séjourner sur les grès.

La corrosion par le vent, qui aurait pu agir par les sables qui forment le sol de la région, n'est pas à considérer. Les vents dominants qui soufflent de l'Est de novembre à avril et de l'Ouest-Sud-Ouest de mai à octobre, ont une force assez modérée (de 8 à 18 kilomètres à l'heure)[1]. Leur action est de plus neutralisée par la forêt, tout au moins depuis que celle-ci a envahi les monuments.

La désagrégation mécanique des grès sous l'influence des variations de température, agissant par la différence des coefficients de dilatation des minéraux hétérogènes composants, ou encore par l'inégale dilatation des surfaces extérieures et des parties internes des grès, a pu avoir quelques effets.

A Siemréap, la température annuelle moyenne à l'ombre, de 26°6, présente de faibles écarts mensuels : 5° en moyenne entre le mois le plus chaud (avril : 28°7) et le mois le plus froid (décembre : 23°3), avec toutefois des maxima et des minima absolus pouvant varier, mais non point de façon brutale, de 39°2 à 14°3[2]. L'insolation diurne augmente considérablement ces écarts, mais le couvert forestier en a longtemps protégé les matériaux considérés. Dans les parties dégagées, insolées et échauffées, les effets de l'insolation se font certainement sentir. Un cas typique de desquamation est montré par un buste de Buddha provenant d'Angkor (Musée Louis Finot, n° D. 311-55), tiré d'un grès bleu assez sombre[3] (pl. XLII, A). Cet écaillement des parties externes, parallèlement à la surface, est dû aux dilatations répétées des parties superficielles sous l'influence de la chaleur, alors que les parties internes ne se dilatent pas ou se dilatent moins. Cet effet qui paraît particulièrement sensible sur les surfaces polies ou lisses, plus homogènes, a pu contribuer à l'écaillement de piliers et de blocs. Sur les surfaces des grès finement rugueuses, cette action doit surtout aboutir à des effets de détail, en déchaussant lentement les grains superficiels de la roche. Celle-ci s'échauffe plus rapidement quand elle est humide, à cause de la chaleur spécifique élevée de l'eau. Ces phénomènes de dilatation se lient ainsi à ceux qui sont dus à l'action de l'eau laquelle agit encore, lors des pluies, par le refroidissement brusque et la contraction qu'elle provoque sur les surfaces échauffées.

Car c'est l'action chimique de l'eau qui nous semble principalement responsable de l'altération et de l'effritement des grès d'Angkor, par endroits nettement visibles.

Il tombe en moyenne à Siemréap 1.463 millimètres d'eau par an[4]. Cette eau de pluie s'y trouve chargée d'acide azotique, en plus fortes proportions que dans les régions tempérées[5], et d'acide carbonique provenant de la respiration de la forêt voisine.

Au contact du sol ou des roches, elle se charge en outre d'acide humique emprunté aux détritus végétaux traversés. Cette eau qui acquiert rapidement en stagnant

---

[1] *Annales du Service météorologique de l'Indochine* (station de Siemréap), Hanoi, 1940.

[2] *Annales du Service météorologique* (loc. cit.).

[3] Les roches foncées absorbent plus de chaleur que les roches claires.

[4] *Annales du Service météorologique* (loc. cit.).

[5] G. Dupouy, *Études minéralogiques sur l'Indochine française*, Paris, Larose, 1913 (p. 330); Bruzon, Carton et Roemer, *Le climat de l'Indochine et les typhons de la Mer de Chine*, IDEO, Hanoi, 1940 (p. 132).

ou en s'infiltrant au sol la température ambiante relativement chaude a ainsi un pouvoir dissolvant énergique. Et, parmi les éléments les plus solubles des grès d'Angkor figure le carbonate de chaux qui, nous l'avons vu, se trouve en petite quantité dans leur ciment. Cette dissolution suffit pour amener de proche en proche le déchaussement des grains de la roche, entraînés par le ruissellement, et son effritement progressif. Une telle action agit aussi, mais à un degré moindre, sur les feldspaths dont elle peut accélérer la kaolinisation et sur les micas noirs dont elle entraîne la bauéritisation (décoloration, oxydation du fer et formation de silice gélatineuse également soluble).

Un mode d'altération particulièrement visible a amené l'effritement des grès à la base des montants de porte ou des piliers (pl. XLII, B et XLIII, A). Cette altération ne doit pas être confondue avec les évidements réalisés en certains points pour faciliter le passage de litières ou de chars. De tels exemples s'observent à Tà Kèv, porte Est du 1er étage, à Aṅkor Vắt, à la porte Sud du mur Ouest de l'enceinte extérieure. Ces évidements sont réalisés à une certaine distance au-dessus du sol correspondant aux essieux des charrettes ou aux brancards des litières.

L'altération naturelle que nous envisageons est localisée à la base même des murs, des piliers ou chambranles. Visible un peu partout dans les différents monuments, elle est particulièrement nette et développée à Aṅkor Vắt, où l'on peut voir de nombreux piliers effrités et amincis à leur base, et parfois, dans certaines galeries, avec une grande régularité. Le péristyle de l'entrée monumentale, les galeries du 1er et du 2e étage sont caractéristiques à cet égard.

Cette altération doit être encore attribuée en premier lieu à l'action de l'eau. Elle se rattache au phénomène très général de l'ascension de l'eau par capillarité à la base des matériaux. Ces grès poreux y sont particulièrement sensibles, et c'est là un exemple du fait universel du «pompage» par la base des murs de l'humidité de leur substrat [1] qui y amène la croissance de mousses et lichens (fait bien observable en Indochine) et leur corrosion avec parfois dépôts de sels dissous apportés par l'eau capillaire (carbonate et sulfate de soude, potasse, magnésie, chaux, salpêtre) dont la cristallisation dans les pores de la roche facilite encore sa désagrégation mécanique.

Sans même considérer l'action possible de ces sels ascendants et de leurs efflorescences, celle de l'eau seule justifie cette dégradation [2].

L'eau de pluie stagnant sur les dalles qui supportent les piliers s'infiltre dans les joints horizontaux ou à tenon de leur base, en imbibe ainsi régulièrement la partie inférieure.

---

[1] Et c'est, sans doute, pour y obvier que les Khmèrs ont fait un si fréquent usage de substructions de latérite qui, par sa structure vacuolaire, forme un bon isolant.

Et c'est pourquoi aussi, dans les constructions «légères» soutenues par des piliers de bois, ceux-ci, putrescibles, ne sont pas enfoncés dans le sol et reposent sur lui, mais en sont isolés par des dés de pierre. Ce manque de fondation, pour éviter l'attaque par l'eau, a entraîné le développement des charpentes, des toitures, bref tout un art et tout un style, somme toute dus encore à des influences géologiques.

[2] En atmosphère saturée, sans évaporation, l'ascension de l'eau dans une roche homogène s'effectue jusqu'à une hauteur proportionnelle à la racine carrée du temps qu'a duré le contact avec l'eau ($h = k\sqrt{t}$; h = hauteur; k = constante variable avec la nature de la roche; t = temps). La surface de séparation de la partie sèche et de la partie mouillée reste constamment horizontale.

En atmosphère non saturée, l'évaporation ralentit la montée de l'eau et finit par l'arrêter à une certaine hauteur (Mesnager, *Matériaux de construction, Pierres*, Paris, Baillère, 1923).

Ces considérations peuvent expliquer, à l'aide de moyennes climatiques constantes, l'uniformité de l'érosion des piliers d'Aṅkor Vắt.

On peut d'ailleurs remarquer que cette altération paraît surtout manifeste dans les galeries Sud du 1er et du 2e étage, ce qui semble coïncider avec la direction dominante des vents en saison des pluies. Celles-ci poussées par le vent peuvent donc pénétrer dans ces galeries couvertes. M. Marchal[1], qui a mentionné cette altération, précise aussi que les voûtes ne sont pas imperméables.

En certains points, l'accumulation de débris végétaux ou d'excréments de chauves-souris, sur le dallage, au contact des piliers, des portes ou des murs, a pu augmenter le pouvoir dissolvant de l'eau d'infiltration. Cette action paraît cependant peu générale, à Aṅkor Văt tout au moins, monument qui semble avoir été constamment fréquenté depuis son édification.

Mais l'urine des chauves-souris fournit par son urée, sous l'action du *Micrococcus ureae* de l'ammoniaque, lequel est transformé par les bactéries nitreuses en produits azoteux, à leur tour amenés par les bactéries nitriques à l'état de composés azotiques qui, sous l'effet de la chaleur, peuvent donner des vapeurs corrosives.

M. Malleret, frappé par la corrosion des parties inférieures de certains linteaux d'Aṅkor Văt (Pl. XLIII, B) placés cependant à l'abri de l'humidité, m'a signalé la possibilité d'une telle action sur ces linteaux.

Cette corrosion chimique possible n'a dû avoir que des effets très réduits. Et il doit s'agir, en l'espèce, d'un problème de résistance des matériaux. Ces linteaux, sans doute affectés de plus fortes charges ont subi une flexion qui a soumis leur partie inférieure à des phénomènes de traction et d'allongement. Les tensions et pressions ainsi réalisées ont amené la fissuration et l'éclatement du grès dans les parties du linteau soumises à ces forces, quand celles-ci se sont trouvées supérieures à la limite d'élasticité de la roche. Il peut d'ailleurs en être résulté un état d'équilibre et la rupture totale du linteau ne se produirait qu'en cas de nouvelle surcharge.

Une question de résistance mécanique du grès paraît d'ailleurs également se poser à propos des piliers d'Aṅkor Văt auxquels nous revenons.

La dégradation de beaucoup de ces piliers est attribuable, dans une première phase, à l'action banale de l'humidité.

Mais une deuxième phase paraît être intervenue dont les effets se continuent et se combinent avec ceux toujours agissants de l'altération par l'humidité.

Celle-ci a diminué la cohésion et la résistance des grès imbibés, a amené leur effritement superficiel. Si l'on considère maintenant la forme des piliers érodés, on constate qu'elle se présente généralement de façon assez constante; la base des piliers érodés montre en effet des profils biconcaves avec concavités tournées vers le centre du pilier et abattement des angles.

Cette forme se rapproche des figures d'écrasement de cubes de roches tendres soumis à de fortes pressions, lors d'essais de résistance par exemple, et à tel point qu'on peut y voir une influence de la charge supportée par les piliers.

Ces figures d'écrasement donnent en effet des formes qui aboutissent, avant rupture, à deux troncs de prismes accolés par leur petite base (fig. 41, *a*, *b*) avec fentes et détachement d'éclats sur les faces latérales, selon des angles inférieurs à 50 grades avec la direction de la pression. Les pressions sont en effet plus fortes sur les arêtes et les angles du cube et sont dirigées vers l'intérieur. Les ruptures se produisent selon la direction des pressions.

Dans des prismes de pierre tendre dont la hauteur est inférieure au côté de base, la même figure se produit à l'écrasement.

Dans des prismes dont la hauteur est voisine du double du côté de base d'autres

---

[1] H. Marchal, *La construction des temples khmèrs* (loc. cit.).

modes de rupture interviennent : le prisme donne d'abord deux pyramides accolées par la base, figure analogue à la précédente, ou encore une seule pyramide qui s'enfonce dans le reste du prisme et provoque son éclatement (fig. 42 *a*). En cas de pression

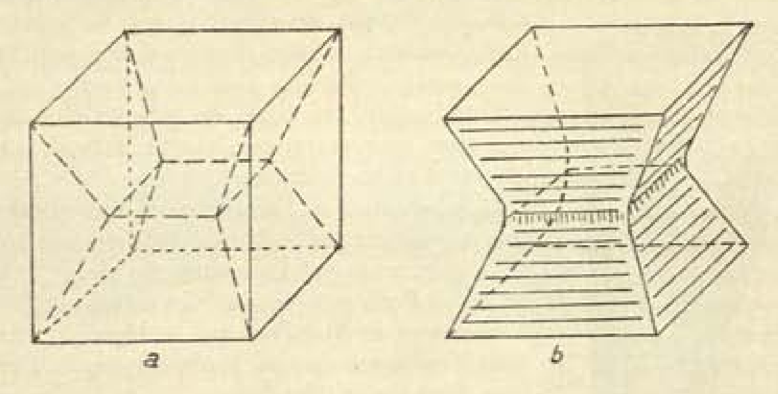


Fig. 41. — Effets d'écrasement dans des prismes cubiques.

non uniforme ou de roche moins homogène, le prisme peut encore se tronçonner selon un plan unique, diagonal aux bases du prisme (fig. 42 *b*).

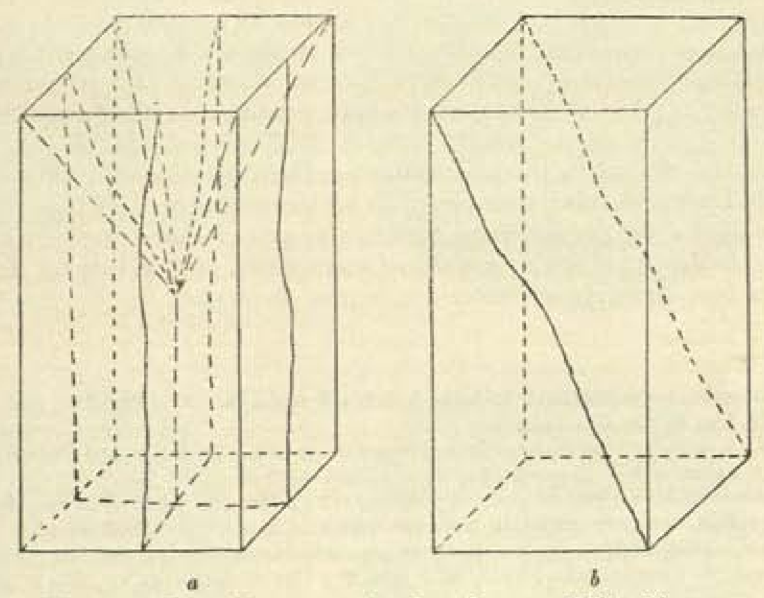


Fig. 42. — Effets d'écrasement dans des prismes parallélipipédiques.

Les mêmes effets se produisent sur des cylindres, avec formation de cône au lieu de pyramide et écaillement et éclatement des parois (fig. 43, à rapprocher de la fig. 42 *a*)[1].

Il se trouve que, dans les piliers susvisés d'Aṅkor Vắt, la partie altérée de leur base par suite du niveau atteint par cette altération correspond sensiblement à un cube ou à un prisme plus court que le cube que l'on peut assimiler ainsi à des blocs

---

[1] Les figures 41 à 43 sont tirées de A. Mesnager, *Matériaux de construction, Pierres* (*loc. cit.*), p. 77 et 143.

comprimés et soumis aux tensions et pressions résultant d'une part du poids de la partie supérieure des piliers et de la charge qu'ils soutiennent et d'autre part de la résistance du dallage qui les supporte.

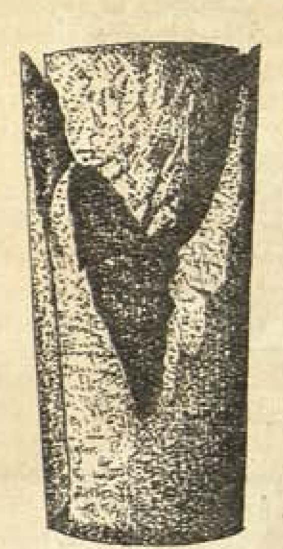


Fig. 43. — Effets d'écrasement dans des figures cylindriques.

La dégradation de ces cubes, préparée par l'humidité, ébaucherait ainsi des figures de rupture; c'est une considération inquiétante pour la solidité future des parties de l'édifice ainsi affectées.

Certaines de ces bases de piliers, plus fortement entamées, ont été cimentées. Et c'est là un moyen efficace de consolidation.

La pénétration de l'eau dans les roches est combattue par ailleurs par le fluosilicatage des surfaces exposées. C'est ainsi que les statues en calcaires de Notre-Dame de Paris ont été imbibées de silicate de potasse. L'obélisque de New-York qui se dégradait rapidement sous l'influence du gel a été imprégné d'une solution de créosote paraffinée.

Ces exemples montrent que les effets de l'altération ne sont pas exceptionnels à Angkor.

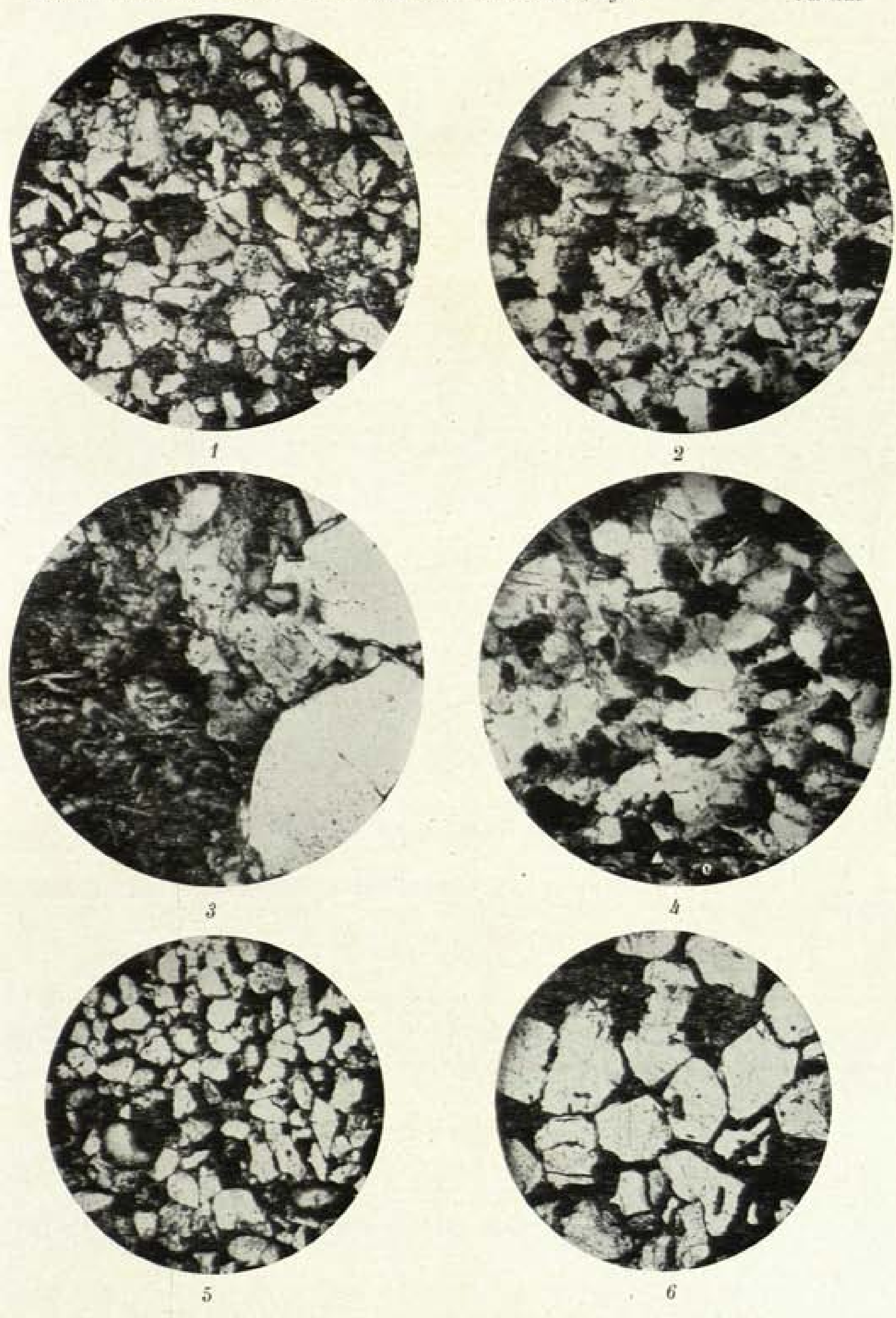
Le climat tropical sur le compte duquel on était tenté de porter de rapides dégradations et dont l'action spécifique a d'ailleurs été mise en doute [1], ne semble pas agir, tout au moins, sur les monuments, de façon plus nocive que les climats tempérés qui disposent en outre de l'arme corrosive redoutable du gel. Des expériences récentes établissent ce point de vue pour la corrosion des métaux [2]. On peut même considérer que les effets de l'altération sont dans l'ensemble relativement modérés sur les monuments d'Angkor et que leurs grès, constitués surtout de grains siliceux avec peu de ciment argileux contenant une très faible proportion de calcaire se sont trouvés, sous ce rapport encore, un matériau bien choisi pour résister aux injures du temps.

---

(1) F. Blondel, *Les altérations des roches en Indochine française* (loc. cit.) [*Bull. Serv. géol. Indochine*, vol. XVIII, fasc. 3, Hanoi, 1929].

(2) C. A. A. Van der Wonde, *Experience in regard to corrosion in tropical regions* (*Indonesian Journal for natural science*, 1-2-3, January, June 1951, Bandung, 1951).

Cet auteur conclut : «Nous ne pouvons parler pour les métaux de phénomènes tropicaux de corrosion spéciaux. Une telle corrosion tropicale spécifique n'existe pas. Tout au plus, en cas de coïncidences climatologiques optima, quelques processus de corrosion peuvent être accélérés. Mais les phénomènes observés sont identiques à ceux que l'on observe sous les climats tempérés et froids».



Examen au microscope de grès d'Angkor.

1 et 2. Grès d'Añkor Vât (× 40). Plages claires : quartz; plages claires finement tachetées : feldspaths altérés; plages sombres : micas décomposés en produit ferrugineux. — *3*. Grès dur de Tà Kèv (× 40). A gauche : débris d'andésite (aiguilles d'andésine dans verre sombre), à droite, en bas et en haut : grands cristaux de quartz (clairs); entre les deux, cristaux de plagioclases, l'un, arrondi, au contact de l'andésite, étant fortement altéré (grisé). — *4*. Grès de Trapãn Thma Dap (× 40). Mêmes remarques que pour *1* et 2. — 5. Grès de Bantãy Srĕi (× 30). Grains de quartz (clairs et de quartzites (clairs tachetés) sur fond d'argile ferrugineuse (sombre). — *6*. Grès de Phon Prah Put (× 30). Grains de quartz (clairs) riches en inclusions (petites ponctuations) sur fond d'oligiste (sombre).

A

B

Altération des grès d'Angkor.

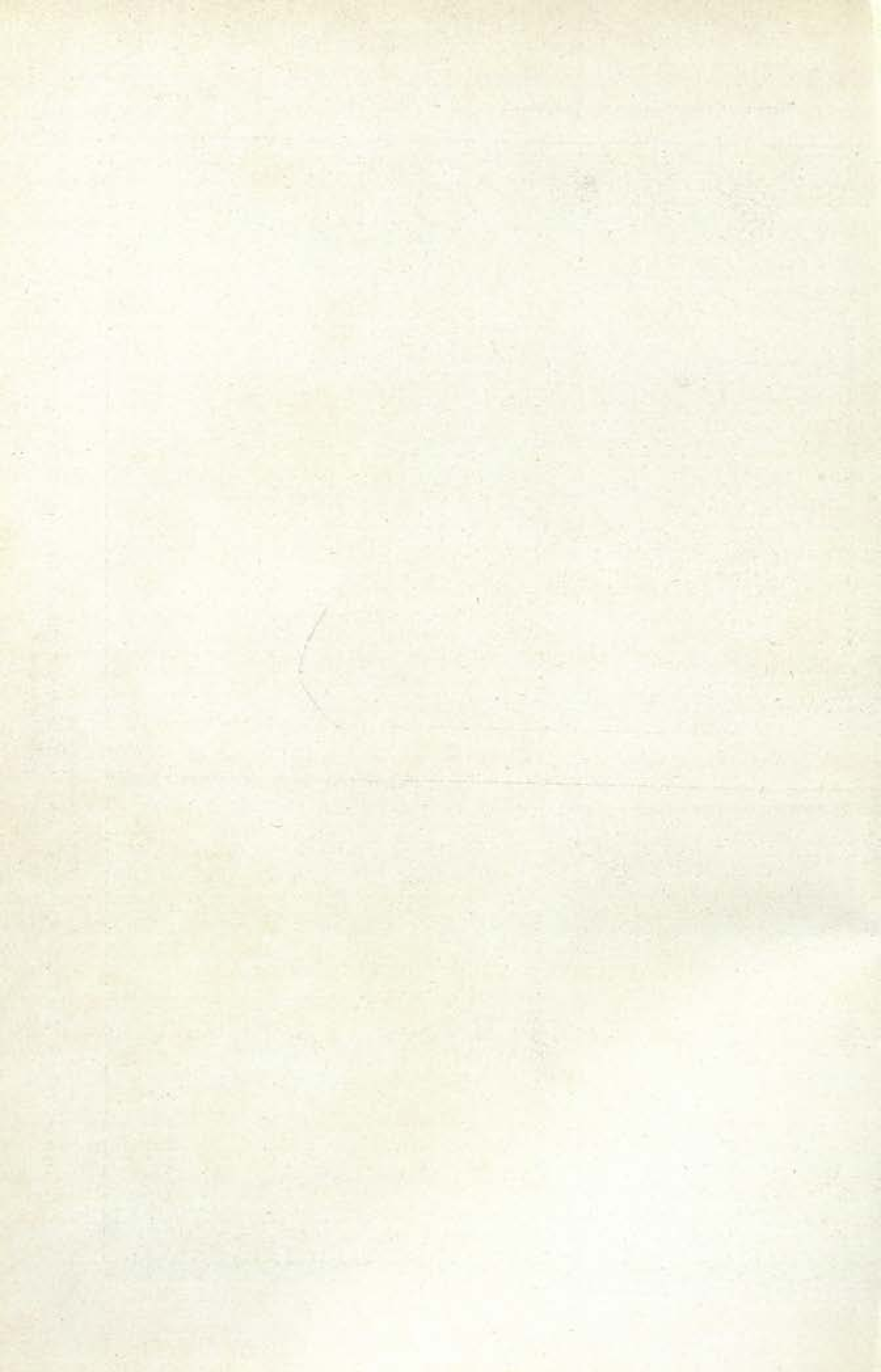
A. Tête de Buddha. Musée Louis Finot. D. 311, 55. — B. Effritement des bases de piliers. Aṅkor Vàt. Galeries croisées. Piliers du bras Est

A

B

Altération des grès d'Angkor.

A. Effritement des bases. Aṅkor Vät. Galeries croisées. Devatas du côté Ouest. — B. Altération des piliers et linteaux de porte. Aṅkor Vät. Troisième étage. Galerie axiale Sud.



BRONZE-CASTING IN SIAM

by

Alexander B. GRISWOLD

The Buddha images of Siam form a whole special population, more numerous than the human inhabitants and constantly increasing in number. They are the tangible product of a pious effort which has lasted for more than thirteen centuries and still continues vigorously today.

For the making of a Buddha image — or, rather, the ordering of one to be made — is an important «act of merit». Along with the merit from other pious acts the individual has performed — such as worshipping holy relics, giving alms to monks, helping to support monasteries, and entering the religious life for a short or long period, — this merit will be credited to his account in the cosmic balance sheet that will govern the conditions of his rebirth, when his present life is ended. The person who performs a sufficient number of such acts may legitimately hope for rebirth as a rich man or a prince, or even for a long sojourn in one of the numerous heavens whose delights are pictured by the Buddhist scriptures.

There are nearly 20,000 Buddhist monasteries in Siam; each must have at least one image of the Buddha, and most of them have a great many. There are Buddha images in nearly every household, arranged on tables in one room which is set apart for them. If the house has more than one storey, this room must be in the upper one, as it is disrespectful for any human being to be on a higher level than the sacred images.

Traditionally, these images may be carved in stone or wood, modeled in plaster, or cast in metal. But Siamese taste, unlike Cambodian, does not now much care for stone images, and, while it tolerates gilded plaster for reasons of economy, it really prefers bronze. The production of bronze Buddhas is the basis of such an important industry that whole villages gain their livelihood from it and many workshops scattered throughout Bangkok are devoted to it.

The casting of bronze Buddhas and other things necessary for monasteries — such as great bronze bells — is done by the ancient «lost wax» process, which has changed little in the course of centuries.

A typical workshop belongs to my friend Mr. Dòng Lò, whose name means «cast bronze». Like most shops in Bangkok, its front facing the street is open, but is closed at night with heavy wooden shutters. On tables and in cases new images are displayed for sale, together with a few old ones whose owners left them there for repair and failed to call for them later. Above the store are the living quarters, and behind it is the workshop. This consists of a large open yard, which is rather muddy in the rainy season. It contains the rough brick hearths for melting the metal, and piles of brick which can be used to make the kilns where the moulds are baked. There is also a shed, open at the sides, roofed over with corrugated

iron and having a wooden floor, where the moulds are prepared and the finished images polished. The arrangements are primitive but convenient.

Images are usually not made of solid bronze, but contain a terra cotta «core». The first step is to prepare a mixture of sand and clay to form this core (pl. XLIV, fig. 1). It is modeled with care, in the form that the finished image is intended to assume, but is slightly smaller as it will have to be covered with bronze. (Pl. XLIV, fig. 2 shows an artist working on the clay core for a portrait bust. Fig. 2 shows the clay core for a large seated Buddha in an early stage of construction. Immediately on top of the platform is the pedestal; above this can be seen the two folded legs, one resting on top of the other; the unformed mass of clay at the rear will be built up into the torso and chest, and surmounted by a head.) Beeswax and shellac are mixed in an iron pot over a low fire. A lump of this mixture is put on a smooth board and rolled flat with a teak-wood rolling-pin, the thickness being accurately controlled by a pair of bamboo gages at either side (pl. XLIV, fig. 4; Mr. Dòng Lò has the rolling-pin in his hands, and the gages are shown at either side. The pot containing the wax mixture is shown at the left. In the background are a finished image of a standing Buddha, and a headless seated Buddha awaiting repair). The layer of wax mixture is cut into strips with a knife, and carefully pressed on to the core by hand so as to be of uniform thickness. The wax is smoothed and perfected, and fine details are added with the use of delicate tools (pl. XLV, fig. 5). This wax will eventually be «lost» — that is, after the mould has been built up, the wax mixture will be melted out, and bronze poured in to take its place. The resulting layer of bronze may be made either thin or thick, depending on the taste and wealth of the donor — it may be almost as thin as heavy paper, or it may be more than an inch thick — and this thickness, of course, is controlled by the thickness of the layer of wax. If the bronze is to be thin, the core will have been modeled with great care, and only a few details added in the wax. But if the bronze is to be thick, the core will have been modeled rather roughly, and all the fine modeling added in the wax.

When the layer of wax has set, the mould is built up around the wax-covered core. But first a number of nails are driven through the wax layer into the clay core, so as to hold it firmly in place in the mould. The mould will be composed of several layers — the inside ones consisting of very fine clay mixed with cowdung, and the outside layer consisting of a mixture of coarse clay and sand. The first three layers — fine clay and cowdung — are put on with a brush, each layer being allowed to dry for an hour before the next one is put on. (Pl. XLV, fig. 6 shows the fine clay and cowdung being brushed on; the nails are clearly visible.) Then the mixture of coarse clay and sand is patted on with the hands to form the thick outer layer of the mould; it is sometimes reinforced with metal rods. (Pl. XLVI, fig. 7 shows the completed stage of the mould for the large seated Buddha whose core is shown in pl. XLIV, fig. 3.) The mould is here reinforced with iron rods. The silhouette of the mould is vaguely suggestive of the silhouette of the finished statue, but the neck and head are distorted by the increased thickness of the mould at these points. The whole thing is then put in the sun to dry for some hours. The mould has been made with several openings, which will be used to pour the bronze in. (Pl. XLVI, fig. 8 is the mould for a large bell. It contains three openings — one at the top and one at either side; in this picture the two side openings are covered with pieces of brick.)

The pouring of the bronze is an exciting spectacle. In the case of routine images, it is done in the workshop; but an important Buddha image or a large bell is usually cast in the monastery where it is to be installed. In March 1951, I saw and photo-

graphed the casting of a huge bronze bell by Mr. Dòng Lò in a monastery about 15 miles from Bangkok. Mr. Dòng Lò and his workmen had been busy for weeks making the core and mould in their workshop. Now, a few days before the casting, the mould — containing the core and the wax — was transported by boat along the river and canal to the monastery.

In the center of the monastery courtyard, a brick fire-box has been made, and the mould containing the core is placed on top of it. Bricks are built up around the mould to form a kiln. (Pl. XLVII, fig. 9 shows this. The clay mould and core are inside the beehive-shaped kiln made of loosely-piled brick. The large square openings at the bottom are for the fuel to be put in. In the back-ground are several young monks or novices, wearing yellow cotton robes, and some village lads looking on.) Four square hearths of brick have been made for melting the metal. A large quantity of scrap metal — copper, tin, lead, bronze, brass, and a little silver — has been gathered. A good deal of this, consisting of old household utensils, spiggots, ornaments, and coins has been contributed by pious villagers; a piece of an old broken bronze bell belonging to the monastery has been thrown in. (Pl. XLVII, fig. 10 shows one of several heaps of scrap metal; at the extreme left is the crown-shaped finial of the old bell.) It is never possible to estimate exactly the quantity of metal needed for a large casting of this sort, and if it were insufficient the whole casting would be a failure. So some excess is always provided, and this will be used for making small statuettes. The moulds for these small statuettes have been prepared in advance in Mr. Dòng Lò's shop, and are now placed in readiness for use. (pl. XLV, fig. 11).

For several evenings, there is a big fair at the monastery to celebrate the casting and help finance it. The villagers from miles around watch with eager delight the masked dancers of the classical ballet performing scenes from Indian epics. Or, if they prefer, they may watch the comic theatricals, and the fireworks — or indulge in such games of skill as trying to throw bamboo rings around the necks of ducks which swim distractedly around a small pond.

On the last evening, the religious ceremonies connected with the casting begin. In one of the buildings a number of yellow-robed monks chant stanzas from the Buddhist scriptures. One of the monks sits in the carved and gilded preaching chair, with his hands in his lap, in the attitude of «Meditation»; the others sit cross-legged on the floor, holding the sacred cord which is supposed to transmit the virtue of meditation, endowing the images with consciousness and transforming them from mere metal into living beings possessing supernatural power. In front of the monks are pots of tea, bottles of soft drinks, and containers for betel-leaf and areca-nuts so that they may refresh themselves from time to time. The hall is dominated by the presence of the Buddha — symbolized by a large ancient image on top of an altar at the rear, flanked by several smaller images. These have all been donated by pious Buddhists in the past. There are tables in front of the altar, containing vases of flowers, candles, and incense-sticks offered by the faithful.

It is nearly midnight, but the fair goes on merrily. The dance music mingles oddly with the solemn chanting of the monks nearby. In the courtyard preparations for the casting continue.

The four square hearths have been lined with clay and an iron grate placed inside each. The scrap metal has been broken into small pieces with hammers, and put into terra-cotta crucibles. Four such crucibles are put on the grate in each hearth. Between the crucibles pieces of charcoal are packed in, and more charcoal is heaped up on top of the crucibles. (The charcoal and some of the scrap metal

are visible in pl. XLVIII, fig. 12). Pans of burning charcoal are dumped in on top, which gradually ignite the charcoal below; then more charcoal and sticks of wood are added from time to time.

Meanwhile, in the center of the courtyard, a fire has been built in the fire-box under the mould inside the beehive-shaped kiln. The fire goes on for several hours, and performs more than one function. The clay of both mould and core, previously simply dried in the sun, is baked hard. The wax between mould and core melts, slowly oozing out of a hole at the bottom of the mould. (Pl. XLVIII, fig. 13 shows the wax dripping from the hole which appears just below the top of the square opening in the brick, near the center; it is being carried off in a conduit to the left, where it empties into a pan. The wax is not really «lost» after all, as it will be retrieved and used again.) The whole structure is heated to a temperature that will permit the mould to receive the melted bronze smoothly.

These preparations go on all night. Shortly before dawn, Mr. Dòng Lò, having dressed himself in a clean white ceremonial costume, performs the ritual of saluting the spirit of his teachers and asking them to inspire him with the skill necessary to make the casting successful. Holding lighted incense-sticks in his hands, he kneels before a table on which are ranged offering to the divinities that control these enterprises. There is a bowl of water with a lighted candle stuck on the edge; there are incense-sticks and flowers and money; there are rice dumplings topped with palm sugar; there are some bananas and a cocoanut; there are bowls of rice with a hard-boiled egg in the center of each; and there are slices of meat to represent the animal that used to be sacrificed in Brahmin ceremonies. The tongs that will be used to carry the hot crucibles are stuck in the ground nearby, and are being exorcised to prevent them from spilling the molten metal and hurting the workmen. This ritual is not Buddhist at all, but is a survival of Brahminism, probably dating from the time of Cambodian rule over Siam.

This is followed by a continuation of the Buddhist rite. Twenty-one monks seat themselves side by side around the courtyard, holding the sacred cord, and re-commence their chanting (pl. XLIX, fig. 14). The abbot, dipping his hand in a bowl of holy water held by Mr. Dòng Lò, sprinkles a few drops of it on the bell-mould, beneath which the fire is still burning. He then goes and sprinkles holy water on the workmen, who crouch respectfully with the palms or their hands joined in front of their faces.

The fires in the hearths have been whipped up to furious heat by bellows — tall wooden boxes containing a square plunger which is pushed up and down by hand, so as to force air out of a hole at the bottom into a hole opposite it in the hearth. (Pl. XLIX, fig. 15. This picture was taken in Dòng Lò's shop, but the process is the same.) The coals have been raked off the top of the crucibles, in which the metal is now thoroughly melted. Devout villagers come and throw small silver ornaments and gold rings and coins into the molten metal, as an act of merit. These are quickly melted and become part of the alloy. Villagers who cannot afford this gesture may make merit by taking a turn at working the bellows.

The incandescent metal in the hearths, the blue and red flames of the charcoal around the crucibles, and the fire crackling under the mould make an eerie contrast to the calm blue light of the dawn. Suddenly the fire under the mould is extinguished by throwing buckets of water on it. The bricks surrounding the mould are pulled off, course after course, with long spoon-shaped instruments, and the clay mould itself, now baked hard, begins to emerge. (Pl. XLIX, fig. 16. The part of the mould which is already visible above the bricks is that part which will contain the crown-shaped finial of the bell.) In order to make the mould air-tight,

the hole through which the wax drained out, as well as any cracks which may have appeared, are plugged up by patting on moist clay. This is done by hand; since the mould is still extremely hot, the workmen's hands and arms are protected by wrapping water-soaked cloths around them. (Pl. L, fig. 17, taken in Dòng Lò's workshop, illustrate this process. The wet clay is being patted on to the mould to repair the cracks.)

All is now ready for the pouring. The crucibles full of molten bronze are lifted out of the hearths with tongs. A scaffolding has been built around the mould, so that the workmen may more easily reach the spouts. The workmen — their arms protected by wet cloths — carry the crucibles in tongs to the mould. This requires a sure foot and a steady hand — the slightest misstep on the flimsy scaffolding, or any wavering of the hand, might easily spill some of the incandescent metal on the workmen's bare legs. They pour the liquid bronze from the crucibles into the spouts of the hot mould. (Pl. LI, fig. 18, taken in Dòng Lò's shop.) The metal rapidly fills up the space previously occupied by the wax mixture, between the mould and the core. The excess bronze that has been prepared is poured into the small moulds to make statuettes of Buddha. The abbot is touching the small moulds with a long stick, to which the sacred cord is attached; by this contact the virtue of the monks' meditation will enter the images and endow them with consciousness.

After the metal and the clay have had time to cool, the mould is broken off with hammers. (There is no attempt to keep the mould for re-use; in this process a new mould must be made for each casting.) The newly cast bell appears (pl. L, fig. 19). The core is then removed. But in the case of a Buddha image, the core is usually allowed to remain; being baked hard, it provides an excellent reinforcement for the bronze, which has sometimes — with a view to economy — been made paper-thin.

Upon emerging from the mould, the bell or image has irregularities that must be removed, and imperfections that must be repaired. There are projecting pieces consisting of the metal that filled the spouts. (Pl. L, fig. 19 shows these clearly, one on each side at the shoulder of the bell.) These and other irregularities are filed off (pl. LII, fig. 20). There are also the holes left by the nails that were inserted to hold the core firmly in place inside the mould. These holes must be filled up; cold metal is inserted and hammered flat. The whole thing is then rubbed smoth with sand-paper (pl. LII, fig. 21).

Bells are usually lacquered in bright colors. Buddha images must be made to shine like gold, according to tradition. This may be done by giving them a high polish, or else by coating them with adhesive lacquer and applying gold leaf.

Great care is lavished on the making of bronze Buddhas. Those that are made today may lack the inspired grace that marks the masterpieces of other days, but nevertheless they are remarkably competent productions considering that they are turned out in such vast quantities and with means which differ very little from those used thirteen centuries ago. There is little variety among them, for they are mostly faithful copies of celebrated old images that have proved their supernatural power and benevolence in the past. If the modern Siamese Buddhist, with his strictly rationalistic appreciation of the Doctrine, is privately sceptical about the supernatural powers of images, he nevertheless threats them with polite consideration — for they are mementoes of the great Teacher. The simple-minded have no such doubts, and treat all Buddha images with the veneration that gods deserve, for they are quite aware that any disrespect toward them would invite disaster.

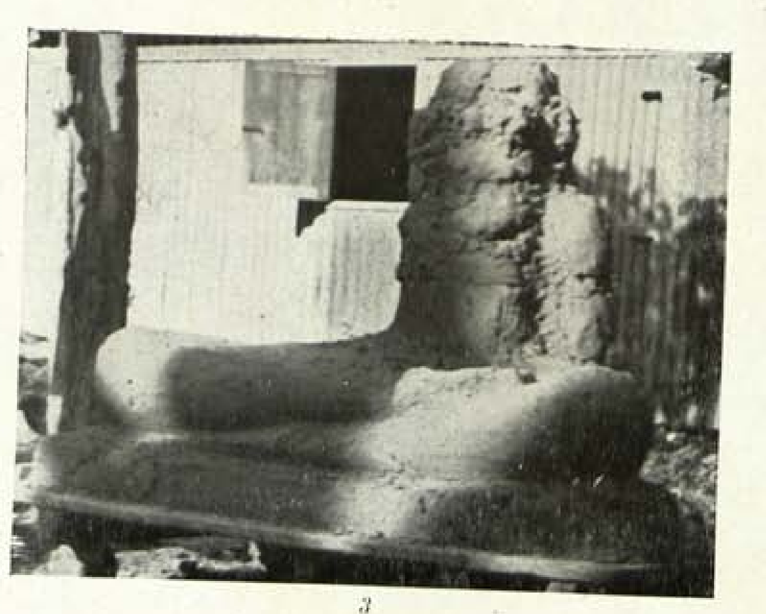
4 April 1952.



1



2



3



4

Fonte du bronze au Siam.

1. Préparation de la terre. — 2. Modelage. — 3. Noyau d'argile pour une statue du Buddha. — 4. Préparation du mélange de cire.



5



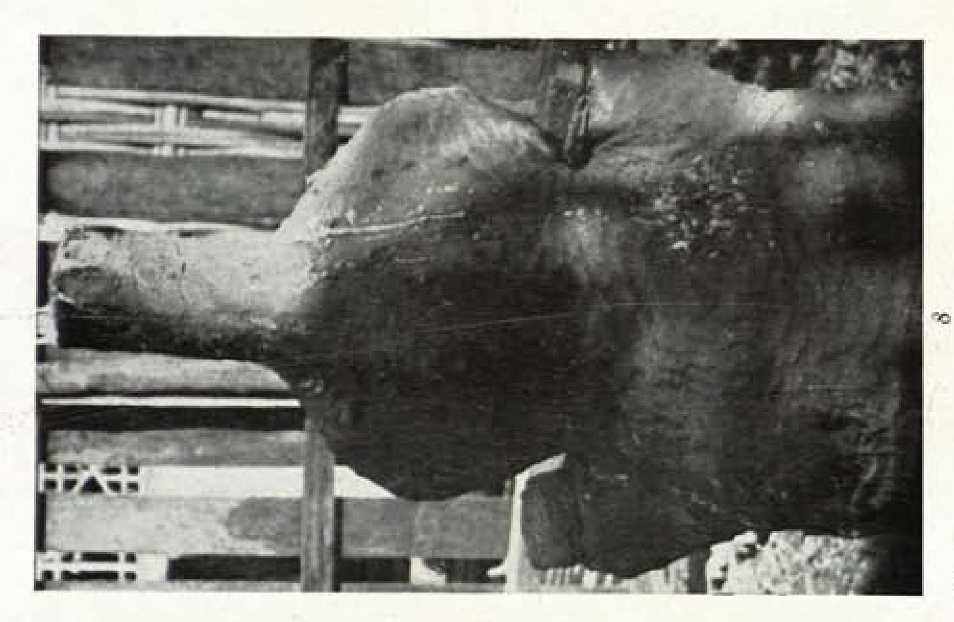
6



11

Fonte du bronze au Siam.

5. Retouches au modèle en cire. — *6.* Préparation du moule externe.
11. Moules de statuettes.



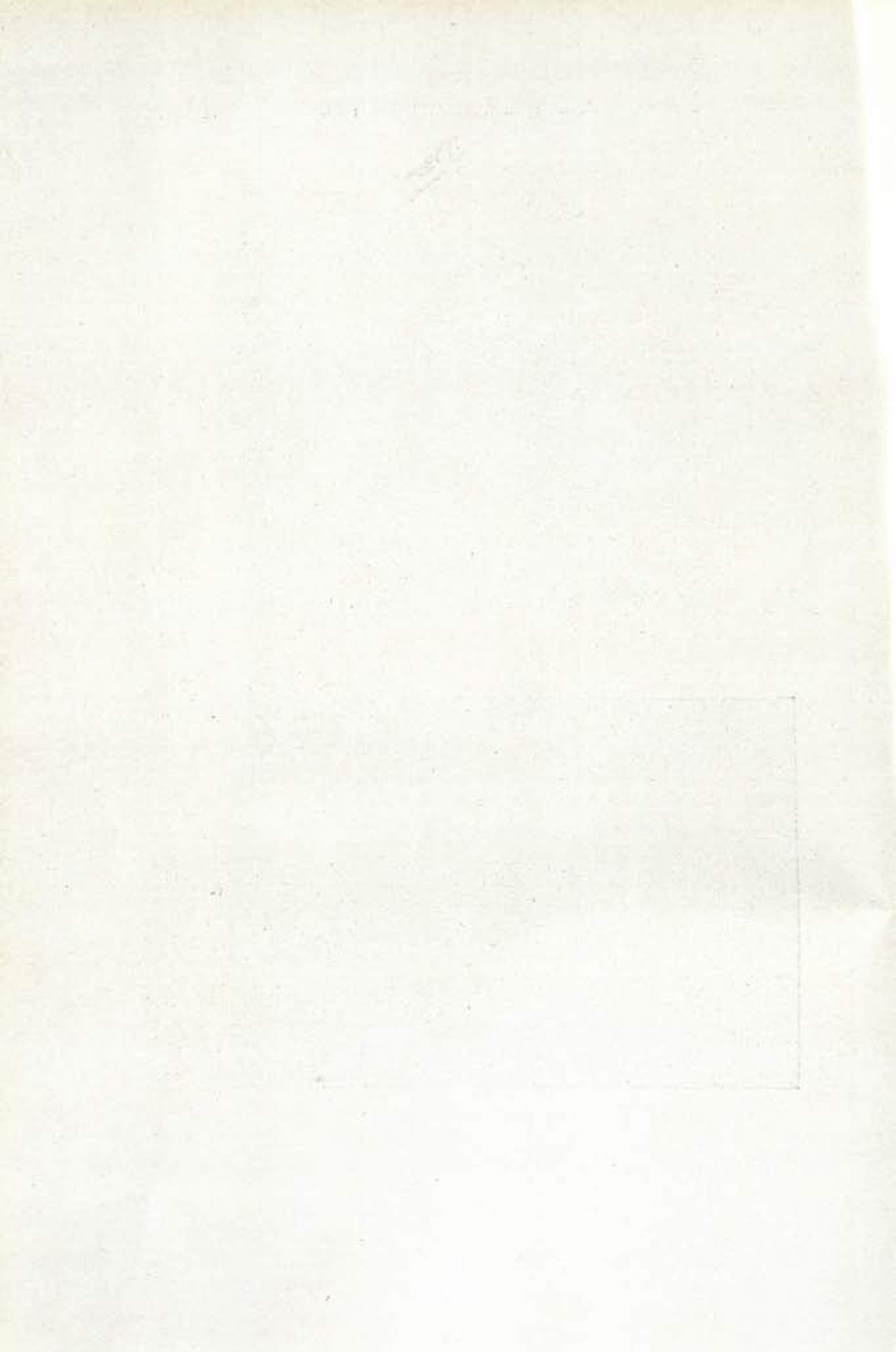
8

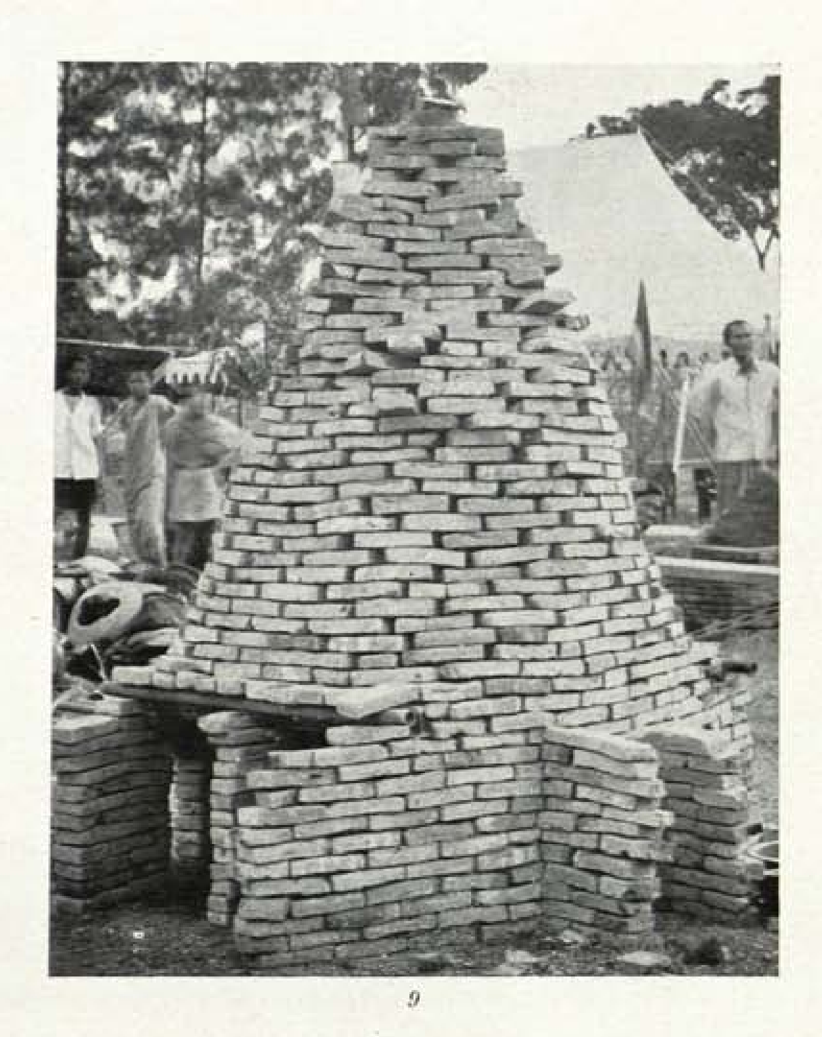


7

Fonte du bronze au Siam.

7. Moule de statue du Buddha — 8. Moule d'une grande cloche.





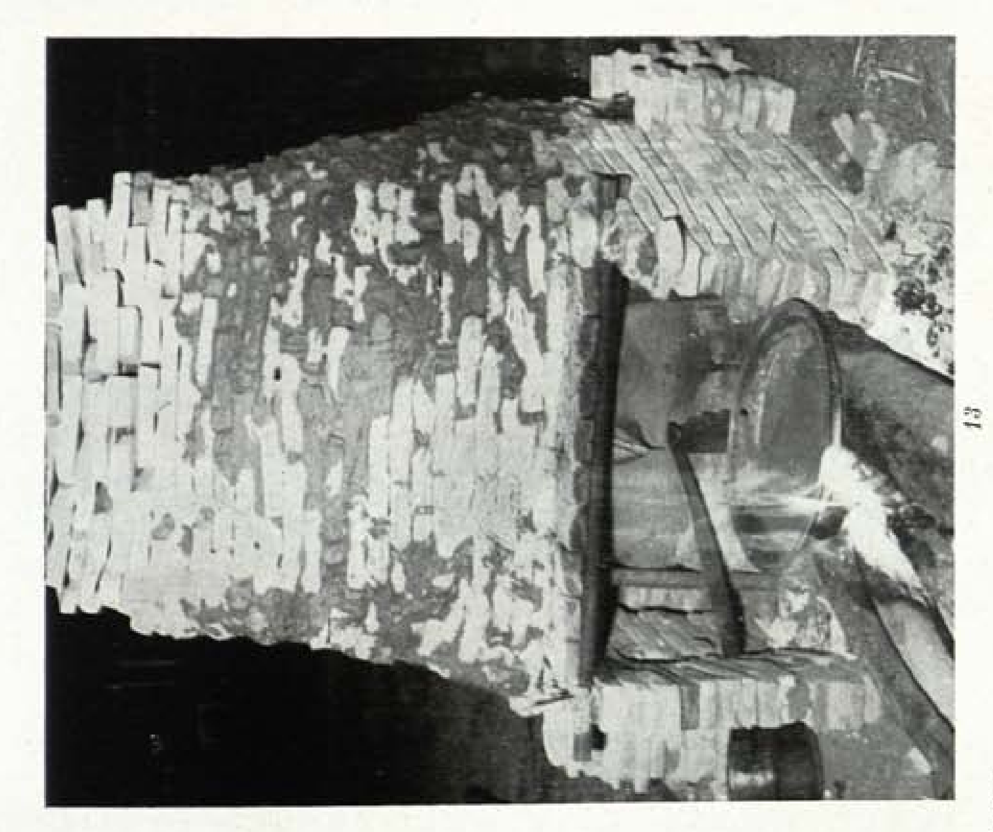
9



10

Fonte du bronze au Siam.

9. Four de briques construit autour d'un moule. — *10* Déchets de métal réunis pour la fonte.



13

12

Fonte du bronze au Siam.

12. Fonte du métal. — 13. Récupération de la cire fondue à la base du four.



14



16

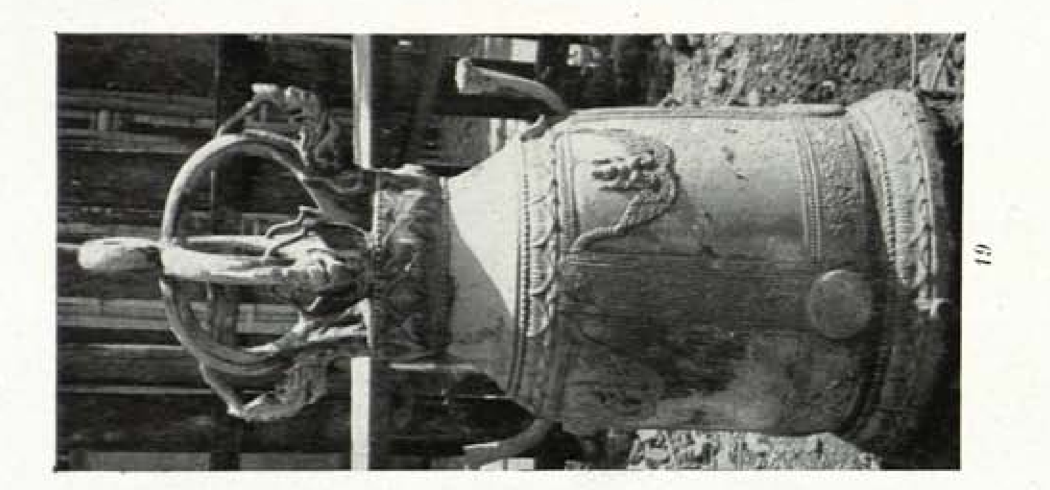




15

Fonte du bronze au Siam.

14. Bonzes en prière tenant la corde sacrée. — *15.* Procédé de soufflerie. — *16.* Démontage du four.

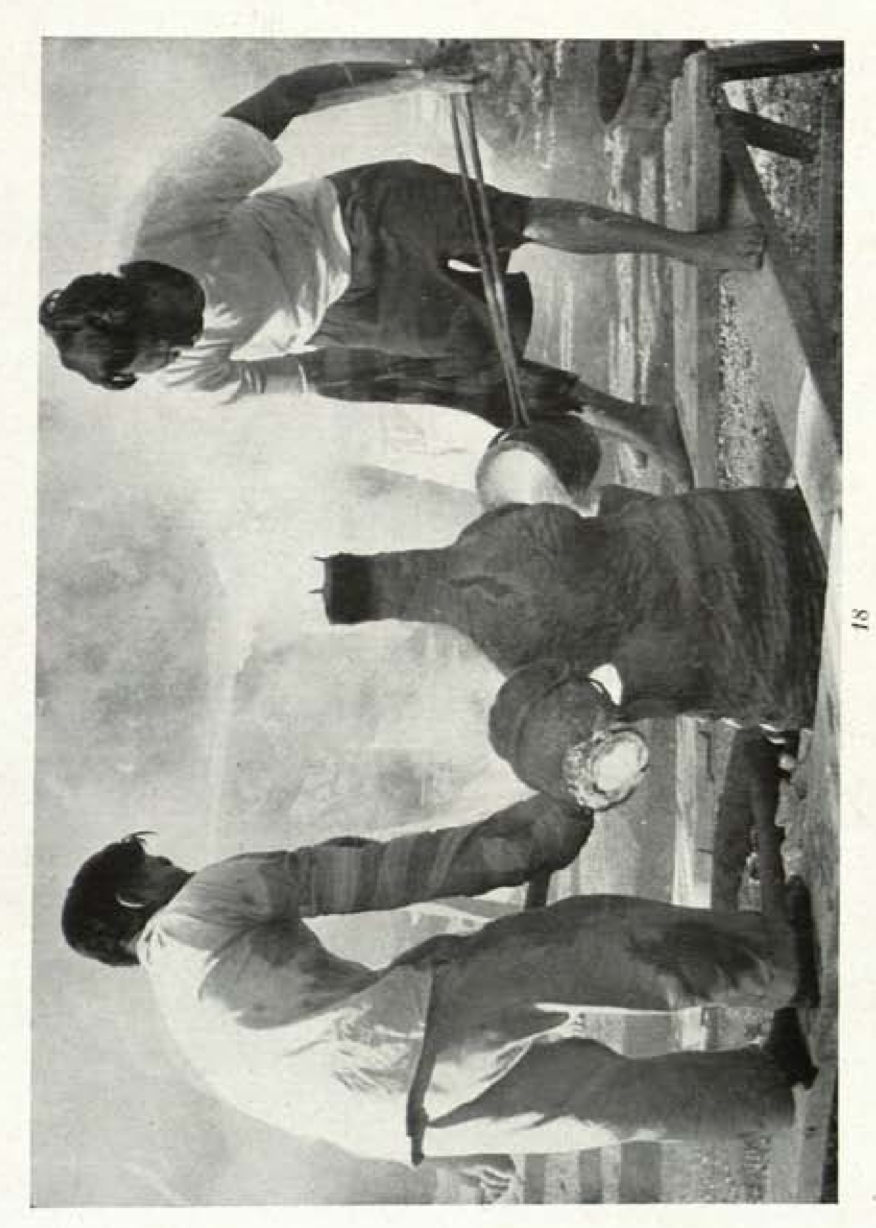


19

17

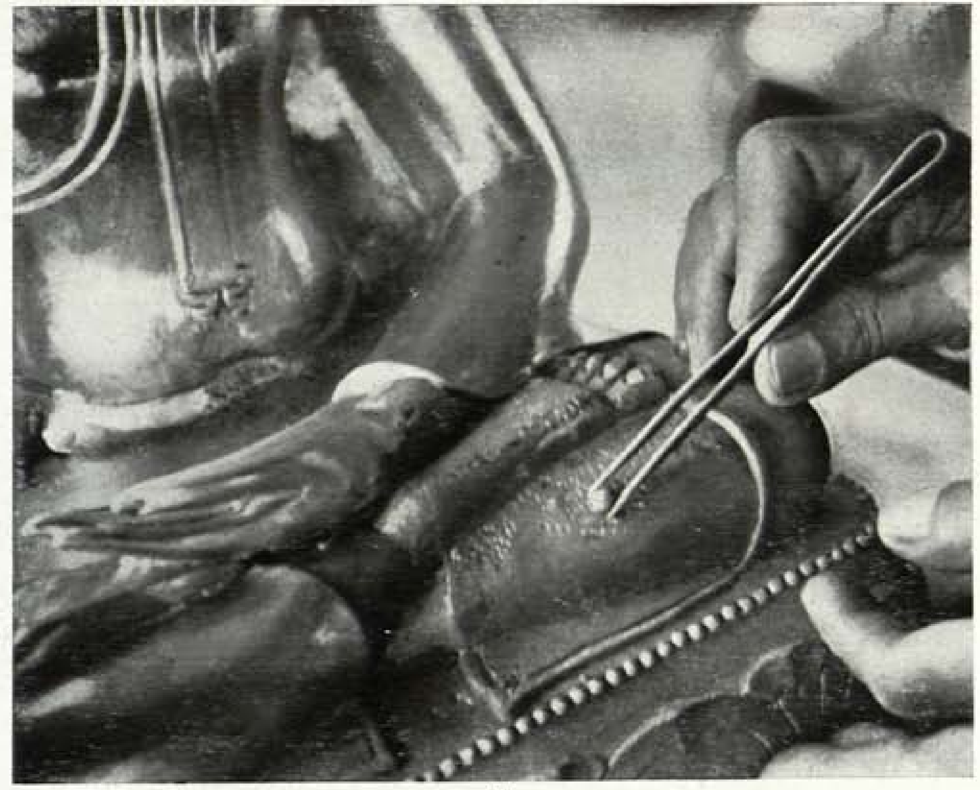
Fonte du bronze au Siam.

17. Obturation des fissures du moule. — 19. Cloche de bronze après démoulage.

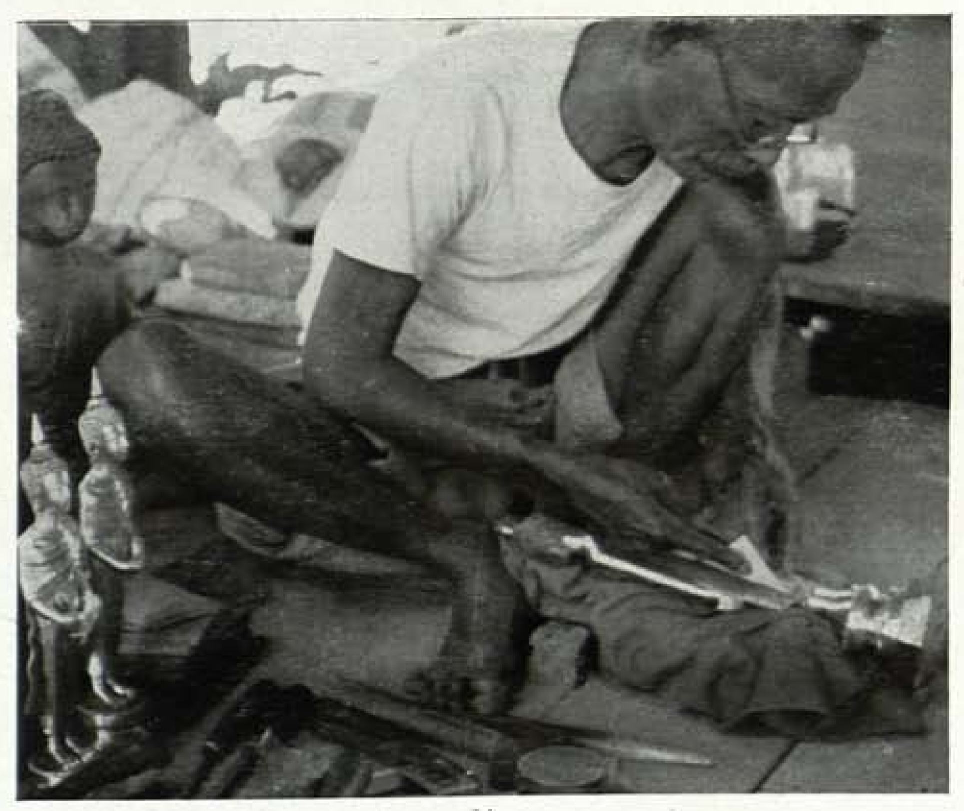


18

Fonte du bronze au Siam. — *18*. Coulée du métal dans un moule.



20



21

Fonte du bronze au Siam.

20. Retouches après démoulage à une statue du Buddha.

21. Polissage final d'une statue du Buddha.

LA FONTE À HANOI
D'UNE STATUE DU BUDDHA

par

Louis MALLERET

Directeur de l'École Française d'Extrême-Orient

Le dimanche 26 octobre 1952 s'est déroulée à Hanoi dans l'enclos de la pagode Thần-quang, 44, rue de Ngũ-xã, l'opération de la fonte d'une statue géante du Buddha A-di-đà (sk. Amitābha) en bronze qui s'est prêtée à d'intéressantes constatations sur la technique des bronziers viêtnamiens et peut fournir quelques indications utiles sur la valeur des analyses de certains bronzes archéologiques. Le village de Ngũ-xã fait partie d'un des faubourgs Nord de Hanoi. Il est situé dans un îlot du lac de Trúc-bạch et comprend de nombreux ateliers de fondeurs de marmites et d'objets divers en bronze ou en cuivre qui, outre des ustensiles de ménage, des vases décoratifs ou rituels et des brûle-parfums, peuvent englober des statuettes, des cloches ou encore des pièces d'industrie. Nous y avons même observé une activité nouvelle dérivée de l'utilisation de morceaux d'ailes, de carlingues ou de moteurs d'avions accidentés, pour la fabrication en série de casseroles d'aluminium. L'opération de la fonte des métaux y possède un aspect artisanal détenant un caractère familial et traditionnel. Une étude des activités spécialisées de cette agglomération de petits ateliers présenterait du reste un intérêt économique et social, car elle a connu les conséquences inéluctables d'événements récents et l'on y pourrait relever aisément des faits d'évolution et d'adaptation qui ont modifié en une certaine mesure ses aspects anciens. Pour l'objet qui nous occupe nous ne retiendrons qu'une constatation, c'est que le village de Ngũ-xã fournissait à la fonte du grand Buddha de la pagode Thần-quang une main-d'œuvre abondante et exercée qui n'a du reste pas suffi, puisqu'il a fallu faire appel au concours d'autres villages de fondeurs pour réunir l'effectif de cent quarante-quatre ouvriers nécessaire à l'opération. Parmi ceux-ci, cent provenaient du village de Ngũ-xã, quarante étaient venus de Bắc-ninh, deux de Hải-dương et deux de Sơn-tây.

Nous avons visité un assez grand nombre des ateliers d'artisans de Ngũ-xã[1].

---

[1] Nous devons la plupart des résultats de cette enquête à l'active contribution de deux de nos collaborateurs : MM. Đặng-thế-Khải et Trần-huy-Bá. C'est au second d'entre eux que sont dus tous les plans et dessins que nous donnons en annexe, tandis que les photographies ont été prises principalement par M. Jean Manikus, chef du Service photographique de l'École, et son collaborateur, M. Nguyễn-hữu-Thọ.

Le procédé de la fonte du bronze à la cire perdue y est exceptionnel. Entre la chape et le noyau, confectionnés en une argile jaune, malaxée avec de la balle de paddy, l'espace destiné à recevoir la coulée de l'alliage est réservé, selon l'aspect même de l'objet à obtenir, par une forme confectionnée avec du limon de rivière mêlé de sable et fortement additionné de papier chinois, en sorte qu'après séchage elle possède la consistance flexible du carton et peut aisément être retirée du moule pour y permettre l'insertion du métal. Les deux éléments constitués par la chape (*vỏ khuôn*) et le noyau (*thao*) sont assemblés en maintenant entre eux l'espacement convenable à la fonte par de minces tiges de fer rond ou même de fil de fer. Après coulée, il subsistera des orifices au point de passage des tiges et ceux-ci seront comblés par soudure. La fusion du métal s'effectue dans une des dépendances de la maison, à l'aide d'un four en briques chauffé au bois qui sert autant à contenir le creuset qu'aux besoins de la cuisine. Toutes les opérations s'effectuent avec un matériel rudimentaire et relèvent d'une grande simplicité. La soufflerie notamment est d'un type traditionnel à piston dont différents modèles ont été décrits et sur lesquels nous ne reviendrons pas [1].

Excepté pour les cloches qui requièrent, m'a-t-on affirmé, une proportion de 80 p. 100 de cuivre et 20 p. 100 d'étain [2], on n'attache pas grande importance à la pureté des produits qui serviront à la coulée. Dans un atelier, nous avons vu employer, par exemple, des douilles d'obus ou des cartouches de fusil associés à divers déchets de cuivre. Selon un ouvrier qui venait d'effectuer la fonte d'une statuette de Kouan Yin, les proportions de l'alliage auraient été les suivantes : cuivre rouge (*đồng điếu*) : 10 kilogrammes; plomb mou (*chì*) 300 grammes; plomb dur (*thiếc*) : 100 grammes. Nous aurons à déterminer plus loin ce que les artisans désignent sous les deux dernières qualifications, mais il est clair que le métal associé au cuivre [3] n'a représenté, dans le cas considéré, pas plus de 4 p. 100. Pour les marmites, on adopterait les mêmes proportions. Pour les statues, on utilise volontiers le cuivre provenant de vieilles marmites ou de casseroles hors d'usage, autrement dit toutes sortes de déchets peuvent intervenir dans la fusion [4] et il apparaît ainsi qu'il n'existe point de stabilité rigoureuse dans la composition des alliages. Selon le même ouvrier, pour obtenir le bronze des pièces de machine, on ajoute au cuivre 14 p. 100 de « plomb » [5], mais si l'on utilise du bronze ancien, quelle que soit la nature de l'objet à obtenir, l'on s'abstient d'en incorporer.

Le « plomb mou » ordinairement utilisé est constitué par du fusible d'électricien ou des morceaux de vieux tuyaux de plomb. Pour la fonte du grand Buddha de Thần-quang, il se présentait en baguettes longues d'environ 50 centimètres sur 3 centimètres de largeur et semblait provenir du commerce. Un morceau soumis à l'analyse s'est révélé composé de 97,39 p. 100 de plomb et 2,6 p. 100 de zinc,

---

(1) René Mercier, *Outillage artisanal annamite : La soufflerie du bijoutier et du forgeron; La presse à coins de l'écailliste et du fabricant d'huile*, in *BEFEO*, XXXVII, p. 487-496.

(2) Ce sont les proportions approximatives du bronze des cloches en Europe : 75 à 80 p. 100 e cuivre et 20 à 25 p. 100 d'étain, d'après Villavecchia (*Traité de chimie analytique appliquée*, Paris, Masson, 1919).

(3) Sous le terme *đồng*, les Viêtnamiens désignent à la fois le cuivre et le bronze. Le cuivre rouge est appelé *đồng điếu*, tandis que sous les termes *đồng vàng* ou *đồng thau* on englobe à la fois le cuivre jaune et le laiton.

(4) C'est ainsi, par exemple, que de vieilles boîtes de thé de Chine peuvent fournir de l'étain.

(5) Certains bronzes industriels en Europe peuvent contenir aussi une certaine quantité de plomb. Voici, d'après Villavecchia (*loc. cit.*), la composition de pièces dans lesquelles la présence de plomb a pour fin d'obtenir une meilleure malléabilité : cuivre, 73 à 85 p. 100; étain, 3 à 10 p. 100; zinc, 0,10 à 9,5 p. 100; plomb, 4 à 10 p. 100.

avec traces de cuivre et une absence complète d'étain et de fer. Dans un atelier d'artisan, l'on nous a fourni deux échantillons de « plomb dur » détachés en notre présence d'une même statuette brisée de danseuse provenant du Cambodge ou du Siam. Ils ont été soumis aux analyses du Laboratoire de Chimie du Centre de Recherches scientifiques et techniques de Hanoi, et en voici les résultats tels qu'ils nous ont été communiqués par M. Edmond Saurin, géologue en chef, membre correspondant de l'École :

	MORCEAU D'UNE MAIN	MORCEAU EN PLAQUE (VÊTEMENT)
	p. 100	p. 100
Plomb	76	85,7
Antimoine	15	9,0
Étain	8	3,8
Fer	0,5	0,6
Cuivre	0,2	0,4
Zinc	traces	néant

On relève donc des variations importantes dans deux prélèvements effectués sur une même statuette et cette considération incite à une certaine prudence pour l'utilisation à des fins archéologiques des analyses d'objets d'art. Le terme de « plomb dur », nous dit M. Saurin, est employé dans la métallurgie occidentale. Il désigne un alliage de plomb et d'antimoine, avec parfois de l'étain. On s'en sert pour la fabrication de plaques d'accumulateurs (4 p. 100 d'antimoine), de caractères d'imprimerie (20 p. 100 d'antimoine et une quantité variable d'étain), de métal antifriction, de balles de shrapnell, etc. Il est possible que certains déchets de ce genre soient utilisés par les bronziers tonkinois.

La fonte de la statue du grand Buddha de Thần-quang avait été décidée, comme un acte méritoire, dès 1949, et la réalisation d'une œuvre aussi importante exigea les initiatives coordonnées du conseil de la pagode présidé par le Docteur Bùi-văn-Quý et du bonze supérieur, le Vénérable Vĩnh-Tường, tant pour le choix d'un type et d'un style que pour la réunion des fonds et des matériaux indispensables. La statue de dimensions géantes [1] atteint, en effet, une hauteur totale de 3 m. 95 et il fallut procéder à la collecte d'environ dix tonnes de déchets de métal pour la fusion de l'alliage. Le modèle retenu n'appelle pas de remarques particulières. C'est le type classique du Buddha en méditation, assis jambes croisées, les mains réunies dans le giron. L'artiste, M. Nguyễn-phú-Hiếu, s'est inspiré de traits empruntés à diverses sources, parmi lesquelles on discerne une prépondérance d'apports chinois et japonais dans une synthèse d'esprit viêtnamien (pl. LVII-LVIII).

La durée consacrée à l'ensemble des opérations de modelage a demandé dix-huit mois. Le moule exécuté sur ce modèle a exigé ensuite une année de travail, de la part du principal ouvrier fondeur, M. Nguyễn-văn-Tùy et de ses aides. La première

[1] La statue du génie Trấn-Vũ de Hanoi ne mesure que 3 m. 72 selon G. Dumoutier, *Le Grand Bouddha de Hanoi. Étude historique, archéologique et épigraphique sur la pagode de Trấn-Vũ*, Hanoi, 1888, p. 29 et 41.

opération a consisté à obtenir un modèle en argile, qui a permis de confectionner les pièces d'un premier moule en ciment, d'où a été tirée une épreuve en la même matière (pl. LVII, A). Une seconde phase a eu pour fin de constituer le noyau (*thao*). Pour cela, l'on a bourré dans les creux du moule en ciment, une première couche d'un mélange de terre argileuse, de papier chinois et de cendre de balle de paddy, selon des proportions qui ne sont pas rigoureuses, mais représentent environ une moitié pour la terre et un quart pour les deux autres éléments. Une seconde couche a été appliquée ensuite, composée de terre pour environ un tiers et de balle de paddy pour les deux autres tiers. Il semble que le rôle de la cendre et celui de la balle soit ici celui d'un « dégraissant », pour éviter des fissurations sous la haute température de la coulée. Les pièces du noyau ainsi obtenues ont été assemblées à l'aide de repères judicieusement répartis, puis agrafées sur leur face interne avec des fils de fer, noyés finalement dans un enduit de terre et de balle de paddy, de manière à obtenir pour l'ensemble une parfaite liaison. On a obtenu ainsi une surface convexe sur laquelle le modeleur a sculpté l'aspect final du noyau, en détachant une épaisseur correspondant à celle que l'on entendait donner en définitive au bronze de la statue.

Une troisième opération consistait à obtenir la surface concave du moule (*khuôn*) constitué de cinquante et un morceaux soigneusement numérotés de bas en haut pour la mise en place définitive. Chacun d'eux a été tiré de l'épreuve en ciment, par superposition de deux couches de même contexture que celles du noyau, mais en réservant des canaux de coulée (*đậu*), en des points convenablement choisis et en armant chaque pièce de lames et de tiges de fer avec anneaux et crochets de mise en place. L'assemblage a tenu compte de l'espacement désirable par rapport au noyau pour l'insertion ultérieure du métal en fusion. Les pièces agrafées à l'extérieur ont reçu, en outre, un cerclage avec des rubans de feuillard épais, solidement boulonnés et noyés finalement dans un enduit de terre et de balle de paddy qui a constitué la chape (*vỏ khuôn*). La coupe de la planche LIV donne la structure générale de l'ensemble et une maquette a été conservée dans la pagode reproduisant la numérotation des éléments du moule.

Le noyau, le moule et la chape ont donc été constitués d'argile pour une large part. Celle-ci provient des dépôts limoneux du Grand Lac ou du Fleuve Rouge, de manière à éviter une opération de tamisage et à utiliser une matière homogène constituée de particules très fines. Cette terre passe pour détenir des qualités d'adhérence différentes selon son origine, celle qui provient du fleuve étant considérée comme la meilleure. Au pétrissage, tenant compte des propriétés de la terre, l'on fait varier la quantité des éléments incorporés, en sorte que les proportions que nous avons données ne constituent pas des données fixes, mais seulement des valeurs approchées.

Quant à l'espace réservé pour la coulée du métal, il ne correspond pas non plus à une épaisseur constante. Celle-ci diffère selon les endroits. Elle est faible pour les parties hautes et forte pour la base ou les reliefs accentués. Dans les régions les plus minces, elle ne dépasse pas 2 centimètres et peut atteindre 10 centimètres au niveau du socle et des genoux, ce qui dans l'ensemble paraît faible pour une hauteur approchant 4 mètres. Mais on peut considérer que l'épaisseur de la statue représente une moyenne de 5 centimètres, ce qui peut garantir une solidité suffisante.

L'ensemble constitué par le noyau, le moule et la chape a été mis en place dans une fosse au sol bétonné de briques concassées, armé de trois rangs de poutrelles de fer croisées, le tout rigoureusement horizontal (pl. LIV). Quatre foyers avaient été aménagés à la base et des cheminées communiquaient avec l'espace réservé à la coulée, pour le passage de l'air chaud. Le chauffage s'est poursuivi pendant une

semaine jusqu'au matin de la fonte, de manière à obtenir un séchage parfait et à répartir à l'intérieur une température favorable à la pénétration du métal dans tous les creux.

Une maçonnerie de briques circonscrivait le pourtour de la fosse et quatre escaliers avaient été construits sur les parois du moule, leurs gradins étant réunis par des planches, de manière à permettre aux ouvriers d'élever le métal en fusion au niveau des orifices supérieurs de coulée, à l'aide de creusets en terre portés sur deux brancards en bambou (pl. LVI-LIX et LXIII, B). A la base, par contre, l'alliage devait être versé directement des fourneaux dans des rigoles d'écoulement. A cet effet, cinq gros fourneaux montés sur des chariots pouvaient glisser sur des rails et se trouver inclinés au moment opportun pour l'admission du métal dans les rigoles et les orifices de coulée.

Quatorze fourneaux au total avaient été prévus pour la fusion, dont cinq de grandes dimensions étaient placés à proximité du bâti, et les autres disposés à des distances variables (pl. LVI, LX et LXII). Chacun d'eux était numéroté, de même que tous les orifices de coulée, afin d'obtenir au moment de la fonte, une parfaite coordination de tous les mouvements, dans une grande rapidité d'exécution. Ces opérations s'accomplirent du reste sur commandements donnés au micro et les manœuvres des cent quarante-quatre ouvriers furent dirigées avec une remarquable précision.

Au matin de la coulée, chacun était à son poste et l'opération avait attiré une foule considérable, dans une atmosphère de liesse. Auprès de chacun des fourneaux en terre avaient été réparties les offrandes de métal apportées par chacun dans une intention de mérite (pl. LX-B). Dix tonnes de cuivre avaient ainsi été réunies dont huit seulement furent utilisées. Nous avons examiné ces entassements d'objets hétéroclites destinés à la fonte. On pouvait y reconnaître des tuyaux, des brides, des robinets, des boulons, des serrures, des vis, des bols, des marmites, des plateaux de cuivre, des culots de douilles d'obus, des engrenages de différentiel ou de boîte de vitesses provenant de véhicules automobiles, des brûle-parfums, des cloches, des sapèques, des statuettes, des culots de fontes antérieures, bref, un ensemble de nature très mêlée comprenant du cuivre rouge ou jaune et du laiton, ainsi que des bronzes correspondant à des alliages de proportions diverses. Comme il est probable que cette pratique correspond à un usage traditionnel, on en peut tirer la conclusion que toutes les analyses de bronzes archéologiques en vue de comparaisons d'ordre scientifique ne peuvent conduire qu'à des résultats fort aléatoires, sinon dénués entièrement de valeur probante. Du moins en est-il ainsi, semble-t-il, pour les pays de l'Asie du Sud-Est, les mêmes apports d'objets de composition hétérogène ayant été observés au Siam, par M. Griswold, dans l'article que nous publions conjointement avec nos constatations. Il semble qu'il en soit de même dans l'Inde, pour des objets de commerce bon marché fondus eux aussi avec des débris de métal auxquels on ajoute une forte proportion de plomb [1].

Le plomb mou était représenté principalement par des baguettes dont nous avons donné plus haut la composition. Selon le principal ouvrier fondeur, les proportions ont été de 100 kilogrammes de cuivre pour 7 kilogrammes de plomb mou, mais il y avait déjà une certaine quantité d'étain dans de nombreux objets en bronze destinés à la fonte. Nous avons fait prélever des échantillons des bavures, après démoulage, à différents niveaux de la statue, ainsi que dans des culots de fourneaux. Voici les résultats des analyses de ces produits auxquelles a bien voulu

---

(1) *Archaeological Survey of India*, Ann. Report, 1935-1936, p. 130-131.

procéder le Laboratoire du Centre de Recherches scientifiques et techniques de Hanoi, tels qu'ils nous ont été transmis par M. Edmond Saurin :

	OREILLES	POITRINE	MAIN	CEINTURE	GENOU	BORD INFÉRIEUR sous les pieds
	p. 100	p. 100	p. 100	p. 100	p. 100	p. 100
Cuivre	72,7	72,5	80,5	66,40	82,00	78,20
Plomb	17,7	17,6	10,2	22,54	9,56	11,74
Zinc	4,6	4,8	3,7	3,44	3,92	4,96
Étain	4,7	4,3	4,5	5,66	3,14	3,77
Fer	0,3	0,5	1,0	1,89	1,33	1,26

S'il y a une certaine constance entre certains points, l'on discerne par contre, en d'autres, des différences considérables et ces variations locales dans une même statue montrent avec quelles réserves l'on doit accueillir les résultats d'une analyse établie pour une idole de dimensions fortes sur un seul prélèvement. Dans le cas de la statue de Thần-quang, il est clair que les différences tiennent au caractère hétérogène des produits de coulée provenant de plusieurs fourneaux ayant contenu des déchets de nature très variée. Peut-être aussi, le chauffage du moule a-t-il été insuffisant pour permettre un mélange uniforme et maintenir à l'état liquide toute la masse interne pendant la durée de l'opération. Deux échantillons provenant de l'un des grands fourneaux ont été soumis au laboratoire. L'un se présentait sous l'aspect d'une scorie contenant des grains jaunes, l'autre était un morceau de culot d'aspect rougeâtre. Nous donnons ci-dessous, à titre documentaire, les résultats des analyses de ces deux produits :

	SCORIE	CULOT
	p. 100	p. 100
Cuivre	74,78	82,50
Plomb	13,30	7,92
Zinc	7,20	6,56
Étain	4,70	2,98
Fer	—	traces
Or	néant	—

En raison de l'énorme quantité de métal à soumettre à la fonte, l'on avait renoncé aux instruments traditionnels de soufflerie actionnés à la main, pour adopter un système moderne d'appareils à ailettes mus par des moteurs électriques. A cet effet, chaque fourneau comportait un orifice d'admission d'air opposé au bec verseur et relié par une tuyère à la soufflerie. Le chauffage des fourneaux s'effectua à l'aide de coke provenant, disait-on, de Hòngay, ce qui ne laissait pas de constituer un motif de perplexité. On sait, en effet, que les charbons du Tonkin, parce qu'ils ne sont pas gras, ne se prêtent pas à la fabrication du coke industriel. Un échantillon de ce combustible a été examiné par M. Saurin qui l'a fait analyser par le Laboratoire de Chimie du Centre de Recherches scientifiques et techniques. Il y a reconnu aisément le produit d'un essai de fabrication locale en 1949 et abandonné en 1950 par la

Société française des Charbonnages du Tonkin, ayant eu pour fin d'obtenir du coke par un mélange de 60 p. 100 d'anthracite de Hòngay et de 40 p. 100 de charbon gras du Japon. L'échantillon examiné s'est laissé facilement identifier à sa mauvaise qualité due à la présence de soufre et de 20 p. 100 de cendres. Nous donnons ici les résultats de cette analyse et avons placé en regard ceux qui se trouvent insérés dans un rapport de la Direction du service des Mines pour l'année 1949 :

	ANALYSE DE 1952	ANALYSE DE 1949
	p. 100	p. 100
Humidité à 105 °C	1,1	2,6
Matières volatiles (sans eau)	4,6	3,5
Cendres	20,8	23,6
Carbone fixe	73,5	70,5
Soufre	1,4	0,8
Pouvoir calorifique (d'après Goutal)	6.680 calories	–

Le type des fourneaux en terre (*nồi cái*) et des creusets de transport (*nồi chuyền*) était d'un modèle traditionnel (pl. LVI et LXII). Les premiers comportaient deux parties, l'une tronconique au sommet (*óng cói*), l'autre hémisphérique à la base (*nồi cói*). Cette sorte de marmite inférieure était composée de deux couches des mêmes mélanges de terre, de papier chinois, de cendre ou de balle de paddy que celles du noyau et des pièces du moule dont nous avons donné plus haut les proportions approximatives. La partie supérieure, par contre, ne comportait qu'un mélange d'argile et de balle de paddy, comme du reste les creusets de transport. Ces deux éléments étaient reliés entre eux par de la terre, avec cerclage en fil de fer et mis en place à endroits fixes sur un simple lit de briques ou montage sur chariots.

Les objets de cuivre auxquels l'on ajoutait de temps à autre des baguettes de « plomb mou » étaient incorporés au coke formant carapace, par la partie haute des fourneaux et le métal fondu s'accumulait dans le réceptacle du fond pour être versé au moment de la coulée, soit directement dans les rigoles d'écoulement et les orifices du moule, soit dans les creusets transportables. Les ouvriers travaillaient activement parmi une foule dense et envahissante. L'on priait dans la pagode. L'on préparait des repas d'offrandes dans les dépendances. Des flammes vertes s'échappaient des fourneaux et une épaisse fumée s'élevait de l'ensemble. De temps à autre, les tam-tams ou les gongs retentissaient et, dominant le tumulte, les hauts-parleurs transmettaient les ordres donnés au micro. L'opération de la coulée fut conduite avec diligence. Elle ne dépassa guère trois heures et à la fin de la matinée, l'énorme masse était entièrement coulée.

Quand le niveau du métal eut atteint le haut des épaules, le chef des bonzes monta au sommet des gradins où six orifices étaient ménagés à la partie supérieure du moule, pour la fonte de la tête [1]. Par l'ouverture de ceux-ci, il lança au cours des dernières coulées, une certaine quantité de bijoux d'or ou d'argent destinés à se répartir par gravité dans la partie haute de la statue jusqu'au niveau du cœur. Nous avons examiné ces bijoux qui avaient été remis dans un geste pieux par des

---

[1] La calotte terminale de la chevelure portant l'*uṣṇīṣa* avait été fondue à part, pour être rapportée à la statue par soudure.

fidèles. En or, il y avait des bagues orfévries ou non, des alliances de mariage, des boucles d'oreilles, des bracelets, des chaînettes, des pendeloques... ; en argent, on retrouvait les mêmes bijoux, mais aussi des étuis, de menues boîtes, un petit bol, des monnaies chinoises, d'anciennes piastres métalliques, même des piécettes de monnaie divisionnaire de titres divers. Il ressort de cette ultime opération que des concentrations d'or et d'argent doivent se rencontrer en divers points de la statue principalement dans la tête et cela peut permettre de comprendre pourquoi certains traités anciens mentionnent ces deux métaux précieux dans les alliages de statues. C'est ainsi que le *samrit* des statuettes du Cambodge[1] passe pour contenir en proportions variables du cuivre rouge, de l'étain, du plomb, du nickel, du fer, de l'argent et de l'or. De même, un alliage de huit éléments dit *ashṭadhāta* est mentionné souvent dans l'ancienne littérature sanskrite comme utilisé, semble-t-il, pour fondre des images sacrées et l'on trouve énumérés l'or et l'argent parmi les huit constituants. Or, des bronzes de Paharpur et de Nalanda soumis à l'analyse étaient entièrement dépourvus de ces métaux précieux[2]. Une analyse d'un morceau du grand Viṣṇu du Mébon occidental à Angkor n'en a pas révélé non plus, et le chimiste ne nous en a pas signalé davantage dans un fragment prélevé à la partie inférieure d'une statuette bouddhique provenant d'Oc-èo. Que faut-il en conclure, sinon qu'autrefois, sans doute, comme aujourd'hui, l'incorporation des métaux précieux, quelle que fussent les dimensions des statues, pouvait s'accomplir dans les régions hautes de l'idole, plus spécialement au niveau de la tête et du cœur? Comme l'on hésite toujours à détériorer un objet d'intérêt artistique ou archéologique pour soumettre des prélèvements au laboratoire, il ne faut donc guère se montrer surpris de ne point découvrir dans des bronzes anciens de traces même minimes de métaux précieux, car il est rare que les analyses portent sur les parties généralement les plus belles des statues. Du reste, même si des prélèvements étaient possibles à ce niveau, il n'est pas certain que l'on découvrirait des indices de la présence de l'or ou de l'argent, car pour les grandes statues du moins, si les bijoux provenant de pieuses offrandes sont jetés directement dans le moule, il ne semble pas qu'il puisse y avoir de répartition homogène, mais seulement concentration en certains points.

Toutes ces constatations tendent à démontrer le caractère fallacieux des conclusions tirées d'analyses chimiques pour l'étude de certains bronzes archéologiques. Cela revient-il à dire que l'on puisse généraliser ce scepticisme et renoncer délibérément au concours du laboratoire? Nous ne le pensons pas décisivement. En effet, toutes les informations que nous avons tenté d'obtenir depuis plusieurs années, de la littérature consacrée aux bronzes de l'Extrême-Orient, nous ont démontré combien il est rare que l'on ait effectué des analyses du métal des statues. On ne saurait donc, dans ces conditions, révoquer l'utilisation de résultats demeurée pratiquement inexistante faute d'éléments nombreux d'appréciation. En second lieu, il semble bien que même si les éléments constitutifs de l'alliage ne sont pas invariablement purs, certaines proportions demeurent respectées. Celles-ci ne représentent que des

---

[1] Sur ce type d'alliage, cf. G. Cœdès, *Bronzes khmèrs*, in *Ars Asiatica*, V, Paris, 1923, p. 14-15; G. Groslier, *Objets cultuels en bronze dans l'ancien Cambodge*, in *Art et archéologie khmèrs*, I, p. 221-228, et *L'art du bronze au Cambodge*, *ibid.*, I, p. 413-423.

[2] *Archaeological Survey of India*, Ann. Rep., 1930-1934, Delhi, 1936, Part II, p. 300. Selon Ch. E. de Ujfalvy, *Les cuivres anciens du Cachemire*, Paris, 1883, p. 33, à Bénarès, centre de fabrication de cuivres religieux, on fond une sorte de laiton dans lequel entrent huit métaux différents : or, argent, fer, étain, plomb, mercure, cuivre et zinc. L'alliage ainsi obtenu serait de première qualité, mais les proportions ne sont pas données.

valeurs approximatives, et les résultats des analyses ne peuvent fournir que des indications également approchées. Il est douteux cependant, que des variations considérables puissent résulter du caractère hétérogène des apports constitutifs. Des moyennes peuvent s'établir en des sortes de constantes d'une fonte à l'autre, dans une période déterminée et pour des statues de dimensions moins grandes que celle de Hanoi, on peut penser que des compensations au sein de l'alliage sont propres à déterminer en fin de compte, des proportions relatives justifiant des comparaisons.

Il faut faire la part des impuretés contenues dans tout métal et se rappeler que la psychologie de l'artisan n'a jamais été celle du chimiste ou du métallurgiste. Le souci de la précision paraît bien n'être qu'une conquête moderne de l'esprit, issue du progrès de la science à mesure que celle-ci s'est dégagée de l'empirisme. Enfin, pour certains objets anciens, il a existé des règles assez précises de composition des alliages.

On sait que le *Tcheou-li* distinguait six proportions différentes du mélange de cuivre et d'étain, selon qu'il s'agissait d'obtenir des cloches et trépieds, des haches, des lances et hallebardes, des épées, des grattoirs et pointes de flèches, enfin des miroirs. Selon un auteur japonais cité par M. Rolf Stein [1], les résultats d'analyses chimiques des bronzes anciens montreraient que depuis les Trois Dynasties (Hia, Chang, Tcheou) jusqu'aux T'ang, les alliages chinois consistaient généralement en cuivre et en étain avec présence d'autres métaux et que c'est seulement à partir des T'ang que l'on aurait vu s'accroître la proportion du plomb. Cependant, si l'on se réfère aux analyses de bronze des tambours métalliques données par Franz Heger [2], on constate que dans les tambours du type I, considérés comme les plus anciens et à qui l'on tend à rapporter comme date la plus tardive la période des Hán, on trouve, au contraire, une forte proportion de plomb qui tend à diminuer considérablement au profit de l'étain, dans des types plus récents. On a observé que les bronzes de Đông-so'n contiennent une forte proportion de plomb et une constatation identique a été faite pour des anneaux trouvés à Pasemah dans le sud de Sumatra, qui semblent se rapporter à une culture similaire [3]. De même, les bronzes scandinaves se distingueraient des bronzes orientaux par une absence presque complète d'étain [4]. Bien que le fait ne soit pas commun, une importante proportion de plomb s'est rencontrée dans un objet de Mohenjo Daro [5] et le bronze du reliquaire de Kaniṣka [6] contient peu d'étain (2,82 p. 100) et beaucoup de plomb (11,15 p. 100), ce qui est loin cependant des proportions de ce dernier métal dans les tambours métalliques du type I où elle peut atteindre 26 p. 100. Déchelette, qui considérait que l'analyse chimique pouvait apporter un concours des plus utiles à l'archéologie, a signalé une proportion croissante d'étain dans les haches des périodes I à III de l'âge du bronze, avec apparition de fortes quantités de plomb seulement dans la

(1) Cf. *BEFEO*, XLI, p. 397. Cf. aussi Li Ch'ia-p'ing, *The chemical arts of Old China*, Easton, Pennsylvania, 1948, p. 30-39.

(2) Franz Heger, *Alte Metalltrommeln aus Südost-Asien*, Leipzig, 1902, p. 143. Cf. aussi Iñez de Beauclair, *Marginalia to Franz Heger's Alte Metalltrommeln aus Südost-Asien*, in *Stüdia Serica*, IV, 1945, Cheng-tu, p. 87-110.

(3) V. Goloubew, *L'âge du bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam*, in *BEFEO*, XXIX, p. 46; Van der Hoop, *Megalithic remains in South Sumatra*, Zutphen, s. d., p. 91, et *Steenkistgraven in Goenveng Kidoel*, in *Tijdschrift*, LXXV, 1, Batavia, 1935, p. 94-96.

(4) T. J. Arne, *La Suède et l'Orient*, in *Arch. d'Études orientales*, vol. VIII, Upsal, 1914, p. 219.

(5) *Archaeological Survey of India*, Ann. Report, 1927-1928, Calcutta, 1931, p. 180.

(6) D. B. Spooner, *Excavations at Shāk-jī-kī-Dhērī*, in *ASI*, Ann. Report, 1908-1909, Calcutta, 1912, p. 50.

période IV[1]. Les constatations recueillies présentent donc des variations qui les rendent parfois contradictoires. La fragilité de certaines spéculations résulte du fait qu'elles reposent sur un trop petit nombre d'analyses et n'accordent généralement pas assez d'importance à la nature des objets dans une classification tenant compte de leur destination. Les propriétés durcissantes de l'étain éprouvées de haute époque trouvent, en effet, une fonction évidente pour des outils tranchants ou perforants, tels que des haches, des lances ou des pointes de flèches[2]. D'autre part, l'utilisation du plomb a pu se trouver liée à des circonstances locales, à des motifs d'économie ou résulter de la constatation que ce métal peut faciliter la fonte. En réalité, les analyses ne semblent détenir une valeur démonstrative que si l'on remonte haut dans le temps et si on les spécialise dans l'étude de types d'objets bien déterminés et de ce fait comparables, encore convient-il qu'elles portent sur de nombreux échantillons pour détenir une valeur probante.

L'étude d'ordre technologique à laquelle nous a conduit la relation de la fonte du grand Buddha de la pagode Thần-quang à Hanoi, ne tend donc pas en fin de compte à décourager entièrement les analyses des bronzes archéologiques, mais elle incite certainement à beaucoup de réserve. Le caractère traditionnel de l'opération confère à ces remarques une portée qui dépasse, en effet, le simple récit d'une succession d'actes techniques. C'est du geste méritoire de l'offrande comportant une contribution collective à la réunion des matériaux constitutifs de la statue que dérivent justement la permanence présumée d'une habitude et les conséquences que l'on en peut tirer en remontant le cours du temps. Il y aurait eu, certes, bien d'autres aspects à signaler, notamment ceux qui relèvent du rituel observé en la circonstance par le clergé bouddhique, mais auquel sont demeurés étrangers les ouvriers. Une étude de ce cérémonial mériterait d'être tentée. Il nous suffit de constater pour l'instant, combien une opération de caractère essentiellement technique s'est révélée riche en aperçus documentaires. Une pratique traditionnelle n'a pas exclu une application rationnelle de procédés modernes. L'ensemble de la coulée n'a été une réussite que par une coordination calculée de tous les actes professionnels et le sens de l'organisation qui s'est manifesté en la circonstance, fait certainement le plus grand honneur aux aptitudes ingénieuses de l'esprit viêtnamien.

---

(1) *Manuel d'archéologie préhistorique*, Paris, 1910, II, p. 176-177. Cf. aussi A. Tamisier, *Les Sciences physiques et la Préhistoire*, in *Bull. Soc. préhist. française*, XLVIII, n° 1-2, janvier-février 1951, p. 43.

(2) Dans son étude sur *L'étamage des armes de bronze en Chine* (*L'Anthropologie*, XXIV, n° 6, 1924), Vayson de Pradenne donne (p. 486, n. 1) les indications suivantes sur le rôle de l'étain dans les bronzes : «... On sait qu'en partant du cuivre pur, tendre et très malléable, on obtient, par addition de quantités croissantes d'étain, un alliage de plus en plus dur, mais qui, au-delà de certaines proportions de métal blanc, devient fragile.

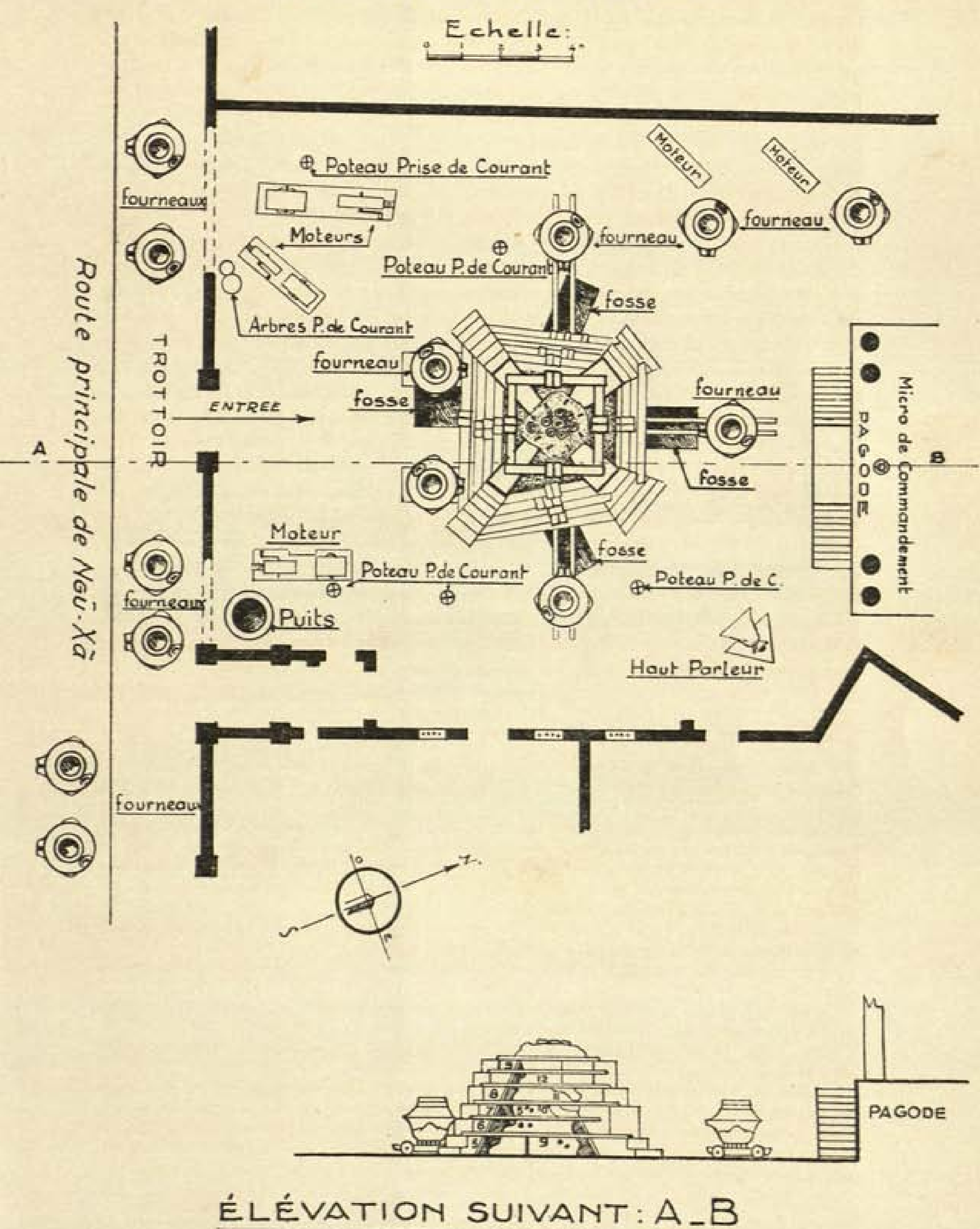
Additionné de 5 p. 100 d'étain, le métal est presque aussi malléable à froid que le cuivre, mais plus résistant; on le dénomme dans l'industrie : cuivre demi-rouge.

10 p. 100 d'étain donnent le bronze le plus usuel, bien plus dur que le cuivre, mais encore malléable.

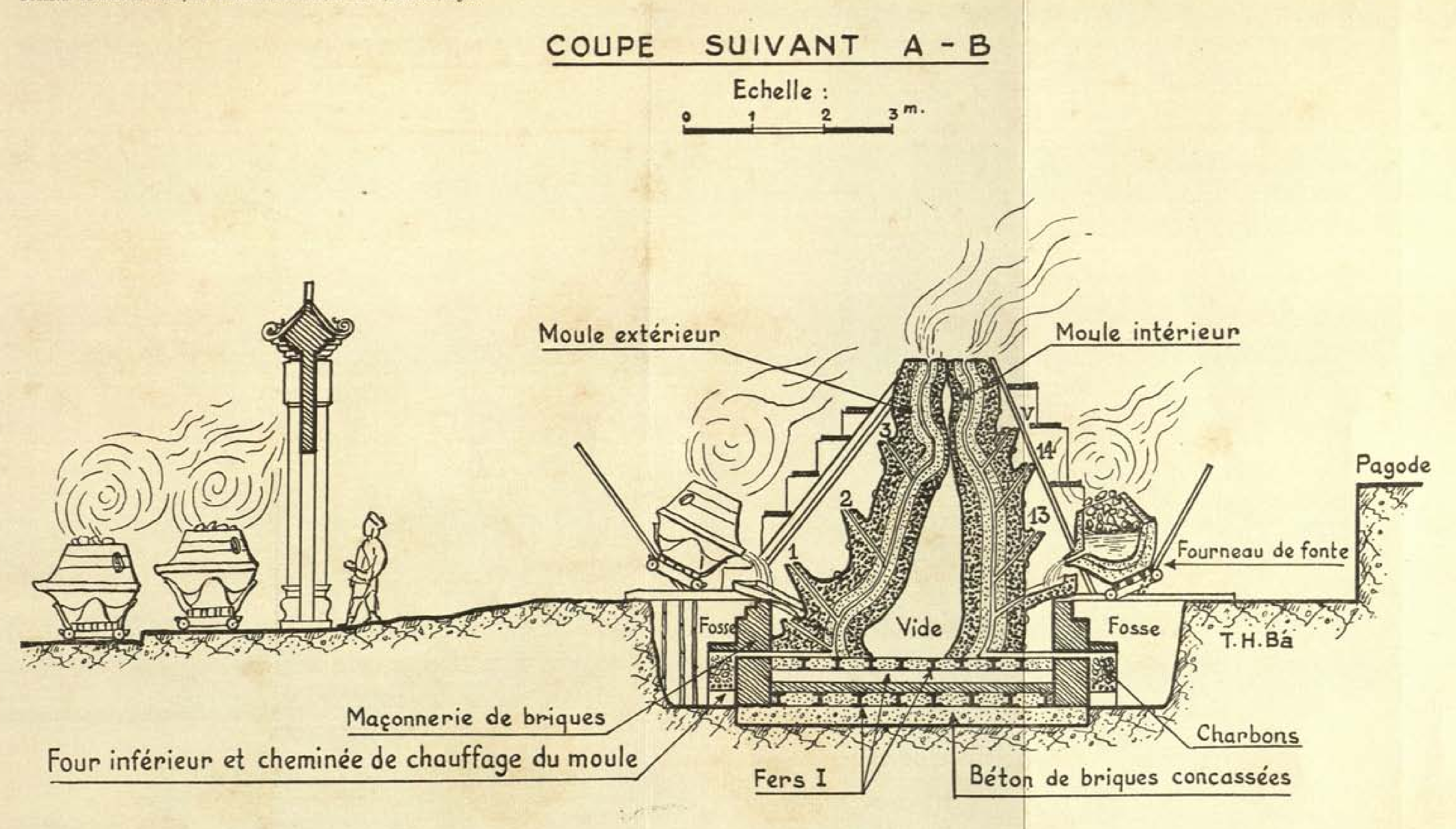
A 15 p. 100, le bronze n'est plus malléable, mais pas encore fragile. C'est celui que l'on emploie pour les coussinets dans les machines modernes.

A 22 p. 100 d'étain, on obtient le métal de cloches qui, sans être absolument fragile, est tout à fait à la limite.

Au-delà, on a un bronze blanc, très dur, mais très cassant, qui a été employé pour les miroirs (les miroirs de télescopes contiennent 28 p. 100 d'étain).» Nous ajouterons, d'après Villavecchia, *Traité de chimie analytique appliquée*, Paris, 1919, que le bronze ancien à canon en Europe contient 90 p. 100 de cuivre et 10 p. 100 d'étain, enfin que le bronze statuaire répond en Occident aux proportions suivantes : cuivre, 78 à 90 p. 100; étain, 2 à 4 p. 100; zinc, 10 à 18 p. 100.



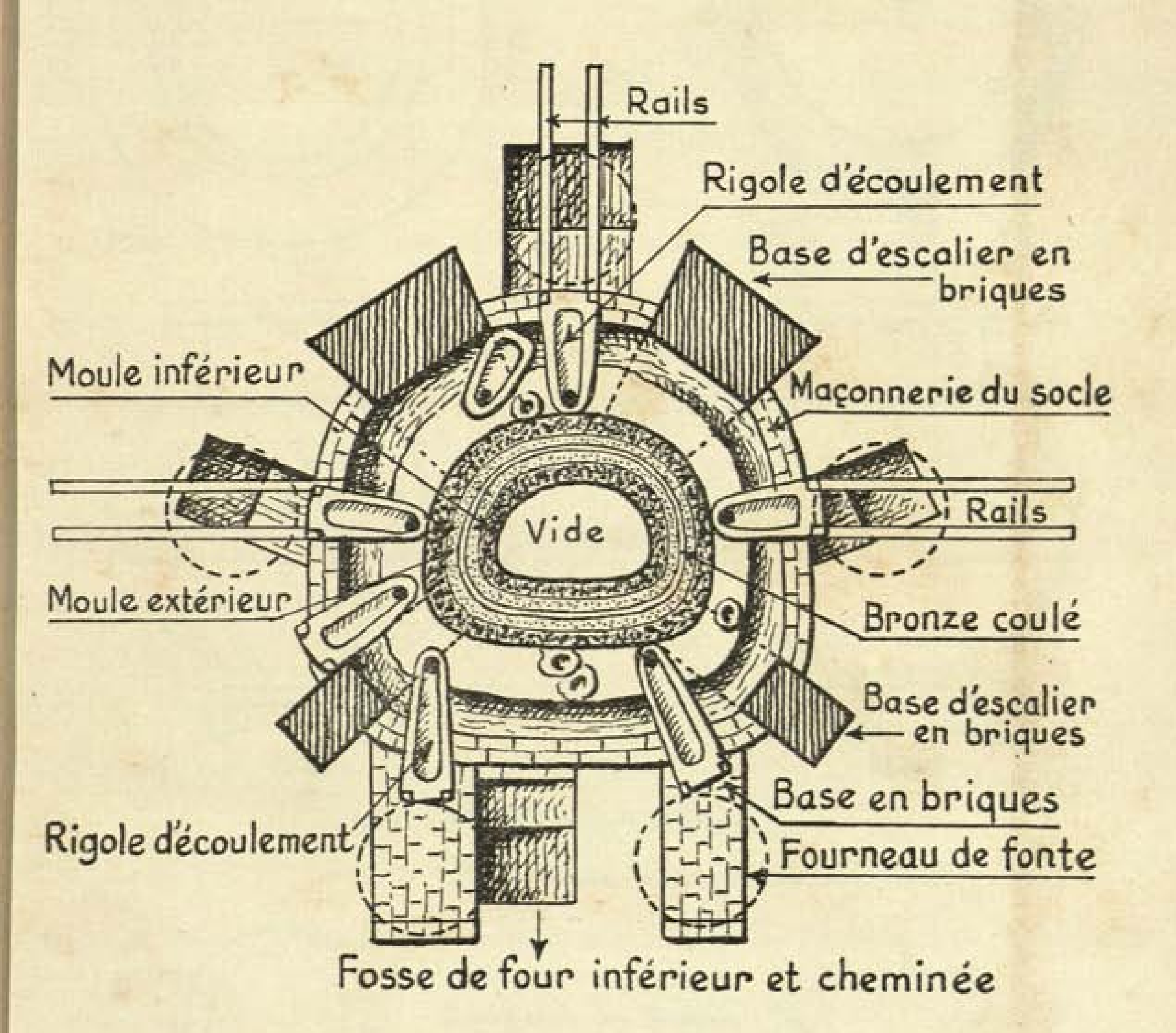
Fonte d'une statue du Buddha à Hanoi. — Plan d'ensemble du système de coulée.



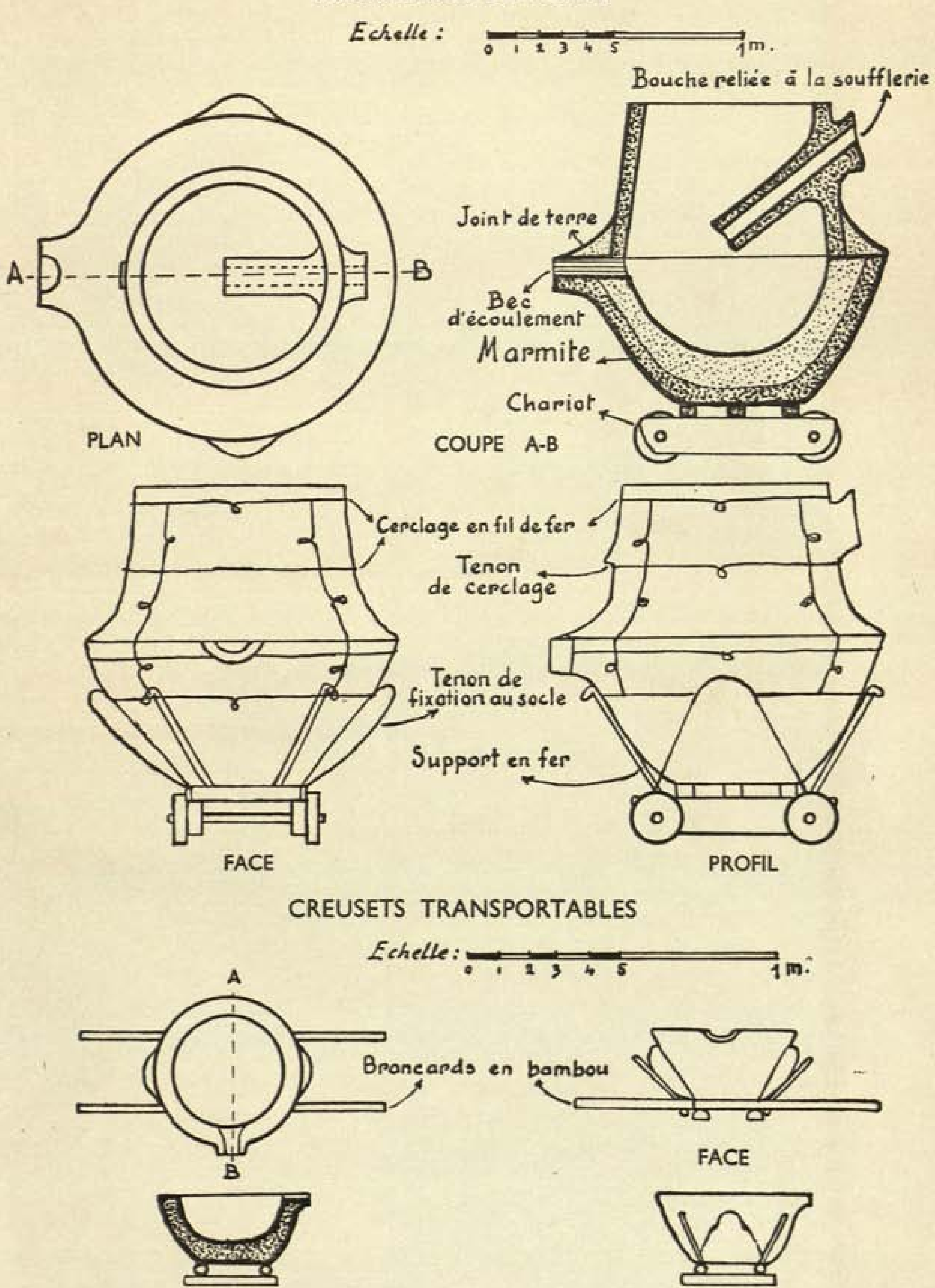
LÉGENDE

- Moule en terre cuite mélangée de cendre de balle de paddy
- Moule en terre mélangée de balle de paddy
- Bronze coulé
- Maçonnerie de briques
- Sol naturel

Fonte d'une statue du Buddha à Hanoï. — Coupe du moule et opérations de coulée.



Fonte d'une statue du Buddha à Hanoi. — Plan du moule.



Fonte d'une statue du Buddha à Hanoi. — Fourneaux de fonte et creusets.

A

B

Fonte d'une statue du Buddha à Hanoi.

A. Épreuve en ciment tirée du modèle initial. — B. Démoulage de la statue.

A

B

Fonte d'une statue du Buddha à Hanoi. — A et B. Aspects de la statue de bronze après démoulage.

A

B

Fonte d'une statue du Buddha à Hanoi. — A et B. Aspects du moule dans son bâti de briques et opération de coulée.

A

B

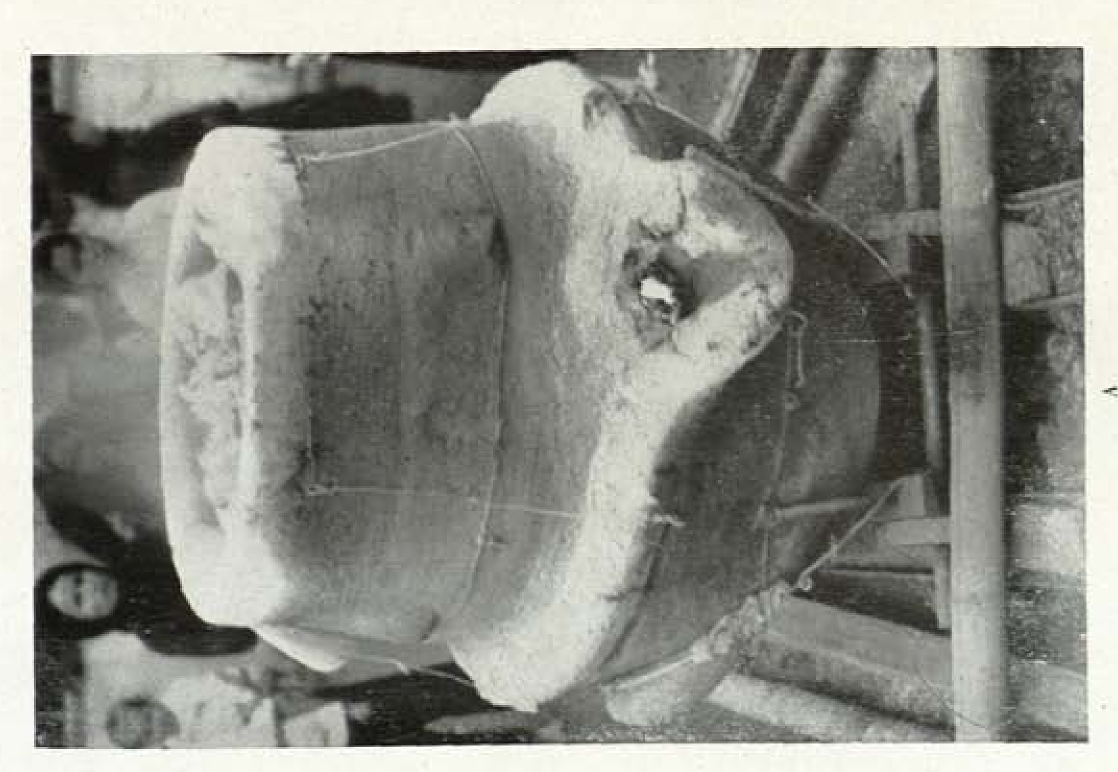
Fonte d'une statue du Buddha à Hanoi. — A et B. Types de fourneaux de fonte (en B offrandes diverses de métal entassées dans la bouche du fourneau).

A

B

Fonte d'une statue du Buddha à Hanoi. — A et B. Opération de coulée du métal des fourneaux dans des creusets.

B



A

Fonte d'une statue du Buddha à Hanoi. — A et B. Types de fourneaux.

A

B

Fonte d'une statue du Buddha à Hanoi. — A et B. Opération de coulée et types de creusets.

NOTE
DE TECHNOLOGIE VIÊTNAMIENNE

par

Maurice DURAND

Membre de l'École Française d'Extrême-Orient

Il est d'usage de dire que dans la plus grande partie de leurs techniques anciennes, les Viêtnamiens n'utilisent pas de métal. La construction d'une paillote viêtnamienne par exemple ne nécessite pas l'emploi du plus petit clou métallique. Le bambou et les produits végétaux locaux suffisent à tous les besoins. Aussi a-t-on pu dénommer la civilisation du Sud-Est asiatique et celle du Việt-Nam en particulier par l'expression imagée de «civilisation du bambou».

Dans la présente note, nous signalons une technique qui illustre bien l'ingéniosité des Viêtnamiens et leur capacité de se passer des produits manufacturés étrangers au sol du delta tonkinois. Il s'agit de la fabrication des tambours et tambourins locaux destinés à être vendus aux enfants lors de la fête de la mi-automne.

Le tambour est composé d'un corps cylindrique en bois (*tang*) qu'on recouvre aux deux faces d'une peau, généralement de buffle (*da trâu*).



FIG. 44. — *Tang.* — Acheté à Bạch-Mai chez le *thợ tiện* (différents modèles).

Le problème à résoudre est de tendre et de fixer la peau sur les deux faces creuses du corps cylindrique du tambour (fig. 44).

L'appareil se compose de deux parties : l'une formant support, l'autre constituée d'un système de tension.

La première partie comprend un cadre-support (*khung*) formé de quatre éléments (pl. LXIV, A et B) : deux solives de bois (1) renforcées à leurs deux bouts par un talon rustique constitué d'un carré de bois (2); sur ces deux solives placées à même le sol reposent deux bambous (3) dont les extrémités prennent appui sur celles des solives. L'ensemble est appelé *khung* «cadre».

Sur le *khung* et dans sa partie centrale on étend une planche (*ván*) (4) qui s'appuie sur les bambous. Sur cette planche et dans le même sens est disposée une autre planche plus courte (5). Entre chaque extrémité des planches, on insère un coin (*chêm*). Ces deux coins (6) sont destinés à soulever en dernier ressort le billot (*dệm*) sur lequel repose le tambour. Ce billot est une section d'un simple tronc d'arbre.

Sur le billot, on place le corps du tambour (*cái tang*). Sur la planche LXIV, A et B, le corps du tambour est caché par la peau qui est rabattue.

La peau (8) est disposée de la manière suivante (fig. 45). Elle est découpée en une surface plus étendue que celle de la face du cylindre à couvrir. Sur sa bordure, à l'aide de lanières (*dây nạt*) (9) de bambou vert, on fixe des petits bâtons solides

(*lệnh*) (10) de bois dur qui sont destinés à être les attaches de la corde-tendeur (*chão*) (11) et les intermédiaires par lesquels la tension de la corde se transmet à la peau.

La seconde partie de l'appareil est formée de la corde-tendeur (11) et de ses bâtonnets de manœuvre (*néo*) (12). La corde-tendeur (*chão*) est d'abord fixée à un côté du cadre (*khung*); puis on l'enroule autour des petits bâtons (*lệnh*) et des côtés du cadre (*khung*), de manière à doubler le circuit de la corde. Entre les doubles replis de la corde, on installe les *néo* (12), qui, lorsqu'on les tourne, impriment des torsades aux éléments de la corde-tendeur et sous cette action la corde se raccourcit. Les tours donnés aux *néo* augmentent le nombre de torsades et par suite le raccourcissement des tendeurs qui tirent sur la peau et la pressent contre le corps du tambour. Les *néo* sont bloqués par une de leurs extrémités contre le billot pour éviter un retour de détente vers l'arrière.

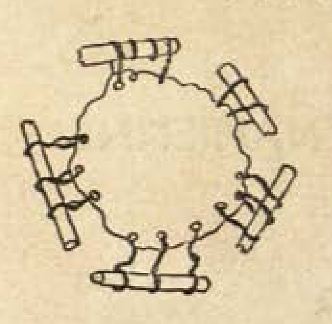


Fig. 45. — Attaches de la peau d'un tambour.

Quand, grâce à l'action des *néo*, les éléments de la corde jouant le rôle de tendeurs ont été raccourcis au maximum, on peut à ce moment enfoncer les deux coins (6) pour obtenir une tension maxima des tendeurs. La peau est alors prête à être fixée au corps du tambour. On se sert de clous de bambou (*đanh tre*) [fig. 46]. Ces clous sont des morceaux de bambous sec de 10 centimètres environ, taillés en pointe à une extrémité. On les enfonce dans la peau, face aux trous déjà perforés dans le *tang*. Une fois bien enfoncés, on les coupe à ras de la peau et on jette la partie inutile (A, B).

Cette machine à fabriquer les tambours ne comporte aucun élément métallique. Le corps du tambour (*tang*) est acheté tout fait chez le tourneur (*thợ tiện*) et coûte entre trois et quatre piastres. Les tourneurs de Bạch-Mai comptent parmi les principaux. Les clous de bambou (*đanh tre*) se vendent en paquets dans les marchés actuels.

A B

Fig. 46. — Clou de bambou (*đanh tre*).

La fabrication des tambours à l'occasion de la fête de la mi-automne présente également un intérêt sociologique. Elle fait partie de ces productions artisanales saisonnières qui permettent au paysan du delta de se procurer quelques modiques ressources en attendant la récolte du dixième mois. Pendant que le riz mûrit, les travaux des champs sont très réduits et le paysan jouit de loisirs qu'il utilise à des petits travaux d'artisanat. La vente des tambours, soit à un magasin en gros de la rue des Tambours (*phố hàng trống*), soit dans la rue directement à l'acheteur, permet un bénéfice net qui atteint parfois un millier de piastres. Le prix moyen des tambours à la vente varie entre 10 et 20 piastres selon leur grosseur. La famille qui principalement nous a permis la rédaction de la présente note est installée au village de Lưu-thượng dans le *phủ* de Yên-mỹ. Composée de sept personnes, père, mère et cinq enfants, elle vit sur quatre *mẫu* de rizières et, aux approches de la mi-automne, la fabrication des tambours lui fournit un petit appoint appréciable.

Hanoi, le 18 novembre 1952.

Appareils de fabrication des tambours au Nord Việt-Nam.

QUELQUES DATES POUR UNE HISTOIRE DE LA JONQUE CHINOISE

(NOTE COMPLÉMENTAIRE)

par

Pierre PARIS

Membre Correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient

Lorsque j'ai rédigé mon article paru dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, tome XLVI, fascicule 1, sous le titre « Quelques dates pour une histoire de la Jonque chinoise », je n'avais pas eu connaissance de l'article et de l'ouvrage suivants :

A.D. Brankston, *Buddhist cave temples from China to Ellora*, dans *Asiatic Review* de juillet 1938 (passage p. 500);

G.F. Hourani, *Arab seafaring in the Indian Ocean* (Princeton University Press, 1951). [Je dois la connaissance de cet ouvrage à l'amabilité de M. de Kerchove.]

Je vais commenter ces documents en suivant l'ordre chronologique des époques auxquelles ils se réfèrent.

Ve SIÈCLE.

Venue de jonques chinoises dans le sud de l'Inde?

Dans *Arab seafaring in the Indian Ocean*, M. G.F. Hourani croit pouvoir tirer d'un passage de l'Histoire des Song la preuve qu'au ve siècle des navires chinois allaient jusque dans le sud de l'Inde. Voici le passage tel qu'il le donne :

« (v) *Sung-shu*, ch. 97 (covering A.D. 420-478) certainly shows Chinese shipping as far West as India, but I do not think we can extract more from it than this. As the passage is not entirely clear I quote it in full for the reader to judge : « As « regards Ta-ts'in (Syria) and T'ien-chu (India), far out on the western ocean, we « have to say that, although the envoys of the two Han dynasties have experienced « the special difficulties of this route, yet traffic in merchandise has been effected, and « goods have been sent out to the foreign tribes, the force of the winds driving them « far away across the waves of the sea... All the precious things of land and water

«come from there, as well as the gems made of rhinoceros horns and chrysoprase, «serpent pearls and asbestos cloth... ; also the doctrine of the abstraction of mind «in devotion to the lord of the world (Buddha) — all this having caused navigation «and trade to be extended to those parts.» (Transl. F. Hirth, *China and the Roman Orient* [Leipzig, 1885], p. 46.)

Je ne crois pas qu'on puisse tirer de là quelque chose sur la nationalité des navires. Voir au surplus mon précédent article, page 276, notes 4 et 5 et texte correspondant.

VI[e] SIECLE.

Bateaux d'Ajaṇṭā et d'Aurengabad.

(Cf. pl. LXV.)

Dans le commentaire de sa planche 4, M.G.F. Hourani trouve que les voiles du navire d'Ajaṇṭā [1] «appear junk like, taller than broad» : jonques du Nord, alors? Mais on ne voit pas trace de lattes, ni d'écoute en patte d'oie. Le même auteur découvre aussi «a jib sail» en plus de la civadière (*spritsail*). Peut-être ce pseudo-foc correspond-il à la quatrième voile verticale de Griffiths et de Moll, située entre les trois autres et la civadière, et qui, de couleur différente, représente en réalité une coupure dans le mur de quai et une descente vers l'appontement. On risquera moins de commettre d'erreurs en se reportant à la reproduction en couleurs dans l'*Ajantā* de Yazdani and Laurence Binyon, Oxford University Press, 1930, t. II, pl. XLII, mais leur commentaire lui-même comporte, à mon avis, des erreurs sur d'autres détails. Voir au surplus : mon commentaire de *Water Transport* de James Hornell dans *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*, Leiden, n° 3, 1948, page 33 et note 81 ; mon article *Voile latine? Voile arabe? Voile mystérieuse* dans *Hespéris*, 1949, notes 21-22, et texte correspondant.

Il faut rapprocher du navire d'Ajaṇṭā celui de la cave 7 d'Aurengabad. Ce dernier, étant sculpté et non peint, est très schématisé; il n'y a que deux mâts, avec des haubans, contrairement à celui d'Ajaṇṭā, mais la silhouette de la coque et le gouvernail latéral visible du côté du spectateur en font néanmoins le frère du navire d'Ajaṇṭā. Si l'on ajoute qu'il s'agit dans les deux cas d'*ex-votos* à Avalokiteśvara, tous les deux du début du VI[e] siècle (renseignement de M. Stern) et dans deux sanctuaires qui ne sont pas à plus de 100 kilomètres l'un de l'autre, on peut se demander si ce n'est pas la même histoire (*Pūrṇa Avadāna*) qui est représentée aux deux endroits. En tout cas, là comme à Ajaṇṭā, on jugera par l'examen de notre planche qu'il est absolument injustifié de voir dans le gréement quelque chose de chinois, comme l'indique Brankston [2].

---

(1) Déjà commenté dans mon précédent article, page 272 et note 2.

(2) A. D. Brankston, *Buddhist cave temples from China to Ellora* : «Cave 3 at Ellora appears to be related to cave 7 at Aurangabad and cave 4 at Ajaṇṭā. In each of these caves there is a representation of the merciful Avalokiteśvara. Around a central standing figure of the Bodhisattva are eight scenes which illustrate the delivery of pilgrims from fire, the sword, captivity, *a storm at sea*, lions, cobras, enraged elephants, and Kali, the Goddess of Death. The style of sculpture is very similar in these three groups, but only at *Aurangabad* is the condition good enough to distinguish each detail; *there the boat clearly has sails similar to those of a Chinese junk*. It therefore may be that the pilgrims represented were from China».

IXe SIÈCLE.

Venue de jonques chinoises dans le Golfe Persique?

(Précédent article, p. 276-277.)

A propos des passages des auteurs arabes en général et de Mas'ūdi en particulier, M. G.F. Hourani (*Arab seafaring...*, p. 75-76) fait remarquer : « It is true that the geographers and travellers speak of *marakib al-ṣin* « ships of China » and *sufun ṣiniyah* « Chinese ships », but in some cases at least, the context shows that western ships are meant. Thus these expressions can mean « ships in the China trade », an usage for which there are many parallels in other languages : « China clippers », « East Indiamen », « ships of Tharshish », etc. (suit la citation de Mas'ūdi). This passage may be left for the reader to judge. Even if it means that Chinese junks used to sail to the Persian Gulf, the passage stands unsupported by any other clear evidence, before at least the end of the XIIth century. Al-Mas'ūdi may be mistaken, writing in 947 about a time before 878. Hirth and Rockhill (*Chau Ju Kua*, p. 15; note 3) say : « The so-called Chinese ships may have been built in « China, but it seems highly improbable that they were owned or navigated by « Chinese ».

C'est pourquoi il est toujours plus prudent de dire « navires venant de Chine » que « navires chinois ». Je crois devoir ajouter que M. Hourani lui-même aurait mieux fait d'intituler son livre : « Ancient and medieval seafaring in the Indian Ocean » et non « Arab seafaring... ». Ce titre limitatif est loin d'être justifié par le texte. Mais cette critique touche à un autre sujet que celui de la présente note.



A



B

Types de navires.
A. Navire d'Ajaṇṭā. — B. Navire d'Aurengabad, Cave VII.

BIBLIOGRAPHIE

P. Schweisguth. *Étude sur la littérature siamoise.* — Paris, Imprimerie Nationale, 1951 ; I + 409 pages in-8°, 1 carte[1].

« Nous n'avons pas eu l'intention, dit l'auteur dans sa préface, de présenter au public une étude complète sur la littérature siamoise, il s'agit plutôt d'une bibliographie commentée de cette littérature. Si cet ouvrage pouvait plus tard servir de guide à d'autres chercheurs désireux d'approfondir ce sujet, il aurait entièrement atteint le but que l'on s'est proposé en le publiant ».

Pour apprécier équitablement le livre de M. P. Schweisguth, il faut considérer qu'il a fait œuvre de pionnier. L'étude de la littérature siamoise est un sujet entièrement neuf en Europe ; et même au Siam elle n'a suscité qu'un seul ouvrage de caractère général, l'anthologie de Nay Tāmra Na Mưo̕ng Tai, qu'il est d'ailleurs assez surprenant de ne trouver citée nulle part dans le livre de M. S., car il s'en est manifestement inspiré et l'a même souvent suivie de très près.

Ce qu'il appelle modestement « une bibliographie commentée » est en réalité un guide qui permettra de s'orienter dans un domaine inexploré en fournissant aux chercheurs un cadre chronologique sérieusement établi, une judicieuse classification des genres, des renseignements biographiques puisés aux meilleures sources (notamment dans les précieuses préfaces aux publications d'ouvrages classiques faites sous la direction du prince Damrong), et une bibliographie qui, sans être exhaustive, contient cependant l'essentiel[2].

La littérature siamoise antérieure au milieu du XIXe siècle est presque exclusivement poétique. « Ce fait est dû, explique M. S., comme dans la littérature sanscrite, à la formation intellectuelle des auteurs et au but utilitaire et didactique que se proposait à l'origine la littérature au Siam. Ces œuvres étaient généralement écrites pour être récitées soit sur la scène, soit dans des cérémonies, et la poésie apportait aux auteurs et aux récitants le moyen de s'exprimer avec toute la sonorité désirable, elle seule permettait de retenir des textes dont le contenu était parfois sacré. Il faut aussi reconnaître aux T'haïs une disposition naturelle pour la poésie, même chez les gens du peuple les moins instruits » (p. 12).

---

(1) La première partie de ce compte rendu, c'est-à-dire tout ce qui précède les remarques de détail, a déjà paru dans le n° 2 de la revue *Diogenes* publiée par le Conseil international de la Philosophie et des Sciences humaines. Il est reproduit ici avec l'autorisation du Comité de rédaction de ladite revue à qui l'École Française d'Extrême-Orient adresse ses vifs remerciements.

(2) Cette bibliographie a le très grand défaut de ne pas indiquer les dates de publication des ouvrages cités à lafin du volume par ordre alphabétique des noms d'auteurs, ce qui rend parfois inutilisablela référence donnée par l'auteur dans le cours de son ouvrage. Ainsi p. 290, note 6, il renvoie pour une traduction anglaise au n° WW/7 de sa bibliographie. Sous ce numéro, on trouve un titre et un renvoi à J/1, qui se rapporte au *Journal of the Siam Society*. Or ce périodique comportait, en 1951, 39 volumes. Dans lequel trouvera-ton la traduction cherchée?

Cette poésie fut originellement une poésie de Cour, et elle l'est restée jusqu'à l'époque contemporaine. De la poésie populaire ancienne, il ne reste malheureusement rien. La plupart des rois, poètes eux-mêmes, s'entouraient de poètes à leur solde, véritables fonctionnaires qui collaboraient aux compositions littéraires du souverain. C'était une littérature aristocratique, peu soucieuse d'atteindre la masse du peuple, alors en grande partie illettrée ; une littérature savante «car non seulement, dit fort justement M. S., les auteurs devaient posséder pour écrire un degré élevé d'instruction, mais les lecteurs ou les auditeurs devaient eux-mêmes être aussi fort instruits pour les comprendre ; les textes sont, en effet, parsemés de mots étrangers dont le sens en t'haï n'est pas toujours clair» (p. 14) ; une littérature souvent anonyme, ou dont les auteurs ont une personnalité mal définie, une biographie à peu près vide et d'une chronologie flottante ; une littérature sans grande originalité, les poètes cherchant sauf de rares exceptions leur inspiration dans l'épopée sanskrite qu'ils ont connue par les Khmèrs, et plus encore dans la littérature bouddhique des Vies du Buddha et plus spécialement dans les Cinquante Vies apocryphes (*Paññāsajātaka*).

La qualité de cette poésie destinée à être chantée est surtout formelle et réside en grande partie dans son expression, dans l'harmonie des sons de la langue [1], dans la musicalité de ses intonations, dans le rythme et les rimes ou les assonances de sa prosodie. La richesse de la forme pallie la pauvreté de la pensée, et l'émotion poétique est provoquée beaucoup moins par l'intensité du sentiment que par l'habileté ou la perfection de son expression.

Tous ces caractères de la littérature siamoise ressortent avec plus ou moins de netteté de la lecture du livre de M. S. Dans son chapitre d'introduction consacré à des renseignements généraux sur les T'ais, leur histoire, leur gouvernement, les caractères de la langue et de la littérature, il a formulé quelques remarques assez heureuses à propos de quelques-uns de ces caractères. «Si la littérature t'haïe, écrit-il page 13, s'inspire grandement de la littérature sanscrite, elle peut cependant s'en distinguer par des traits particuliers qui suffisent à lui donner un caractère propre. Les Siamois ont naturalisé les sujets et les personnages ; l'exemple le plus caractéristique est le *Ramakién* dans lequel l'épopée hindoue du *Rāmāyaṇa* se trouve transformée. Dans les descriptions de la nature et dans l'expression de certains sentiments comme la tristesse des départs, les regrets, l'amour contrarié, ils sont restés essentiellement eux-mêmes». Et un peu plus loin : «Les drames contiennent peu de tragique, les morts définitives sont rares, la plupart des productions ont un caractère enfantin et un but moralisateur ; on y trouve peu de scènes choquantes ; mais par contre, ces productions sont pleines de gaîté et de bonne humeur, les descriptions sont vivantes et pittoresques. Ce sont ces derniers traits qui donnent à cette littérature le plus clair de son charme».

Après avoir expliqué (p. 14) que «les auteurs sacrifiaient volontiers le fond à la forme en se préoccupant peu d'utiliser telle ou telle expression dénuée de sens, si elle leur convenait phonétiquement», et aussi qu'«ils devaient faire souvent des sacrifices aux règles de la prosodie, allant jusqu'à remplacer des mots par des homophones ayant un sens différent, mais dont l'accentuation satisfaisait aux règles», M. S. apporte une très utile contribution à la connaissance de la poésie

---

(1) M. S. affirme p. 16, note 1, que «la langue t'haie n'est pas harmonieuse à entendre». C'est là une opinion personnelle que pour ma part je ne partage pas : de toutes les langues indochinoises, c'est certainement le siamois qui est la plus euphonique et la plus agréable, pour une oreille européenne, à entendre chanter.

siamoise dans un excellent paragraphe de son introduction consacré à la prosodie, dans lequel il rassemble des données techniques inaccessibles jusqu'ici au lecteur européen n'ayant pas accès directement aux ouvrages siamois sur ce sujet.

Dans sa «bibliographie commentée» des œuvres de la littérature siamoise, l'auteur suit l'ordre chronologique, passant successivement en revue ce qui reste de l'époque de Sukhŏt'ai, notamment les inscriptions et la cosmologie du Traiph'um qui sont les plus anciens monuments de la prose siamoise, puis les premiers écrits poétiques, souvent peu intelligibles du début de la période d'Ayuth'ya, retraçant ensuite la naissance du théâtre au XVIe siècle, celle du *nirat* ou poème d'amour «destiné à chanter la douleur d'un départ, d'une absence» au XVIIe siècle, essayant de donner quelque relief aux poètes de l'entourage de P'ra Naray, consacrant trois chapitres au XVIIIe siècle qui est considéré comme l'âge d'or de la littérature siamoise et dont on possède un assez grand nombre d'œuvres littéraires.

La seconde moitié du livre (chap. X à XVIII) est consacrée à la période beaucoup mieux connue et beaucoup plus riche en écrits de toute sorte, s'étendant de 1770 à l'époque contemporaine qui a vu la naissance de la littérature en prose et qu'ont illustrée les rois de la dynastie de Bangkok et quelques auteurs de grand talent, d'ailleurs membres de la famille royale pour la plupart.

Comme son modèle siamois, l'anthologie de Nay Tāmra, M. S. a voulu lui aussi donner à son ouvrage le caractère d'une anthologie en multipliant les traductions, choisissant plus particulièrement les descriptions de paysages et de scènes de la nature. Malheureusement, comme il a été dit plus haut, la valeur de la poésie siamoise réside surtout dans sa forme. Même si le texte est bien compris, ce qui n'est pas toujours facile même pour un Siamois lorsqu'il s'agit d'un texte ancien, une traduction, surtout dans une langue aussi différente du siamois que le français, est tout à fait incapable de donner une idée même approximative de la forme originale, de son rythme, de sa musicalité, bref de tout ce qui fait son charme et excite l'admiration des Siamois. Et comme la pensée est généralement assez pauvre quand elle n'est pas totalement absente, et que les sentiments parfois un peu puérils qui suffisent à susciter l'émotion des Siamois sont à peine susceptibles de toucher un lecteur européen, ces traductions donnent une impression générale de banalité et de médiocrité faisant tort à des modèles qui, du point de vue siamois, sont à juste titre considérés comme des œuvres d'art d'une grande beauté. Si M. S. a voulu, par ses nombreux essais de traduction, mettre en évidence le caractère artificiel de cette poésie de lettrés à laquelle manquent l'originalité de la pensée et le souffle de l'inspiration, il a pleinement réussi, mais il aurait pu atteindre ce résultat à moindres frais.

Et voici quelques remarques de détail :

P. 18, n. 2. — «On sait, écrit l'auteur, que la langue t'haïe comporte l'emploi de cinq accents, les accents 1 et 2 peuvent seuls modifier l'intonation des syllabes qu'ils rendent infléchies, descendantes ou fortes suivant les cas». Si, comme c'est le cas un peu plus loin, p. 29 et 36[1], M. S. donne au mot «accent» le sens de signe graphique, il commet une erreur, car le siamois ne possède que quatre

[1] Lorsque M. S. écrit p. 29 que l'innovation de Rāma K'amhèng consista à placer «les accents dans le corps des lignes» et qu'à partir de ses successeurs «les accents ne sont désormais plus dans le corps des mots, ils sont placés au-dessus ou au-dessous des lignes comme ils le sont encore aujourd'hui» (p. 36), il faut naturellement entendre par «accents» les signes vocaliques de *i*, *u*, *ư* brefs et longs.

signes pour marquer les tons de la langue. Mais celle-ci comporte bien cinq tons, et c'est peut-être ce qui a entraîné la confusion. D'autre part, s'il est bien exact que les accents 1 et 2 (*mai ek* et *mai t'o*) n'ont pas de valeur absolue et ne marquent le ton qu'en fonction de la qualité moyenne, haute ou basse de l'initiale de la syllabe et de la qualité ouverte ou fermée de sa finale (alors que les accents 3 et 4 ont une valeur absolue toujours la même), les expressions « infléchies, descendantes ou fortes » employées pour caractériser l'intonation des syllabes sont, sauf pour le ton descendant, aussi inadéquates que possible, et je ne saurais dire à quoi elles correspondent en réalité : les trois tons marqués par les accents 1 et 2 sont, dans la terminologie usuelle le ton égal inférieur, descendant et circonflexe.

P. 38. — « Le *Tray P'hum*, bien que faisant partie des livres sacrés du bouddhisme, ne fait pas partie de l'enseignement du Bouddha lui-même, il est sans doute bien antérieur, et l'église bouddhique ne l'adopta que pour ne pas être forcée d'en composer un autre sur ce sujet ».

Je ne pense pas que M. S. veuille dire que le *Traiph'um* composé à Si Sach'analai en 1345 est antérieur à l'époque du Buddha, mais simplement que les idées cosmologiques à la base de cet ouvrage (qui ne fait pas partie du canon pāli, mais est une compilation en siamois basée sur des textes canoniques) sont antérieures au Buddha, ce qui est sans doute partiellement vrai. Mais l'auteur aurait pu s'exprimer avec plus de clarté.

P. 59. — C'est apparemment par inadvertance que M. S. range ici le *seph'a* dans la catégorie des « représentations », alors qu'à la page 62, il décrit ce genre correctement comme une récitation et le classe avec le *niyay* ou « histoire racontée ». Ce mot *niyay* est bien employé en cambodgien dans le sens de « dire », mais ce n'est pas, comme le dit M. Schweisguth, un mot cambodgien : c'est le mot sanskrit *nyāya*.

P. 61. — L'origine hindoue du théâtre d'ombres n'est pas impossible, mais il est beaucoup plus vraisemblable qu'elle doive être cherchée, par l'intermédiaire de la Malaisie, à Java où le théâtre d'ombres a connu et connaît encore la vogue que l'on sait.

P. 64. — Dire que le *Rāmāyaṇa* « qui avait aussi été adopté par les bouddhistes aux Indes, devint un texte sacré bouddhique à l'usage des populations khmère, môné, javanaise, etc. » ; est doublement inexact : le *Rāmāyaṇa* n'est à aucun degré un texte bouddhique, surtout un texte sacré bouddhique.

P. 82. — Ce n'est pas seulement « selon la tradition mahāyāniste » que le Buddha était considéré comme étant doué de pouvoirs magiques. Ces pouvoirs surnaturels lui sont reconnus par toutes les écoles.

P. 137. — La forme des Récits de Nang Tantrai que M. S. trouve « mal conçue » et qu'il décrit comme « un monceau désordonné d'histoires mal liées » résultant en « un grand nombre de récits indirects qui sont enchevêtrés et dont il est difficile de suivre le fil principal », cette forme n'est autre que celle de l'original sanskrit dont s'est inspiré l'auteur siamois : le *Pañcatantra*.

M. Schweisguth a adopté un système de transcription du siamois qui n'a rien de révolutionnaire et ne diffère que par des détails de la romanisation officielle du siamois et du système adopté par l'École Française d'Extrême-Orient. Mais la façon

dont il l'applique trahit une certaine inexpérience des subtilités de l'écriture siamoise et des embûches qu'elle tend aux débutants. Je n'ai pas perdu mon temps à relever tous les cas de transcription inexacte ou simplement maladroite, et je ne citerai ici à titre d'exemple que ceux qui m'ont le plus choqué, parce qu'ils aboutissent à des formes contraires aux règles de la phonétique du siamois et imprononçables dans cette langue, alors que la transcription de M. S. tend justement à reproduire *grosso modo* la prononciation du siamois sans souci de l'étymologie.

P. 45. — « marais de *Sôn* » : il faut lire *Sanô*. Le mot est écrit *ô* + *s* + *n* qui peut se lire aussi bien *sôn* que *sanô* (tout comme *Inao* peut aussi être lu *Ihena*).

P. 97. — La plupart des noms propres sont transcrits de façon inexacte : au lieu de *Wint'hat*, lire *Wint'hat'hat;* au lieu de *Prohombun*, lire *P'hrombun;* au lieu de *Rambun*, lire *Rammabun;* au lieu de *Nork'hut* imprononçable en siamois, lire *Nora-k'hut*.

P. 111. — La flèche magique ne s'appelle pas *P'horamat* mais *P'hromat*.

P. 147. — Dans l'histoire de Nora, le chasseur ne s'appelle pas *Bun T'hrik* (imprononçable), mais *Bunt'harik*, et le lasso ne s'appelle pas *Nakpas* (finale imprononçable). mais *Nak'habat*.

P. 155. — Dans l'histoire de Rot'hisen, au lieu de *Kochpur* (imprononçable), lire *K'hochabun;* au lieu de *Santamar* et *Kutaf* (finales imprononçables), lire *Sant'haman* et *Kutan*.

P. 171. — Au lieu de P'hya *Wachir* Prakan, lire P. *Wichien* P.

P. 257. — Le nom traditionnel de Luang Prabang n'est pas *Si Ratna K'on Hut*, mais *Si Satanak'hanahut*.

P. 317. — Au lieu de Bamrap *Porapak*, lire Bamrap *Prapak*.

La plupart de ces erreurs de transcription, et beaucoup d'autres que je n'ai pas pris la peine de relever, portent sur des noms propres d'origine indienne. La phonétique des mots sanskrits ou pālis introduits en siamois a en effet ses règles propres, qui sont exposées dans les manuels de lecture à l'usage des écoliers et que M. S. ne semble pas connaître.

G. Cœdès.

F. Embree, W. L. Thomas Jr. *Ethnic Groups of Northern South-East Asia*, Yale University, *Southeast Asia Studies*. — New Haven, 1950; 3 + 175 pages, index, bibliographie, carte (*Mimeographed*).

J. F. Embree et W. L. Thomas Jr. ont eu le courage de tenter le bilan de nos connaissances ethnographiques sur l'Asie continentale du Sud-Est. Ils l'ont fait sous la forme d'une carte ethnographique, avec un abondant commentaire afin de situer chaque groupe dans un tableau général.

Il n'est, sans doute, pas excessif de dire que l'ethnographie a été plus ou moins délibérément sacrifiée dans cette partie du monde, à côté de l'Afrique, de l'Amérique ou de l'Océanie. Sans doute, les nations hautement évoluées ont-elles avant tout

attiré l'attention des chercheurs, et non indûment. A côté d'elles n'en subsiste pas moins toute une série de populations, peut-être secondaires, mais pourtant éminemment intéressantes. D'abord en elles-mêmes, elles ont droit, comme tout fait humain, à notre attention. Ensuite, parce qu'elles se trouvent être, le plus souvent, le reliquat de groupes antérieurs, en partie assimilés ou détruits et refoulés par les deux grandes civilisations d'expansion, chinoise et indienne. A ce titre, elles ont conservé, donc préservé, de nombreux traits anciens qui subsistent chez elles seulement. Est-il besoin de dire l'intérêt qu'elles offrent par là, non seulement pour l'ethnographe, mais encore pour ceux-là mêmes qui les avaient négligées au profit des civilisations classiques. Car il y a plus d'un éclaircissement sur le passé à puiser dans ces véritables «conservatoires vivants». Et cette étude s'impose avec d'autant plus d'urgence que de nombreuses tribus sont en voie de disparition rapide.

Or, le travail entrepris par J. F. Embree et W. L. Thomas, montre assez les lacunes effrayantes qui subsistent dans ce domaine. Nous sommes à l'heure actuelle, non seulement incapables de dresser une carte ethno-linguistique satisfaisante de cette région, mais encore de donner un tableau des différents groupes, de leurs affinités et de leurs caractéristiques essentielles...

L'ouvrage est présenté sous la forme d'un *gazetteer*. Les populations sont classées et étudiées dans l'ordre d'importance numérique pour chaque pays. Chacune est décrite de la façon suivante :

1° Localisation; 2° Population; 3° Sites et mode d'habitat; 4° Économie; 5° Langage; 6° Religion; 7° Contacts et relations; 8° Noms.

Un effort spécial a été fait pour amener un peu de clarté dans la terminologie effroyablement touffue et confuse de ces ethnies. Effort louable, mais encore insuffisant. Il est vrai que le problème est de taille. Les notations, dans leur ensemble, ont été conçues non comme des «...cultures summaries, but rather as identification features which will aid in recognition of the ethnic groups in the litterature or in the field...» (p. 4). Ceci est peut-être un peu optimiste, au moins en ce qui concerne l'identification sur le terrain, car les caractéristiques données sont celles que l'on trouve dans les sources écrites. Or, si leur systématisation aidera effectivement à s'orienter dans les textes et cela malgré les multiples variantes des noms de groupes, elles ne seront pas nécessairement d'un grand secours sur le terrain. Les idées, sur ces populations, qui règnent chez les auteurs, sont souvent plus que conventionnelles et traditionnelles. Et rares sont ceux qui parlent de première main, ou même ne se sont pas laissé influencer, malgré leurs propres recherches, par les théories antérieures.

Les auteurs, les premiers, ont senti ces difficultés. Ils ont fait appel, pour y pallier dans la mesure du possible, à toutes les collaborations ainsi qu'aux ouvrages publiés, malheureusement dans ce dernier cas, pas toujours aux meilleurs. Les minorités de Birmanie sont bien étudiées, tout particulièrement les Kachin, traités par M. E. R. Leach. Il n'en est pas tout à fait de même pour celles de l'Indochine française et de la Chine du Sud.

Je vais me permettre de présenter quelques observations à propos de ces derniers groupes qu'il m'a été donné d'approcher ou d'étudier plus en détail.

P. 85. — «*Lolo*». *Noms :* «Lolo used by chinese, referring to «lolo», or baskets or the souls of ancestors». Cette proposition, qui est de Clarke[1], doit être inver-

[1] Samuel R. Clarke, *Among the tribes in south-west China*, London, 1911.

sée. «Lolo», pour désigner une ethnie, apparaît bien antérieurement à cet usage restreint, et les Chinois ont appelé ces «paniers» du nom de la population qui les employait. Pour l'origine du terme «Lolo», elle-même si souvent discutée, je pense que la solution proposée par Vissière[1], reste la bonne. *Lo* doit être la transcription phonétique chinoise du nom employé par les Lolo eux-mêmes pour eux-mêmes, *No seu* «le peuple *No*». Et le redoublement est un procédé de dérision et de mépris, fréquent en chinois.

L'addenda de M. E. Seidenfaden, qui affirme que les Lolo du Siam ne sont pas de vrais No seu, mais des descendants d'anciens serfs lolo devenus libres, est fort intéressant. Il reste cependant à prouver de façon certaine que les deux «castes» lolo : les «noirs» et les «blancs», résultent de l'asservissement par une minorité proprement lolo, caste noble ou «noirs», d'autres groupes indigènes. Je suis très incliné à croire qu'en grande partie ce fut là l'origine de ces «castes». Mais pour le moment nous ne disposons que du critère linguistique, et les groupes du Siam parlent incontestablement un idiome lolo.

P. 86. — «*Meo*». *Localisation :* En Chine les Mèo . . . «are principally in the province of Kweichow where they once had a strong and well organized kingdom». Il y a là l'écho d'une des plus fâcheuses erreurs de Savina[2]. Le terme *Miao* employé par les Chinois, est essentiellement générique et signifie «aborigène, sauvage», sans aucune valeur précise. Ce n'est que dans les ouvrages européens qu'il s'est trouvé spécialisé, pour désigner le groupe qui s'appelle lui-même *Hmông*. Le Père Savina a malheureusement attribué cette valeur particulière à tout ce qui portait le nom de Miao dans les sources chinoises, ce qui est à l'origine de nombreuses et regrettables confusions. Dans ce cas particulier, citant Du Halde[3], il parle d'un royaume «Miao-sse» conquis par K'ien Long. En fait, il s'agit du royaume lolo du Kien-tchang (le Kin-tchuen des Jésuites) que réduisit cet empereur en 1774-1776. Et l'examen strict des sources chinoises ne permet pas de parler, à aucun moment, d'un royaume «miao» dans notre acception du terme.

Langage : Cf. *infra*, p. 109.

Noms : Cf. *infra*, p. 113.

P. 88. — «*Musso*». *Localisation :* Je ne suis pas très sûr que les «Musso» du Haut Laos n'aient aucune affinité avec les Mo so, ou Na khi, du Yun-nan. Les traditions rapportées par Montpeyrat[4], sont assez éloquentes et, au demeurant, les seules données que nous possédions sur ce groupe.

Langage : Quant aux opinions de Davies en général, Cf. *infra*, p. 109.

P. 90. — «*Yao*». *Population et langage :* cf. *infra*, p. 109.

Contacts : « . . . hill chinese . . . ». Je me demande s'il existe réellement, au moins en Chine du Sud, des «Chinois des collines». Le Chinois est essentiellement un

---

(1) Arnold Vissière, *Les désignations ethniques Houei-houei et Lolo*, in *JA*, 1914, 1, 11e sér., t. III, p. 175-182.

(2) F.-M. Savina, *Histoire des Miao*, Hongkong, 1932, 2e éd., p. 145-156.

(3) J.-B. Du Halde, *Description géographique... de l'Empire de Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris, 1735, 4 vol., vol. I, p. 66-72.

(4) J. Montpeyrat, *Notes sur les Mousseux de la province de Muong-Sing*, in *Revue Indochinoise*, 30 nov. 1905, n° 22, p. 1614-1623.

homme de la plaine, un fils de la Terre Jaune et de l'alluvion, comme l'a magistralement montré Henri Maspero. Il semble que les groupes habitant les hauteurs soient surtout constitués d'aborigènes, refoulés là par l'expansion chinoise dans les basses et riches terres. Ces éléments sont d'ailleurs très souvent sinisés. Il est bien normal, à ce titre, que ces montagnards paraissent proches des Yao, car ils ont de fortes chances eux-mêmes d'en être. Cette sinisation d'une part, l'orgueil céleste qui a toujours prétendu l'Empire entièrement conquis, enfin le manque de perspicacité de la plupart des voyageurs qui circulaient dans la plaine, elle, réellement chinoise, ont fait que la nature du peuplement de la Chine méridionale a très longtemps échappé aux sinologues. Il faut savoir que cette région contient une minorité chinoise infime en regard des non-Chinois. Marco Polo l'avait bien senti, qui l'appelait Manzi : le pays des Man, ou Barbares du Sud. Depuis quelques années, l'assimilation s'est certainement précipitée, et il faut désormais aller dans les districts montagneux les plus reculés pour trouver des groupes ayant encore conservé leur langue et partie de leur originalité. Mais même dans la plaine, il ne faut pas gratter beaucoup pour trouver, sous le «Chinois», le «barbare».

P. 91. — *Noms :* Cf. *infra*, p. 111.

«Lenten» est une mauvaise orthographe pour Man (Yao) Lan Ten, forme laotienne de Lan-tien (*quan hoa*) «indigo».

«Yayah-tooth» est un des noms chinois pour un sous-groupe Keu-lao, qui n'a aucun rapport avec les Yao.

P. 92. — *Bibliographie :* Une légère absence d'homogénéité est à noter entre cette présentation de la bibliographie pour les premiers chapitres, groupée à la fin, de la page 92 à la page 96, alors que les références sont ensuite données groupe par groupe.

P. 94. — Pourquoi ici l'absence des deux excellents articles d'Izikowitz cités pourtant page 104. Les Lamet sont à cheval sur la frontière du Laos et du Siam, et les références auraient pu être utilement répétées aux deux chapitres.

P. 97. — *Références :* Il est fait vraiment trop cas des livres de Diguet [1] et d'Abadie [2]. Le premier n'apporte guère de nouveau à sa source plus ou moins avouée, l'ancien mais toujours indispensable travail de Lunet de Lajonquière [3]. Quant au second, ce n'est lui-même qu'une mauvaise transposition du premier [4]. Je ne vois non plus aucune raison spéciale de citer la très quelconque conférence d'initiation de Dussault [5]. Par contre, on doit toujours rappeler les deux ouvrages d'ensemble de S. Lévi [6] et de Georges Maspero [7] dont les chapitres ethnographiques, respectivement de J. Przyluski et d'Henri Maspero, constituent la meilleure introduction au problème.

---

(1) Édouard Diguet, *Les Montagnards du Tonkin*, Paris, 1908.
(2) Maurice Abadie, *Les races du Haut-Tonkin de Phong-Tho à Langson*, Paris, 1924.
(3) E. Lunet de Lajonquière, *Ethnographie du Tonkin septentrional*, Paris, 1906.
(4) Voir le compte rendu de Bonifacy, *BEFEO*, 1924, t. XXIV, n° 3-4, p. 588-594.
(5) Cᵗ Dussault, *Les populations du Tonkin occidental et du Haut-Laos*, in *Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi*, 1924, n° 5.
(6) S. Lévi, *Indochine*, Paris, 1931, 2 volumes.
(7) Georges Maspero, *Un Empire colonial français : l'Indochine*, Paris, 1929-1930, 2 volumes.

P. 100. — *Références :* Un renvoi à l'ouvrage d'Aymé [1] n'eût pas été inutile.

P. 104. — *Références :* Cf. *supra*, p. 94.

P. 105. — *Localisation :* Il reste plusieurs villages Keu-lao au Yun-nan. Ce groupe a connu autrefois une extension considérable, ainsi que le prouvent les multiples allusions chinoises à leur sujet [2].

Langage : Il convient d'insister sur l'importance des travaux de M. Paul K. Benedict qui apporte, dans ce domaine, des idées neuves et remarquablement fécondes.

Contacts : Pour « black thô », cf. *infra*, p. 112.

Les La-ti ne sont certainement pas des Thai, quoique quelques groupes aient été profondément influencés par leurs voisins thô. Ce ne sont pas davantage des Lolo, bien que de même, au Yun-nan, ils aient parfois adopté un idiome lolo. Nous avons d'ailleurs peut-être là un exemple de la formation des « castes » lolo (cf. *supra*, p. 85). Dans l'état actuel de nos connaissances, les La-ti et les Keu-lao, proches parents, nous apparaissent comme les plus anciens occupants des plateaux yunnanais où ils vivaient avant la descentes des Lolo venant du Sseu-tch'ouan et la montée des Thai venant des plaines côtières.

P. 107. — « *Lolo* ». *Villages :* Je ne connais pas de maisons lolo sur pilotis, et c'est là précisément une de leurs caractéristiques essentielles.

Religion : Je ne comprends pas le « Theoretically, also, a form of ancestor worship ». Le culte des ancêtres, chez les Lolo, quelle que soit son origine, tient une très grande place, ainsi qu'il est d'ailleurs dit fort justement page 141 [3].

Contacts : Dans le Nord Tonkin et dans le Haut Laos, « Ho » est un générique pour désigner les Chinois, en particulier les muletiers et les commerçants yunnanais. Ce n'est en aucune façon un nom des Lolo, en général appelés Houo-ni. Cette confusion, qui doit remonter à McCarthy [4], conduit à une double et très fâcheuse erreur. Il n'y a jamais eu au Laos « d'invasion lolo » en 1870-1874, mais des raids chinois provoqués par la guerre civile au Yun-nan. Les pirates ravagèrent le Tran-ninh et le Nord Laos, mais n'occupèrent jamais Luang Prabang. Le sac de cette ville est dû, lui, à Dèo Van Tri et à ses Pavillons Noirs prêtés par le vice-roi du Yun-nan. Effectivement, ces envahisseurs étaient appelés Ho par les Laotiens [5]. En fait les Lolo constituent une des plus anciennes couches de la population en ces régions.

---

[1] G. Aymé, *Monographie du Ve Territoire militaire*, Hanoi, 1930.

[2] Voir par exemple : A. L. Bonifacy, G. Soulié, T'chang Yi-tch'ou, *Les Barbares soumis du Yun-nan : chapitre du Tien-hi*, in *BEFEO*, 1908, t. VIII, p. 149-176, 333-379; Gabriel Deveria, *La frontière sino-annamite*, Paris 1886; William Eberhard, *Kultur und Siedlung der Randvolker Chinas*, in Suppl. *T'oung Pao*, 1942, vol. 36, Leiden.

[3] Voir par exemple : P. Vial, *Les Lolos*, Shanghai, 1898; A. Liétard, *Au Yun-nan : les Lolo p'o*, Munster, 1913; L. Vannicelli, *La Religione dei Lolo*, Milano, 1944.

[4] S. McCarthy, *Surveying and Exploring in Siam*, London, 1900.

[5] Voir par exemple : Deo-van-Tri, *Mémoires recueillis par A. Raquez*, in *Revue Indochinoise*, 1904, vol. 2, 31 août 1904, n° 4, p. 257-275; P. Le Boulanger, *Histoire du Laos français*, Paris, 1913, p. 236, 242 et suiv., 265 et suiv.

P. 108. — Toujours la même erreur : les « isolated Lolo » sont des commerçants chinois. De même, jamais les Lolo « tend to replace Meo by invasion », car ils se trouvaient en ces terres au moins en même temps que les Tai, si ce n'est avant, comme le donnerait à penser le fait que les groupes Pou-piao Lolo, ou Penti Lolo, du Tonkin parlent un idiome tai et ont été asservis par ces derniers. Aucun mouvement récent des Lolo n'a été enregistré à ma connaissance, et d'ailleurs ils ne sont en contact avec les Miao, arrivés eux depuis un siècle à peine, que dans le haut bassin de la Rivière Noire, au-delà de Muong Té et de Muong Boun (IVe Territoire militaire).

Noms : La tribu lolo, Gni, ou Dji, est appelée Fou-la en Indochine dénommée française.

Pour les La-ti, voir p. 105.

P. 109. — « *Yao* ». *Population :* Les chiffres donnés sont loin des chiffres connus. Le recensement de 1940 relevait 120.000 Yao au Tonkin, et environ 5.000 au Laos. Il est certainement en deçà de la vérité.

Langage : Je me demande sur quoi repose l'affirmation d'un groupe linguistique « Yao-Miao-Pateng »? Pour autant que je puisse remonter dans les sources, je crains qu'elle ne soit de Davies [1]. Or, chez cet auteur, on ne peut plus superficiel et décevant, elle est basée sur 39 mots recueillis dans des conditions douteuses de transcription et même d'origine. Depuis, cette théorie (?), comme le rapprochement avec le môn-khmer (que l'on présente d'ailleurs prudemment p. 86), a connu une singulière fortune, chaque auteur la répétant d'après le précédent sans jamais la contrôler. Tout ce que nous pouvons dire, en attendant le résultat d'un travail linguistique dont nous ne prétendons pas d'ailleurs préjuger, c'est que culturellement les Miao et les Yao n'ont aucun point commun, et que, historiquement, ils ont eu, aussi loin qu'il soit en notre pouvoir de remonter, deux évolutions totalement séparées.

Économie : Nous avons l'habitude d'écrire Man tiên, non Man-Tien, ainsi qu'il est d'ailleurs fait page 111.

Les Man Cao-lan ont également adopté la culture en rizière.

Hoang Su Phi, non Houng Su Hi.

P. 110. — *Contacts :* Les Man Cao-lan (et non cao lan) sont certainement très influencés par les Viêtnamiens, mais ils l'ont été, dans le passé, bien davantage par les Tai dont ils ont adopté la langue.

P. 111. — *Noms :* Les noms donnés ici ne sont pas très typiques, ni homogènes, dans leur transcription. Mis à part les innombrables variantes, en Indochine dénommée française, les principales tribus yao portent les noms suivants, donnés sous leur forme la plus courante :

VIÊTNAMIEN	TAI	CHINOIS (*quan hoa*)	YAO
Man sủng	Man côc	Man Ta-pan	Cun miên
M. Sơn ti/tử	Càn ban	M. Cao-lan	Ts'un yan

[1] H. R. Davies, *Yunnan the link between India and the Yangtze*, Cambridge, 1909, p. 340-343, 370-373.

VIÊTNAMIEN	TAI	CHINOIS (*quan hoa*)	YAO
—	—	—	—
M. Lan điền	Lan ten	M. Lan-tien	Kim mun
M. Quần cộc	Càn hô	M. Tsang-tang	Tsan siêu nin
M. Quần trắng	Càn Coa Khão	Pe-sing	Coa pe mun
M. Sơn đầu *ou* Đeo tiền	Taio Tchaine	M. Siao-pan *ou* Pan-y	Kim miền

Références : Les ouvrages cités sont pauvres (cf. *supra*, p. 97). L'article de Girard[1] est vieux et complètement dépassé. Mais il est inadmissible de ne trouver aucune mention de l'œuvre d'A. Bonifacy qui, malgré ses défauts et son âge, reste malgré tout, ce que nous possédons de plus précis sur le sujet.

P. 112. — «*Meo*». *Localisation :* Mường Khuông, et non «Nuong Khuông»; Vạn Yên, et non «Vau Yen».

Les Miao cohabitent parfois avec les Yao. Ainsi en est-il sur le plateau calcaire du Đồng Văn, où villages miao et man côc sont inextricablement imbriqués. Il est vrai cependant qu'ils vivent en général plus haut. Encore serait-il bon de préciser, quand on dit qu'ils n'habitent pas la même «area», qu'il s'agit de zone d'altitude et non d'aire géographique.

Si de nombreux groupes miao sont toujours nomades, ils tendent de plus en plus à se fixer, notamment au Tran-ninh.

Population : Le recensement de 1930 donnait 100.000 Miao au Tonkin et 20.000 au Laos. Ces chiffres sont certainement au-dessous de la réalité, mais il reste impossible de serrer la question de plus près.

Langage : Cf. *supra*, p. 109.

P. 113. — *Religion :* J'aimerais savoir qui parle d'une influence du bouddhisme sur les Miao. Le bouddhisme chinois a certainement imprégné les cultes yao, mais non miao, ainsi qu'il est d'ailleurs justement dit page 87. Et qu'est-ce que «Wuan Amas»? Est-ce Kouan-yin? Cette déesse est sans doute connue des Miao qui lui rendent un vague culte, mais elle n'a pas pour eux la même importance que parmi les Tai et les Yao. D'ailleurs, chez ces groupes, il conviendrait sans doute de remonter au-delà de la forme chinoise que l'on trouve actuellement, jusqu'à une divinité antérieure que l'on pourrait caractériser, *grosso modo*, comme une sorte de «Déesse-mère». Cette figure semble avoir eu une importance considérable dans la Chine du Sud, et Kouan-yin n'en est que la forme sinisée, imposée depuis peu et qui doit précisément son succès à cette tradition antérieure.

Contacts : «Revolt» pour la très légère agitation miao de 1919 est un terme un peu excessif.

Noms : Mèo est la forme viêtnamienne du chinois *miao*. Ce terme s'est trouvé limité à un groupe particulier, car les Viêtnamiens, en dehors d'eux, ne connaissaient guère que les Yao qu'ils appelaient selon l'usage chinois, *Man :* «barbares du Sud». Cet usage restreint est passé chez les auteurs français qui utilisent dans ces acceptions limitées, Mèo et Man. Cette forme, Mèo, a donné lieu à un jeu de mot avec *mèo* «chat», qui fait allusion aux talents de grimpeurs de ces montagnards.

---

[1] H. Girard, *Les Tribus sauvages du Haut-Tonkin, Mans et Méos*, Paris, 1899.

Le même jeu de mot se trouve en chinois où *Miao* 苗 «fils du sol», aborigène, est souvent orthographié avec la clef «chat» 貓. Mais le jeu de mot a deux explications différentes : selon les uns il ferait allusion aux dons de grimpeurs des montagnards, selon les autres à leur langue qui, pour des oreilles chinoises, semble un «miaulement de chat»[1]. Ce sont là de toute façon des gloses tardives, dont malheureusement la langue chinoise est trop friande. Je ne connais aucun mythe miao faisant allusion à un «ancêtre chat». Je crains qu'il n'y ait là interprétation d'étymologies fallacieuses. Les Miao s'appellent eux-mêmes *Hmông* «les hommes». On sait la valeur de telles dénominations, affirmations du groupe en opposition avec les «étrangers» à qui l'on dénie ainsi la qualité humaine. Quant aux noms de tribus, ils varient à l'infini et demanderaient une étude complète. Cela d'autant plus que Miao, générique en chinois, recouvre des groupes hétérogènes, ce qui a amené maintes et fâcheuses confusions (cf. *supra*, p. 86). Il conviendra aussi de déterminer la nature de ces subdivisions que nous employons au hasard, sans savoir à quoi elles correspondent en réalité : divisions historiques, ethniques, clans, tribus?

Références : Cf. *supra*, p. 97 et 111. Le livre de Savina[2] doit être manipulé avec une extrême prudence, car il contient malheureusement autant, si ce n'est davantage, d'erreurs que de faits valables.

P. 114. — «*Muong*». *Langage :* L'opinion de Mlle J. Cuisinier appelle, en effet, de très sérieuses réserves, quant aux affinités du mường et du viêtnamien. Le nombre considérable de mots viêtnamiens adoptés par le mường ne prouve rien d'autre que la forte influence subie par cette langue. Il en est de même pour la classification des Mường comme «country cousins» des Viêtnamiens (p. 115).

P. 120. — «*Tai*». *Noms :* En Indochine française, il est convenu de dire Tai pour les tribus du Tonkin parlant les dialectes du Nord, et Thai pour les populations de langues méridionales et l'ensemble du groupe[3]. On sait, en effet, que l'aspiration de l'ancienne forme **T'ai* s'est maintenue dans le premier groupe, alors qu'elle s'est transformée en sourde aspirée dans le Sud.

«*Laos :* a geographical term, or the plural form of Lao in French in which the «s» is not pronounced». C'est là très exactement le contraire de ce qui s'est passé, et il eût fallu dire : «dans laquelle le «s» n'aurait pas dû être prononcé». En effet, la tendance générale du français à faire sentir les consonnes finales dans les monosyllabes[4], a amené peu à peu la prononciation Laos par ellipse de : (Pays des) Lao(s). Et c'est de cette prononciation qu'est dérivé l'adjectif «laot(*s*)ien». Un mauvais exemple à ne pas suivre, et qui devrait inviter à plus de prudence les auteurs habitués à mettre la marque de notre pluriel aux noms propres non francisés.

La liste des noms donnés ici pour les divers groupes thai est très incomplète et hétérogène. Il convient de porter une attention extrême aux différentes graphies, qui ne sont le plus souvent que des variantes dues aux auteurs anglais, allemands ou français, chacun rendant ces noms avec les conventions propres à sa langue.

---

(1) Voir par exemple : Lin Yueh-hwa, *The Miao-Man peoples of Kweichow*, in *HJAS*, 1940-1941, vol. 5, p. 261-345.

(2) F. M. Savina, *op. cit.*

(3) Henri Maspero, *Contribution à l'étude du système phonétique des langues thai*, in *BEFEO*, 1911, t. XI, p. 153, n. 1.

(4) Voir A. Dauzat, *Le génie de la langue française*, Paris, 1947, p. 21 et suiv.

P. 121. — *Références :* Le livre de Dodd[1], est une affligeante chose qui ne mérite pas même une critique. Celui de Teston et Percheron[2] n'a pas une importance extrême, et en tout cas ne se comprend pas, mentionné seul, sans ceux de S. Lévi et de G. Maspero[3].

P. 122. — «*Tribus Tai*». *Localisation :* Thô (*thổ*), est la forme viêtnamienne du chinois T'ou/To (*jen*) : 土.

C'est l'appellation donnée par les Viêtnamiens aux Tai entre le Fleuve Rouge et la mer, c'est-à-dire à ceux qui ont le plus subi leur influence. Mais cela n'implique pas que ces Tai constituent un seul et même groupe. On peut encore y distinguer, dans certains cas, des tribus tai noire ou tai blanche, quelle que soit par ailleurs la nature de cette division, profondément ressentie en tout cas par les indigènes. Partant, l'expression «black thô» est à éviter. Il convient de dire *thổ* en parlant des Tai orientaux qui ont très évolué sous l'influence viêtnamienne, et Tai noir ou blanc quand on désigne spécifiquement une de ces tribus, tant à l'est qu'à l'ouest du Fleuve Rouge.

D'autre part, il est certain que le métissage chinois est très fort chez les Tai blancs, de Lai-châu en particulier. Dèo Van Tri était lui-même fils du Chinois Cam Sinh et d'une fille de la famille noble des Dèo. Les mariages mixtes sont fréquents, surtout chez les Tai du Muong La (Yun-nan). Pour l'origine du groupe Tai blanc, il est difficile d'en juger, mais la tradition rapportée n'est pas si invraisemblable qu'on l'affirme.

J'aimerais savoir par ailleurs qui est le «général qui conquit le pays occupé par les Tai blancs de Dèo Van Tri»? Est-ce une allusion à l'immixion du vice-roi du Yun-nan dans cette région, lors de la conquête française du Tonkin, ou à l'usurpation de Dèo Van Tri lui-même, ou encore aux traditions beaucoup plus anciennes de Koun-ming ou de Tchou-ko Leang, bien que je ne crois pas que ces dernières soient descendues si bas.

Population : Sans que nous puissions avancer aucun chiffre sûr, les Tai au Tonkin sont très vraisemblablement plus de 500.000.

P. 123. — «*Langage*» : «Kouan hoa» est orthographié «Quan hoa», p. 109. *Quan hoa* est la forme viêtnamienne généralement employée en Indochine dénommée française.

Religion : Il est regrettable qu'une part plus importante n'ait pas été faite aux cultes terrestres célébrés par les nobles et qui constituent le trait le plus original de la religion thai[4].

P. 125. — *Noms :* Tai blancs et noirs : ces dénominations font, à l'heure actuelle, allusion à la couleur des corsages féminins de ces groupes, respectivement blancs et noirs, et non «aux bordures» de leurs vêtements. Elles sont d'origine chinoise, selon la tradition de ce peuple qui désigne volontiers les minorités par quelque trait saillant de leurs habits.

Le reste des noms donnés ici est incomplet et hétérogène.

---

[1] W. C. Dodd, *The Tai Race, elder brothers of the Chinese*, Cedar Rapids, 1923.

[2] E. Teston et M. Percheron, *L'Indochine moderne*, Paris, 1932.

[3] S. Lévi et G. Maspero, *op. cit.*

[4] Henri Maspero, *La société et la religion des Chinois anciens et celle des Tai modernes*, in *Les Religions chinoises, Œuvres posthumes*, vol. I, Paris, 1950, p. 139-194.

P. 138. — « *Viêtnamiens* ». *Références* : Je ne comprends pas ici l'absence des ouvrages de fond de Dumoutier et de Cadière qui restent les meilleurs connaisseurs de l'âme viêtnamienne, jusqu'à présent. Par contre, que viennent faire les livres fort médiocres de Diguet [1] et de Langlet [2].

P. 140. — Je ne vois strictement aucun intérêt à l'article de Chazarain-Wetzel [3]. Quant au livre de Jack [4], il contient bien peu de choses si ce n'est quelques localisations douteuses de tribus mal identifiées. Pour Davies, voir plus haut p. 109. Un deuxième volume de Siguret a paru depuis 1937 [5].

P. 141. — « *Lolo* ». *Localisation* : Pour l'origine des « classes », voir plus haut p. 85.

Population : Une estimation même grossière, de la population lolo en Chine est strictement impossible. Mais cela n'autorise pas à écrire des non-sens comme « 1.000.000 de Lolo » habitent la Chine, alors que l'on dit fort justement que les Lolo « are the most numerous in Yun nan, where they constitute the largest non-chinese element of the population » (p. 141). Or le Yun-nan comptait, au dernier recensement, 13.000.000 d'habitants. Et il est pratiquement peuplé de Lolo, les Chinois n'y étant qu'en infime minorité. Le fait que grand nombre de Lolo et de Min-chia soient sinisés ne change rien à la question. De plus, le gros des Lolo se trouve au Sseu-tch'ouan. Le minimum probable pour la population lolo doit être de l'ordre de 6 à 7.000.000. Il convient de répéter que le peuplement chinois, en Chine du Sud, est un peuplement de « colonisation », que cette terre est étrangère pour les Chinois qui l'ont conquise et assimilée superficiellement et tout récemment.

Sites des Villages : Les Lolo vivent à partir de 1.500 mètres.

P. 143. — *Références* : L'ouvrage de Cook [6] n'offre pas le moindre intérêt et ne saurait remplacer les travaux toujours précieux de Vial et de Liétard [7].

P. 146. — « *Miao* ». *Localisation* : L'apparition des Miao au Yun-nan est sans doute un peu plus ancienne et peut se placer vers la fin du XVIIIe siècle.

Sites des Villages : Les Miao « cliff dwellers » ou Tong Miao 峒苗 des sources chinoises ne sont en général pas des Miao dans notre acceptation restreinte du terme, mais des Keu-lao. Encore une fois, on ne saurait trop prendre de précautions avec ce générique.

Religion : En fait il y a un autel dans chaque maison miao, et les effigies humaines ou animales, le plus souvent en papier découpé, y sont fréquentes.

P. 147. — *Noms* : Cf. *supra*, p. 113.

Références : Cf. *supra*, p. 87, 111, 114. Le livre de Hudspeth [8], est assez

---

[1] E. Diguet, *Les Annamites : société, coutumes, religion*, Paris, 1906.

[2] E. Langlet, *Le peuple annamite, ses mœurs, croyances et traditions*, Paris, 1913.

[3] P. Chazarain-Wetzel, *Les Populations autochtones du Yunnan*, in *A travers le Monde*, 1910, vol. XVI, p. 145-148.

[4] R. L. Jack, *The back Blocks of China*, London, 1904.

[5] J. Siguret, *Territoires et populations des confins du Yunnan*, Peiping, 1937-1940, 2 volumes.

[6] T Cook, *The Independent Lolo of Southwest Szechwan*, in *Journ. of the West China Border Research Society*, 1936, vol. VIII, p. 70-81.

[7] P. Vial et A. Liétard, *op. cit.*

[8] W. H. Hudspeth. *Stone Gateway and the Flowery Miao*, London, 1937.

pauvre. Mais je m'étonne de l'absence de renvoi au travail estimable, malgré ses lacunes, de M. P. Mickey [1] et surtout à l'œuvre de H. Bernatzik [2] et aux très précieux articles de D. C. Graham [3].

P. 148. — «*Min chia*». *Sites des Villages :* Quoique cela soit contre toutes les traditions admises, et nécessiterait sans doute plus qu'une affirmation, je tiens à m'inscrire dès maintenant en faux contre l'expression: «le Nan-tchao *royaume thai*». Rien n'est moins certain. Cette allégation repose en fait sur les travaux de F. H. Parker, sans doute estimables en leur temps, mais en tout cas certainement dépassés depuis. Or personne n'a vérifié cette proposition. Si la fédération du Nan-tchao comprenait effectivement quelques tribus thai, elles étaient en minorité par rapport aux Min-chia et à leurs cousins germains les Lolo, qui constituaient le gros de ce royaume. De multiples preuves en seront données en leur temps. Il est bon de remarquer à propos de ce compte rendu d'une carte ethnique de la Chine du Sud et de la Haute Indochine, que précisément les Thai ne se trouvent pas et ne se sont jamais trouvés dans l'aire jadis occupée par le Nan-tchao. Cette simple contradiction aurait dû, déjà depuis longtemps, attirer l'attention. Seul W. Credner semble y avoir songé.

P. 149. — *Noms :* En général les sources chinoises écrivent 白人 *Pai jen* «le peuple blanc», quand elles parlent des Min-chia, et 僰人 *Pai-jen* «le peuple *Pai*», pour les Thai. Cette différence est d'importance, car elle est un des moyens de distinguer les deux groupes, ce que l'on oublie généralement et fâcheusement, de faire. Le premier nom fait allusion aux mythes des origines min-chia. Le second pourrait être une transcription phonétique d'une forme ancienne de **t'ai* (?), nom que se donnent eux-mêmes les Thai. En tout cas, les sources chinoises n'en proposent pas d'étymologie, fait assez exceptionnel.

P. 154. — «*Yao*». *Population :* Il y a une fâcheuse contradiction entre les chiffres de 16.000 (!) Yao au Kouang-si et 30.000 (!) au Kouang-tong, pour un total de 4.000.000, alors que l'on affirme, p. 90, que l'habitat yao est précisément centré dans ces deux provinces. Le chiffre de 4.000.000 me semble, par ailleurs, assez valable.

Langage : Cf. *supra*, p. 109.

Références : Les théories de M. W. Eberhard, pour passionnantes qu'elles soient, demandent les plus grandes précautions dans leur utilisation. Les articles de Wist [4], et de Stuebel [5] méritaient une mention, car ils ne sont pas sans intérêt.

P. 156. — «*Tai*». *Localisation :* Il n'y a pas ici de raisons pour employer la graphie thô, viêtnamienne (cf. *supra*, p. 122), plutôt que la forme chinoise *T'o/T'ou*. En fait, les groupes les plus importants de Tai se trouvent, non au Yun-nan,

---

(1) M. P. Mickey, *The Cowrie Shell Miao of Kweichow*, Cambridge, Mass., 1947.

(2) H. Bernatzik, *Akha und Meau*, Innsbruck, 1947, 2 volumes.

(3) D. C. Graham, *The Ceremonies of the Ch'uan Miao*, in *Journ. of the West China Border Research Society*, 1937, vol. IX, p. 78-119; Id., *The Customs of the Ch'uan Miao*, *ibid.*, 1937, vol. IX, p. 13-70; Id *The Legends of the Ch'uan Miao*, *ibid.*, 1938, vol. X, p. 9-51.

(4) H. Wist, *Die Yao in Suedchina*, in *Baessler Archiv*, 1938, vol. XXI, p. 73-135.

(5) H. Stuebel, *The Yao of the Province of Kuangtung*, in *Monumenta Serica*, 1938, vol. III, p. 345-384.

mais au Kouang-si et au Kouang-tong, dont ils sont originaires. Ils constituent dans ces provinces les trois quarts de la population et dépassent certainement les 2.000.000.

P. 158. — *Religion :* Je ne suis pas très convaincu par l'article de M. Ju-K'ang T'ien et par sa description du culte du *Pai*[1]. Je crains que cet auteur n'ait systématisé superficiellement des attitudes «sociales» du groupe, et non religieuses. Au demeurant, ce culte ne saurait être «un caractère primitif de la religion thai», et ceci pour la bonne raison qu'il est lié au bouddhisme, d'implantation relativement récente chez les Chan de Chine.

P. 159. — *Noms :* Pour le nom de Pai-I, beaucoup plus ancien que le «culte» du *Pai*, voir plus haut, p. 149.

Carte : Cette carte est la raison d'être du travail de J. F. Embree et W. L. Thomas. Elle constitue la première synthèse des données ethniques et linguistiques sur cette région du globe. Est-ce assez dire qu'elle est passionnante. L'Indochine française a été redessinée d'après la carte ethno-linguistique au 1/2.000.000^e, publiée par l'École française d'Extrême-Orient et le Service géographique de l'Indochine en 1949. Cette dernière carte est fondée elle-même sur des questionnaires linguistiques diffusés par l'École de 1940 à 1944. Elle constitue un excellent instrument de travail. Cependant, certaines régions, le nord-ouest du Tonkin, le nord du Laos, demanderaient quelques rectifications, surtout pour l'implantation des tribus miao et lolo. Les groupes ethniques de Haute Birmanie me semblent avoir été remarquablement mis en place. Par contre, ceux de Chine du Sud sont très pauvrement indiqués. S'il est certain que c'était la partie difficile, c'était aussi la plus importante. En effet, la plupart des minorités de Haute Indochine, viennent de Chine du Sud, et la localisation, même actuelle, de ces groupes dans leur zone d'origine est de la plus haute importance. Il était sans doute possible de faire mieux. Notamment, on aurait pu utiliser la précieuse carte, quoique à grande échelle, dressée par Henri Maspero[2].

J'arrête ici ces quelques remarques sur le travail de J. F. Embree et W. L. Thomas. Je n'ai présenté que les plus importantes. Cela ne veut certes pas dire qu'elles sont les seules possibles. Il resterait beaucoup à commenter : surtout le peu de valeur, en général, des sources citées. Et c'est là sans doute le plus sérieux reproche que l'on puisse faire aux auteurs. Également, les caractéristiques données pour chaque groupe, sans être à proprement parler fausses, sont rarement typiques.

Mais ceci dit, je veux insister sur l'importance et la valeur de cet essai. Les nombreuses critiques qui peuvent lui être adressées prouvent non pas qu'il fut établi à la légère, mais au contraire l'extraordinaire pauvreté des sources en ce domaine et l'immense labeur qui reste à accomplir. Il a fallu un très grand courage aux auteurs pour tenter cette synthèse avec si peu de matériaux et si peu sûrs. Comme leur principale intention était d'attirer précisément l'attention des chercheurs sur ce champ d'action, ils ont ainsi rendu un service remarquable et hautement appréciable.

Je crois que l'on ne saurait trop en être reconnaissant à John Fee Embree, William L. Thomas Jr. et à leur collaborateurs.

Bernard-Philippe Groslier.

---

[1] Ju-k'ang T'ien, *Pai Cults and social Age in the Tai Tribes of the Yunnan-Burma Frontier*, in *American Anthropologist*, 1949, vol. 47, n° 1, p. 46-57.

[2] G. Maspero, *op. cit.*

TABLE DES ILLUSTRATIONS

DU TOME XLVI

Frontispice : Portrait d'Henri Maspero.

Planches hors texte

Figures dans le texte

Carte et tableau

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME XLVI


CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
(New Delhi)
LIBRARY

IMPRIMERIE NATIONALE

J. 300158.